

श्री विद्यानदाचार्य प्रणीत

अष्टसहस्री

[प्रथम भाग]

हिन्दी भाषानुवाद सहित

卐

भाषानुवाद कर्त्री

परमविदुषीरत्न चतुरनुयोगममज्ञा

प्रखरप्रवक्त्री बालब्रह्मचारिणी

पूज्य आर्यिका १०५ श्री ज्ञानमती माताजी

(आचार्य श्री धर्मसागर जी सघस्थ प्रधान आर्यिका)

सम्पादक

मोतीचन्द जन सराफ

शास्त्री न्यायतीथ

(आ श्री धर्मसागरजी सघस्थ)

रवीन्द्रकुमार जन

शास्त्री बी ए (टिकतनगर)

(सघस्थ)



प्रकाशक—दि० जैन त्रिलोक शोध संस्थान

प्रथम संस्करण

११ प्रतिष्ठा

ई सन् १९७४

दि भाद्रपद शुक्ला १४

वीर निर्वाण सवत् २५

वि० स २ ३१

मूल्य

५१) रु०

भगवान महावीर के २५ सौवें निर्वाणमहोत्सव के मंगलअवसर पर
पु० आर्यिका श्री ज्ञानमती माता जी की पुनीत प्रेरणा से स्थापित

दि० जैन त्रिलोक शोध संस्थान, के अतर्गत

वीरज्ञानोदय ग्रंथमाला

इस ग्रन्थमाला में हिं जन भाष मांग का पोषण करने वाले हिंदी संस्कृत क नड आदि
भाषाओं के याय, सिद्धांत अथवात्म भूगोल खगोल व्याकरण इतिहास आदि विषयो पर
लघु एवं बृहद् ग्रन्थो का मूल एवं अनुवाद सहित प्रकाशन हांगा ।

समय समय पर धार्मिक- लोकोपयोगी लघु पुस्तिकाए भी प्रकाशित होती रहेगी ।

मोतीचंद जन सराफ
शास्त्री यायतीथ

ग्रन्थमाला संपादक

•

रवी द्रकुमार जन
शास्त्री बी ए

❖
❖
❖

सर्वाधिकार सुरक्षित

स्थापनाब्द

कार्तिक कृष्ण अमावस्या

वीर निर्वाण स २४६८

वि स २२६

ई० सं० १९७२

प्रकाशन कार्यालय

दि० जैन त्रिलोक शोध संस्थान

हस्तिनापुर (मेरठ) U P

मुद्रक—एस नारायण एण्ड संस प्रिन्टिंग प्रेस ७११७/१८ पहाडी धीरज दिल्ली ६

चारित्र चक्रवर्ती १०८ आचार्य श्री ज्ञानिसागरजी महाराज



जन्म- क्षलक दाक्ष - एलक दाक्ष मुन दाक्षा -
 भाजग्राम वागनावा(रा) गो सि ना जा य नाव(मन)
 (काहापुर महाराष्ट्र) वि १ १ वि स १ २ वि १ १९७६
 वि स १९ ६ आ ६ ५ जे १ १ पागुत गु १३

क्षलक एव मुनि दीता गुरु - मुनि सि माग जी

आचार्यपद - आश्विन शुक्ल ११ वि १ १ १ - गमडाती (महाराष्ट्र)

स्वगवास - भादवा शु वि स २ १ - रानगि । सिद्धक्षत्र

अनुक्रम दर्पण

	पृ० नं०
मगलाचरण	१
मगलाचरण का महत्व और ग्रन्थकर्ता का उद्देश्य	५
आप्त की परीक्षा—	
बिभूतिमत्त्व हेतु का निर्दोष मानने में युक्ति	६
तटस्थ जनी द्वारा समाधान जनक उत्तर एवं कारिका का द्वितीय ग्रन्थ	६
पुनः आचाय तक द्वारा हेतु को व्यभिचारी सिद्ध करने है	१०
यहाँ कोई तटस्थ जनी विग्रहादि महोदयत्वात् हेतु को निर्दोष सिद्ध करता है	१२
पुनः आचाय हेतु को सदोष सिद्ध करते हैं	१२
आप्त परीक्षण का सारांश	१८
नियोगवाद	
यहाँ पर भावनावादी भाट्ट प्रभाकर द्वारा माय नियोगवाद के खंडन हेतु पहले उसका	
पूर्वपक्ष रखते हैं	२१
एकादश प्रकार के नियोग का क्रम से वर्णन	२२
नियोग को प्रमाण प्रमेयादि रूप मानने में दोषारोपण	२७
नियोग का सत असत आदि मानने में दोषारोपण	३५
नियोग का प्रवतक या अप्रवतक मानने में दोष	३६
नियोग फल रहित है या फलसहित	३८
प्रारंभ में जो नियोग के ११ प्रकार से ग्रन्थ किये हैं—	
उनका क्रमशः भाट्ट द्वारा खंडन किया जा रहा है	४०
नियोगवाद के खंडन का सारांश	४३
विधिवाद	
प्रभाकर नियोगवाद को मानता है जलम्सत्त्वों ने भावनावादी भाट्ट के मुक्त से उस	
विधिवाद	४७
विधि को प्रमाण रूप मानने पर उसका खंडन	४७

यहा पर भाट्ट जैनमत का आश्रय लेकर विधिवाद का खंडन करता है	५५
वेदवाक्य का अर्थ विधि—परमब्रह्म रूप है ऐसी मन्यता मे भाट्ट ने प्रश्न उठाये थे कि आपका	५८
विधि को शब्द के व्यापार आदि रूप से ४ विकल्प रूप मानने मे हानि	६०
विधि को सत् असत् आदि रूप मानने मे दोषारोपण	६१
विधि को प्रवतक स्वभाव या अप्रवतक स्वभाव मानने मे दोष	६२
विधि को फल रहित या सहित मानने मे दोषारोपण	६३
जैनमत का आश्रय लेकर भाट्ट विधिवादी पर दोषारोपण करता है	६५
पूव मे भावनावादी भाट्ट ने जसे नियोग का खंडन किया है उसी प्रकार विशेष रूप से अब विधिवाद का भी खण्डन करता है	६६
विधि को ग्रहण करने वाले वाक्य अप्रधान रूप से विधि को ग्रहण करते हैं या प्रधान रूप से ? दोनो विकल्पो का निराकरण	७५
यहा विधिवादी पुनरपि ब्रह्माद्वैतवाद का समर्थन करते है	७७
यहा भावनावादी भाट्ट पुनरपि नियोग पक्ष का आश्रय लेकर विधिवादी को दूषण देता है	७८
विधि को कहने वाले वाक्य अन्य अर्थ का निषध करते है या नही ?	
ये दो विकल्प उठाकर दोष दते है	८
यहा भावनावादी भाट्ट सौगत मत का अवलंबन लेकर विधिवाद को दूषित करते है	८२
वाक्य का अर्थ विधि ही है वहा सवत्र प्रधान है ऐसा मानने मे दोष	८३
हम आपसे प्रश्न करते है कि जो आप पर रूप का निषध करते हैं वह क्रम से करते है या मुषपत ? क्रम से है	८३
सर्वथा विधि भी प्रवृत्ति मे हेतु नही है ऐसा कहते हुये भाट्ट विधिवाद का परिहार करते हैं	८४
इस पर किसी की शका यह है कि हे स्याद्वादिन् ।	८५
विधिवाद के खंडन का सारांश	८८
भावनावाद	
यहां तक भावनावादी भाट्ट ने नियोगवादी प्रभाकर के मत का अवलंबन लेकर	
एव सौगत	९०
अर्थात् वह धात्वर्थ सन्मात्र रूप है या	९२
शब्द व्यापार रूप शब्दभावना ही नियोग है ऐसा प्रभाकर के द्वारा मानने पर भाट्ट कहता है कि	९७
संकेत ग्रहण किये हुये शब्द अर्थ का ज्ञान कराते हैं या बिना संकेत ग्रहण किये हुये शब्द	९७

अस्वस्व के समान शब्द से भी बाह्य पदार्थों का ज्ञान होता है	१ १
शब्द से कार्य का साक्षात्कार होता है या नहीं इस पर विचार	१ ३
कारकी के भेद से क्रिया में भेदाभेद का विचार	१०८
शब्दभावना रूप नियोग अथ भावना का विशेषण है इस पर विचार	११३
वेदवाक्य से यज्ञकाय में प्रवृत्त हुआ पुरुष स्वर्ग रूप फल को देखे बिना कैसे प्रवृत्त होगा ?	११६
बौद्ध भेद को काल्पनिक सिद्ध करना चाहता है किंतु भ्राष्ट्र भेद को वास्तविक मान रहा है	११८
पुनरपि बौद्ध भेद कल्पना के मानने में अनवस्था दोष देता है भ्राष्ट्र उसका परिहार करता है	११९
अवस्था को छोड़ कर अवस्थावान कोई चीज नहीं है ऐसी बौद्ध की मान्यता पर भ्राष्ट्र के द्वारा समाधान	१२१
करोति क्रिया सामान्य रूप है और यजनपचनादि क्रियाय विशेष रूप हैं इनमें	१२३
जनमत का आश्रय लेकर भ्राष्ट्र उत्तर देता है	१२४
बौद्ध के द्वारा आरोपित सशय दोष का भ्राष्ट्र के द्वारा निराकरण किया जाता है	१२७
सशय के लक्षण का विचार	१२८
भेद और अभेद को विवक्षा मानने रूप बौद्ध की मान्यता का निराकरण	१३५
बुद्धि के बिना पदार्थ में भेद की व्यवस्था नहीं हो सकती है इस बौद्ध की मान्यता का निराकरण किया जाता है	१३६
स्पष्टता और अस्पष्टता ज्ञान के घन हैं पदार्थ के नहीं । एवं स्पष्ट ज्ञान के समान अस्पष्ट ज्ञान भी प्रमाण है	१३९
अब यहाँ से जनाचार्य भावनावादी भ्राष्ट्र का खंडन करते हैं	१४३
शब्द से शब्द के व्यापार को अभिन्न मानने में दोष	१४३
शब्द से शब्द के व्यापार को भिन्न मानने में दोष	१४६
भ्राष्ट्र शब्द से उसके व्यापार को भिन्न और अभिन्न दोनों रूप मानता है उस पर	१४६
भ्राष्ट्र कहता है कि आप जनो के द्वारा ज्ञान भी अपने व्यापार से भिन्न है या अभिन्न या	१४७
भ्राष्ट्र के द्वारा दिये गये दोषों का जनाचार्य निराकरण करते हैं	१४९
शब्द भावना का निराकरण करके अब यहाँ से आचार्य अर्थभावना का निराकरण करते हैं	१५१
भ्राष्ट्र ने करोति क्रिया को सामान्य मान कर उसे ही वेदवाक्य का अर्थ माना है उस पर	१५२
निष्क्रिय वस्तु में भी भवति क्रिया का अर्थ देखा जाता है अतः वह क्रियास्वभाव नहीं है ऐसी	१५३

करासि क्रिया का अर्थ सामा य और नित्य है ऐसा भाट्ट के द्वारा कहने पर जनाचार्य उसका निराकरण करते हैं	१४५
करोति क्रिया एक है ऐसा भाट्ट कहता है उसका परिहार	१४६
करोति सामा य निरश है ऐसा भाट्ट का कहना है उसका जनाचार्य परिहार करते हैं	१४७
वह सामा य सबगत है ऐसा कहने पर जनाचार्य दूषण दिखलाते हैं	१४७
भावनावाद के खडन का सारांश	१६६
वेद की अप्रमाणता	
जनाचार्य वेद को अपौरुषेय एवं प्रमाण मानने का खडन करते हैं	१६८
कोई भी वेद वाक्य स्वयं अपने अर्थ का प्रतिपादन नहीं करने हैं । अतः वेद की प्रमाणता सिद्ध नहीं होती है	१७४
वेद की प्रमाणता के खडन का सारांश	१७६
चार्वाक मत खडन	
चार्वाक सबज्ञ के अभाव को सिद्ध करना चाहता है उसका निराकरण	१७६
चार्वाक कहता है कि हमारे बृहस्पति का प्रत्यक्ष स्व और पृथ्वी आदि तत्त्वों को बतलाता है अतः	१८१
चार्वाक कहता है कि हम लोगो के द्वारा मा य अनुमान को लेकर उससे सबज्ञ को और प्रत्यक्ष के चार्वाक इन्द्रिय प्रत्यक्ष से सभी जगह सबज्ञ का अभाव कैसे करेगा ? इस पर विचार किया जाता है	१८४
चार्वाक मत के खडन का सारांश	१८७
शून्यवाद	
तत्त्वोपप्लववादी का खडन	१८८
तत्त्वोपप्लववादी जनादिको के द्वारा मा य प्रमाण को लेकर उही के तत्त्वों का	१९
उपप्लववादी तत्त्ववादीयो को दाष दे रहे हैं	१९
अब तत्त्वोपप्लववादी आस्तिक्य वादियों के प्रमाण तत्त्व को दूषित करने की चष्टा करता है	१९२
निर्दोष कारण ज यत्वं हतु का खडन	१९२
तत्त्वोपप्लववाद	
बाधा रहितत्व हतु का खडन	२०
बाधा की अनुत्पत्ति पदार्थ के ज्ञान के अनन्तर ही ज्ञान की प्रमाणता को बतलाती है या हमेशा	२०१
एक देश में स्थित मनुष्य के ज्ञान में बाधा का अनुत्पत्ति प्रमाणता का हतु है या सबज्ञ	२०२

किसी को बाधा का उत्पन्न न होना ज्ञान में प्रमाणता का हेतु है या नहीं को	२०३
नैयायिक प्रवृत्ति की सामर्थ्य में ज्ञान की प्रमाणता मानते हैं उनका खंडन	२५
प्रवृत्ति शब्द का क्या अर्थ है ? इस प्रकार से तत्त्वोपप्लववादी नैयायिक से प्रश्न करता है	२७
सौगत अविश्ववादित्व होने से ज्ञान की प्रमाणता मानता है उसका खण्डन	२११
अभ्यास दशा में अविश्ववाद ज्ञान की प्रमाणता स्वतः सिद्ध है इस प्रकार से बौद्ध	
मानता है उसका निराकरण	२१२

तत्त्वोपप्लववाद का खण्डन

अब जैनाचार्य तत्त्वोपप्लववाद का खंडन करके अपने मत में माय ज्ञान की प्रमाणता को सिद्ध करते हैं	२१५
प्रमाण की प्रमाणता अभ्यास दशा में स्वतः एवं अनभ्यस्त दशा परसे है ऐसी मायता	२१६
कथंचित् नित्यानित्यात्मक आत्मा में अभ्यास अनभ्यास दोनों ही संभव हैं	२१७
अभ्यास और अनभ्यास का लक्षण	२१७
तत्त्वोपप्लववादी सशय को करके प्रमाण का प्रलय करना चाहता है उसका निराकरण	२१६
उपप्लववादी कुछ भी तत्त्व का निणय न करके पर के तत्त्वों का उपप्लव या पर के तत्त्व में सदेह कमें कर सकता है ?	२२१
अब जैनाचार्य उपप्लववादी के मत का ही उपप्लव कर रहा है	२२२
तत्त्वोपप्लववादी के खंडन का सारांश	२२४

तीर्थच्छद संप्रदाय वालों का खण्डन

सर्वज्ञ सामान्य की सिद्धि में विश्वास करने वाले मीमांसक चार्वाक और तत्त्वोपप्लववादियों	२२५
एक प्रमाण को मानने वाले कौन कौन हैं ?	२२६
अनेक प्रमाण का मानने वाले कौन कौन हैं ?	२२६

अद्वैतवादियों का खण्डन

अद्वैतवादियों का खंडन	२२८
विज्ञानाद्वैतवाद का खण्डन	२२८
चित्राद्वैतवाद	२३
शून्याद्वैतवाद	२३०
“ब्रह्माद्वैतवाद	२३१
“शब्दाद्वैतवाद	२३१

प्रत्यक्षैक प्रमाणवादी चार्वाक का खण्डन

चार्वाक का खंडन	२३३
तर्क प्रमाण की आवश्यकता	
तर्क प्रमाण के न मानने से हानि	२३५
वैयक्तिक मत में परस्पर विरोध	
परस्पर विरोध दोष का स्पष्टीकरण	२३६
ज्ञान को निरक्ष मानने में दोष	
अन्य सिद्धांतों में स्वयं को स्वयं का ज्ञान संभव नहीं है	२३६
चार्वाक आदि के मत में ज्ञान स्वसंविदित नहीं है अतः उनका यहाँ प्रमाण की व्यवस्था नहीं बनती है	२४
सर्वज्ञ का ज्ञान असाधारण है	
आवरण रहित ज्ञानवाले सर्वज्ञ के वचन आदि व्यापार असाधारण हैं साधारण नहीं है	२४१
अतः भगवान् ही सर्वज्ञ हैं अन्य कोई सर्वज्ञ नहीं हो सकता है	२४३
सर्वज्ञ भगवान् इन्द्रियज्ञान से सभी पदार्थों को जानते हैं या अतीन्द्रिय ज्ञान से ?	२४४
सर्वज्ञ भगवान् के भावेन्द्रियों के समान द्रव्येन्द्रियों का विनाश क्यों नहीं हो जाता है ?	२४५
मीमांसक द्वारा सर्वज्ञ का अभाव	
आपके सर्वज्ञ में अतीन्द्रिय ज्ञान कैसे है एवं सभी संसारी जीवों के वे प्रभु कैसे हैं ?	२४७
मीमांसक कहता है कि प्रत्यक्षादि पाँच प्रमाणों से सर्वज्ञ का अस्तित्व सिद्ध नहीं होता है अतः सर्वज्ञ नहीं है	२४७
इस भरत क्षत्र में और इस पंचम काल में सर्वज्ञ नहीं है तो न सही किंतु विदेहादि क्षत्र	२५१
यहाँ जनमत का आश्रय लेकर कोई शक करता है	२५२
इन्द्रियाँ अपने अपने विषय को ही ग्रहण करती हैं पर के विषय को नहीं अतः अतीन्द्रिय ज्ञान भी असंभव ही है	२५४
अब मीमांसकाभिमत सर्वज्ञ के अभाव के विषय में जनाचार्य मीमांसा करते हैं	२५५
सर्वज्ञ सिद्धि	२५६
मीमांसक कहता है कि अस्तित्व ग्रहण करने वाले पाँचों ही प्रमाणों से सर्वज्ञ	२५८
सर्वज्ञ को सिद्ध करने वाला प्रमाण विद्यमान	२६६

सर्वज्ञ को सिद्ध करने वाले और बाधित करने वाले दोनों ही प्रमाण पाये जाते हैं अतः	२६७
मीमांसक आत्मा को ज्ञान स्वभाव नहीं मानता है उसका उत्तर	२७
यदि आत्मा ज्ञान स्वभाव वाली है तब ससारावस्था में उसके अज्ञानादि भाव कैसे दिखते हैं ?	२७१
मोह रहित भी आत्मा तीन विप्रकृष्ट पदार्थों को नहीं जान सकता है	२७३
सर्वज्ञ भगवान का ज्ञान इन्द्रियों की सहायता से रहित अतीन्द्रिय है	२७५
सर्वज्ञ के अतीन्द्रिय ज्ञान की सिद्धि का सारांश	२७६
पूर्वोक्त तीन कारिकाओं में कथित तीन हत्यों से भगवान महान नहीं है किंतु	२८१
बौद्ध दोषों को स्वहृतक एवं सांख्य दोषों को परहृतक ही मानता है किन्तु	२८४
किसी का कहना है कि दोष या आवरण दोनों में से एक का ही अभाव कहना चाहिये किंतु	२८५
अनादिकाल से दोष आवरण निमित्तक है एवं आवरण दोष निमित्तक है दोनों	२८६
बौद्ध दोषों को ही ससार का कारण मानता है आवरण को नहीं किंतु	२८७
दोष आवरण की हानि प्रध्वसाभाव रूप है अत्यताभाव रूप नहीं है	२८८
शकाकार बद्धि की तरतमता देखकर अतिशायन हत को 'यभिचारी' कहता है किंतु	२९१
जो पदार्थ दिखते नहीं हैं उनका अभाव कमे होगा ? इस पर जनाचाय का कहना है कि	२९२
जनाचाय भस्म लोष्ठ आदि पृथ्वी को निर्जीव सिद्ध करते हैं	२९३
कमद्रव्य का प्रध्वसाभाव रूप अभाव मानने पर दोषारोपण एवं स्याद्वादी द्वारा उन दोषों	
का निराकरण	२९८
शब्द विद्यत दीपक आदि भी कथञ्चित् नित्य हैं	२९९
बुद्धि का सवथा विनाश होता है या नहीं ?	३०१
अज्ञानादि दोषों की हानि कैसे होगी ?	३०२
आत्मा के परिणाम कितने प्रकार के हैं ?	३०३
मीमांसक दोषों को जीव का स्वभाव मानता है उसका निराकरण	३०४
किसी जीव के ससार का सवथा अभाव हो जाना है जनाचाय इस बात को सिद्ध करते हैं	३०६
मिथ्यादर्शन आदि का परमप्रकृष अभाव्य जीवों में पाया जाता है	३०८
ज्ञानादि गुण आत्मा के स्वभाव हैं किंतु दोष आत्मा के स्वभाव नहीं हैं	३०९
दोष आवरण पर्वत के समान विशाल हैं	३११
सर्वज्ञ के दोषावरण के अभाव का सारांश	३१२

कम से रहित भी आत्मा अत्यंत परोक्ष पदार्थों को कैसे जानेगा ?	३१४
सूक्ष्मादि पदार्थ जैसे किसी के प्रत्यक्ष है वैसे ही अनुमेय है या अय रूप से ?	३१७
परोक्षवर्ती पदार्थों का ज्ञान कराने के लिये अनुमेयत्व हतु अमिद्ध है इस मायता का खडन	३१६
धम अधम आदि पर्याय अनित्य है क्योंकि वे पर्याय हैं इस प्रकार से जनाचाय सिद्ध करते हैं	३१९
अनुमेयत्व का अतज्ञानाधिगम्यत्व ऐसा अथ भी संभव है सूक्ष्मादि पदार्थ अनुमेय ही रहे	
प्रत्यक्षज्ञान के विषय न होव क्या बाधा है ?	३२६
अब अनुमान के अभाव को स्वीकार करने वाले चार्वाक को जनाचाय समझाते हैं	३२६
मीमांसक कहता है कि कोई भी व्यक्ति सूक्ष्मादि पदार्थों को साक्षात् करने वाला नहीं है	३२७
सर्वज्ञ का अस्तित्व सिद्ध करने में आपका हेतु सर्वज्ञ के भाव का धम है या	३२६
अब यहा मीमांसक सौगतमत का आश्रय लेकर पक्ष रखता है पुन जनाचाय	
उसका खडन करने है	३३
मीमांसक कहता है कि जनो का सर्वज्ञ धर्मी प्रसिद्ध सत्तावाला नहीं है इस पर	
जनाचाय समाधान करते हैं	३३१
धर्मी की सत्ता सर्वथा प्रसिद्ध है या कथंचित ?	३३
सूक्ष्मादि पदार्थ इन्द्रिय प्रत्यक्ष से किसी के प्रत्यक्ष है या नोइन्द्रिय प्रत्यक्ष से ?	३३५
नैयायिक कहता है कि योगज धम से अनुगृहीत इन्द्रिया परमाण आदि को भी	
देख लेती है उसका निराकरण	३३५
मानस प्रत्यक्ष से भी सूक्ष्मादि पदार्थों का ज्ञान नहीं होता है	३३८
इन्द्रिय और अनिन्द्रिय की अपक्षा स रहित सामा य प्रत्यक्ष के द्वारा ही	३३६
दोष आवरण के अभाव पूर्वक सर्वज्ञ सिद्धि	
सूक्ष्मादि पदार्थों को प्रत्यक्ष ज्ञान के द्वारा जानने वान कौन है ? अहत बुद्ध आदि या	
इससे भि न अय कोई जन ?	३४२
मीमांसक जिन प्रश्नोत्तरो के द्वारा सर्वज्ञ का अभाव सिद्ध करना चाहते हैं जनाचाय	३४३
सर्वज्ञसिद्धि का साराश	३५०
चार्वाक मत खडन	
चार्वाक के द्वारा मोक्ष एवं उसके कारण का खडन एवं जैन के द्वारा समाधान	३५१

चार्वाक मत निरास	
ससार तत्त्व पर विचार	३५३
चार्वाक के द्वारा ससार तत्त्व का खडन एव जनाचाय द्वारा उसका समाधान	३५३
वन मे अग्नि स्वयमेव उत्पन्न होती है पश्चात अग्नि पूर्वक ही अग्नि उत्पन्न होता है इस मायता पर विचार	३५६
शब्द और बिजली आदि उपादान के बिना ही उत्पन्न होते है चार्वाक की इस मान्यता पर प्रत्युत्तर	३५८
भूत चतुष्टय एव चेतन का लक्षण भिन्न भिन्न होने से ये भिन्न तत्त्व है इस पर विचार	३५९
चार्वाक मत के खडन का सारांश	३६१
ज्ञान अस्वसविदित नहीं है	
ज्ञान अस्वसविदित है इस मायता पर जनाचाय समाधान करते हैं	३६३
सुख और सुख का ज्ञान भी कथंचित् पृथक् पृथक् ही है इस पर विचार	३६४
स्वात्मा मे क्रिया का विरोध होने से ज्ञान स्वयं को नहीं जानता है इस पर विचार	३६६
भूत और चेतन का लक्षण पृथक् पृथक् ही है	३६८
उपादान का लक्षण	३६९
भिन्न लक्षणत्व हतु भिन्न भिन्न तत्त्व से व्याप्त है यह बात कमे बनेंगे ? इसका समाधान	३७०
चार्वाक मीमांसक और नैयायिक ज्ञान अस्वसविदित नहीं मानते हैं उनका खडन का सारांश	३७३
ससार के कारण भूत तत्त्वों का विचार	३७४
दूरवर्ती पदार्थ जिसके प्रत्यक्ष है वे अहत आप ही है	३७६
सांख्य द्वारा माय मोक्ष का खडन	
सांख्य द्वारा मान्य मोक्ष का खडन	३७७
चेतन के ससंग से अचेतन भी जानादि चेतन रूप से प्रतीत होते है सांख्य की इस मायता का निराकरण	३८
वैशेषिक द्वारा माय मोक्ष का खडन	
वैशेषिक द्वारा माय मोक्ष का खडन	३८२
चित्रज्ञान एक रूप है या अनेक रूप ? इस पर विचार	३८३

मुक्ति में क्षयोपशमिक ज्ञान सुख आदि का अभाव है न कि धनत सुखादिको का अभाव	३८७
वेदांती के द्वारा मान्य मुक्ति का खडन	३९०
बौद्ध द्वारा मान्य मोक्ष का खडन	
सौगत द्वारा अभिमत मोक्ष का खडन	३९२
सांख्यादि अन्य मतावलंबियों के द्वारा मान्य मोक्ष के कारण तत्त्व भी बाधित हो हैं	३९२
सांख्यादि द्वारा मान्य मोक्ष का खडन	
सांख्यादि के द्वारा मान्य संसार मोक्ष के खडन का सारांश	३९३
सांख्याभिमत मोक्ष कारण खडन	
सांख्य द्वारा मान्य मोक्ष के कारण का खडन	३९५
संसार तत्त्व के न मानने वालों का निराकरण	
अन्यो के द्वारा मान्य संसार तत्त्व मवथा विरुद्ध ही है	३९६
अन्यो के द्वारा मान्य संसार कारण भी विरुद्ध है	४
सांख्य के द्वारा मान्य संसार के कारण का खडन	४
सांख्य द्वारा मान्य संसार का खडन	
सांख्याभिमत संसार मोक्ष के कारण के खडन का सारांश	४ २
अहंत की बीतरागता पर विचार	
बौद्ध शका करता है कि बीतराग भी सरागवत् चेष्टा कर सकते हैं क्योंकि	४ ३
मत्त से परीक्षित काय कारण क अनुयायी होते हैं	४ ८
अहंत ही सबज्ञ हैं	
सभी हेतु अहंत भगवान को ही सबज्ञ सिद्ध करने हैं अन्य बुद्ध आदि को नहीं	४ ९
सबज्ञ के वचन इच्छापूर्वक नहीं हैं	
इच्छा के बिना भी भगवान् के वचन निर्दोष हैं	४१०
सबज्ञ के वचन इच्छापूर्वक ही होते हैं ऐसी मान्यता मे क्या दोष है ? इसका समाधान	४११
बोलने की इच्छा भी सबज्ञ वचन मे सहकारी है इस मान्यता का निराकरण	४१४
कोई कहता है कि दोषों का समुदाय ही सबज्ञ के बोलने में हेतु है	४१५
भगवान् का अनेकात शासन प्रसिद्ध प्रमाण से बाधित नहीं होता है	४१८

तर्क ज्ञान प्रमाण है

जैनमत में तर्क ज्ञान प्रमाण है और वह व्यवसायात्मक ही है

४२०

निर्विकल्प दर्शन अप्रमाण है

बौद्ध के द्वारा मान्य निर्विकल्प दर्शन भी प्रामाणिक नहीं है जैसे कि सनिकष प्रमाण नहीं है

सन्निकर्ष के समान निर्विकल्प दर्शन भी प्रमाण नहीं है इस बात का सिद्ध करके अब

४२४

एकांतवादियों के मत में अनुमान प्रमाण भी सिद्ध नहीं होता है। अतः वे अनेकांत में

४२५

नवनीत

४२७

परिधिष्ट—

षट्कारिकातर्गताष्टशती

४३१

उद्धत श्लोक

४३७

पारिभाषिक शब्दों के अर्थ

४४१

प्रशस्ति

४४७



प्रस्तावना

नमः श्री स्याद्वाद विद्यापतये

यायशास्त्र प्रमाणभूत शास्त्र है इतना ही नहीं इतर सिद्धांत व्याकरण साहित्य चरणानुयोग करणानुयोग प्रथमानुयोग आदि ग्रन्थों में प्रामाणिकता को सिद्ध करने के लिए साधन हैं। द्वादशांग वाणी में दृष्टिवाद नामक जो अन्तिम अंग है उससे प्रसृत यह यायशास्त्र है। यायशास्त्र के द्वारा सिद्धांत समर्थित विषया को कसोटी में कसकर सिद्ध किया जाता है। सिद्धांत प्रतिपादित तत्त्वों में प्रामाणिकता किस प्रकार है इसे याय शास्त्र प्रतिपादन करता है। वस्तु का सर्वांश स सर्वांग से यथाथ दर्शन यायशास्त्र के द्वारा होता है। यायशास्त्र की आधार शिला स्याद्वाद या अनंकात है तो प्रमाण व नय उसके दा पक्ष है। नय प्रमाणरूपी पक्षा का धारण कर स्याद्वाद यथच्छ सवत्र जल स्थल आकाश में भ्रमण कर सकता है। उसे कोई भी किसी भी क्षत्र में रोकने के लिए समर्थ नहीं है। उसकी गति निर्बाध है उसकी गति आतंक रहित वेगवती है। उसमें उपरोध करने वाली कार्य शक्ति ससार में नहीं है।

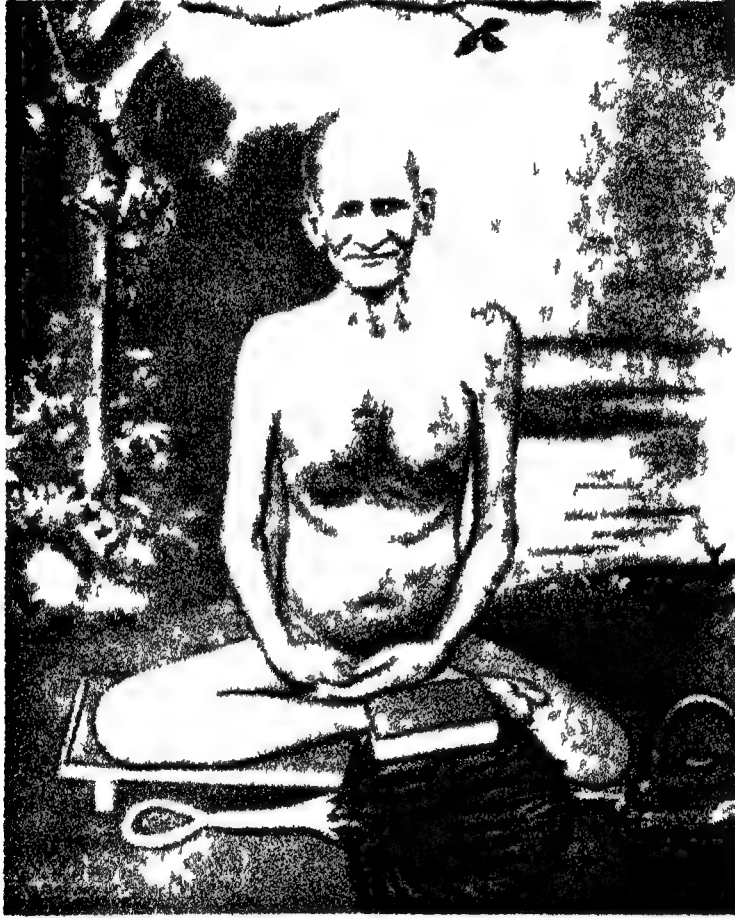
ससार में युक्ति प्रयुक्त करने की योग्यता वाले हर विषय का विवादास्पद बना सकते हैं। उसे उस कथन को एव युक्ति का तक की कसोटी में कसकर दखना होगा कि वह सम्यक है या मिथ्या है? युक्ति और शास्त्र स अविरोध जो वचन है वह सम्यक तक है। तक में तक भी हाता है कुतक भी होता है। परन्तु सुतक ग्राह्य है उपादेय है परन्तु कुतक त्याज्य है निषध्य है सुतक या तक के द्वारा द्रव्य की प्रतिष्ठा हांती है द्रव्य में द्रव्यत्व की सिद्धि गुण में गुणत्व की सिद्धि पर्याय में उत्पाद यय की सिद्धि आदि सभी तक पूर्ण दृष्टि से होता है अनुदिन के बोलने वाले वचनों में भी याय का पुट लगना चाहिये अ याय पूर्ण वचनों से विवाद कलह सघष उत्पन्न होते हैं। इसलिए युक्ति शास्त्र से अविरोध वचनों से पूर्ण याय पथ से चलने को ही बोलने के लिए मनुष्य को सीखना चाहिये। भगवान समतभद्र ने अहत्परमेश्वर भगवान महावीर की स्तुति करते हुए आप्तमीमांसा में लिखा है कि—

स त्वमेवासि निर्दोषो युक्तिशास्त्राविरोधिवाक ।

अविरोधो यद्विष्ट ते प्रसिद्धन न बायध्त ॥

हे भगवन् ! आप ही युक्ति और आगम के अविरोधी वचन को बोलते हैं अतएव निर्दोष हैं। आपके बोलने चलने में जो अविरोध है वह प्रत्यक्षादि प्रमाणों से बाधित नहीं है अर्थात् स्पष्टतया

परम पूज्य १ ँ आचार्य श्री वीरसागर जी महाराज



जन्म	मुनि दीक्षा	स्वगवास
वीरगाव (महाराष्ट्र)	वि. स. १९	खानिगा जयपुर
वि. स. १९३३	आर्चन श्रुतता १९	वि. स. १४
आषाढ शुक्ल पूर्णिमा	समझाता (सांगली माराट्ट)	आर्चन कृष्णा
क्षल्लक गलक गव मुनि शिष्य— वा. च. १ ँ आचार्य श्री गान्धिमाराजी महाराज		

आदर्शरूप से दिखता है आप जसा बोलते हैं वसा ही बनते हैं आपको यह इष्ट है जो ज्ञान प्रत्यक्षादि प्रमाणों से बाधित नहीं है वही न्यायशास्त्र के लिए सम्मत है उसी से पदार्थ का निर्दोष ज्ञान होता है।

इसलिए सिद्धांत शिरोमणि श्री उमास्वामी ने तत्त्वाथ सूत्र में स्पष्ट प्रतिपादन किया है कि प्रमाणनयरधिगम प्रमाण व नयो से तत्त्व का ज्ञान होता है अर्थात् पदार्थों का निर्दोष ज्ञान होता है इस परिपाटी को सिखाने वाला न्यायशास्त्र है इस सरणि को छोड़कर हम पदार्थों के ज्ञान को ही प्राप्त नहीं कर सकते हैं। हमारे ज्ञान में प्रमाण की सत्ता रहेगी या नयविवक्षा रहेगी या नयाश रहेगा। इसके बिना हम पदार्थों का चतुमुखी ज्ञान नहीं कर सकते हैं। पदार्थों का चतुमुखी ज्ञान ही निर्दोष ज्ञान है अविकृत ज्ञान है।

इसलिए आगम सिद्धांत की सिद्धि के लिए लोक व्यवहार की प्रसिद्धि के लिए स्वमत स्थापन परमत खंडन कर वस्तु तत्त्व की सिद्धि के लिए न्यायशास्त्रों के अध्ययन की आवश्यकता है। इसलिए जनाचार्यों ने इस विषय के भी ग्रंथों का निर्माण कर भगवान् अहत्परमेश्वर के द्वारा प्रतिपादित तत्त्व विवेचन को निर्दोष सिद्ध किया है। इन सब कार्यों को करते हुए उन्होंने क ही स्याद्वाद साधन का उपयोग किया है। स्याद्वाद या अनेकात के रूप में सब पदार्थ व्यवस्थित हैं अतएव उनका ज्ञान भी स्याद्वाद या अनेकात से ही ठीक तरह से हो सकता है। स्याद्वाद के बिना हम पदार्थों के ज्ञान से वंचित रह जाते हैं पदार्थों के ज्ञान में गड़बड़ी होती है हम सशय कल्नोल में गोता खाते हैं। इसलिए वस्तु तत्त्व की निर्दोष सिद्धि के लिए स्याद्वाद का ही अवलंबन करना चाहिये।

भगवान् महावीर की स्तुति करते हुए महर्षि समतभद्र ने स्पष्ट कहा है कि—

अनवद्य स्याद्वाद तव दष्टेष्टाविरोधत स्याद्वाद ।

इतरो न स्याद्वाद सद्विषयविरोधान्मुनीश्वरास्याद्वाद ॥

(स्वयंभूस्तोत्र) १३

जिस स्याद्वाद से पदार्थों की ठीक स्थिति का ज्ञान होता है उसके सबंध में आचार्य कहते हैं कि हे भगवन ! आपका स्याद्वाद निर्दोष है क्योंकि वह प्रत्यक्ष परोक्ष प्रमाणों से अबाधित है अतएव स्याद्वाद है। प्रत्यक्ष अनुमान स्मृति तक आदि कोई भी प्रमाण इसे बाधित करने के लिए समर्थ नहीं है। दूसरे जो एकातवाद हैं उन्हें स्याद्वाद नहीं कह सकते हैं उनमें स्यात का प्रयोग नहीं हो सकता है। इसके अलावा उसमें प्रत्यक्षादि प्रमाणों से बाधा भी उत्पन्न होती है। अतः वह स्याद्वाद भी नहीं है। अस्योद्वाद है।

इसलिए न्याय शास्त्रों के निरूपण में मूलाधार स्याद्वाद है। उसके आधार से तत्त्व की वस्तुनिष्ठ प्रतिष्ठा हो जाती है।

तत्त्वों को निर्दोष सिद्धि करते हुए हित प्राप्ति एवं अहित परिहार के लिए न्यायशास्त्रों का अध्ययन आवश्यक है। इसी के लिए ही जैनाचार्यों ने न्याय ग्रंथों की रचना की है।

इस सम्बन्ध में विचार करने पर यायशास्त्र की परम्परा का उद्योत करने वाले निम्नलिखित आचार्य अवश्य उल्लेखनीय प्रतीत होते हैं।

परम तार्किक श्री अकलकदेव विद्यानदि माणिक्यनदि प्रभाचन्द्र धर्मभूषण वादिराज सूरि आदि का नाम बहुत गौरव के साथ इस विधा में लिया जा सकता है इन आचार्यों ने अपने अगाध पाण्डित्य के द्वारा जैन सिद्धांत की समीचीनता का दर्शन युक्ति और आगम के अविरोधी वचन के द्वारा एवं अपने तक कौशल्य के द्वारा कराया यही कारण है कि आज जनदर्शन निर्दोष रूप से और पूर्वापर अविरोध रूप से व्यवस्थित है।

अष्टसहस्री एक महान यायग्रन्थ

अष्टसहस्री एक महान् तार्किक ग्रन्थ है। इसका मूलाधार देवागम स्तोत्र है। स्वामी समत भद्राचार्य के द्वारा विरचित गंधहस्ति महाभाष्य का यह देवागम स्तोत्र मंगलाचरण कहलाता है। गंध हस्ति महाभाष्य के सम्बन्ध में अन्य ग्रन्थों में उक्त च कहते हुए उद्धरण मिलता है इसलिए स्वामी समन्तभद्राचार्य के द्वारा तत्त्वाय सूत्र के ऊपर एक महान भाष्य ग्रन्थ की रचना की गई है यह स्पष्ट है देवागम उसी का यदि मंगलाचरण है तो निस्संदेह वह ग्रन्थ भी विद्यानदि के श्लोक वार्तिकालकार के समान ही महान तार्किक ग्रन्थ होगा इसे सहज अनुमान कर सकते हैं। आचार्य श्री ने मंगलाचरण की रचना में भी इतनी तक पूण दृष्टि रखी है तो मूलग्रन्थ में न मालम कितना रहस्य भरा होगा। जिस ग्रन्थ के मंगलाचरण पर अकलक देव अष्टसती भाष्य की रचना कर सकते हैं और महर्षि विद्यानदि अष्टसहस्री की रचना करते हैं तो समझना चाहिए कि वह ग्रन्थ सामान्य नहीं हो सकता है परन्तु हमारा दुर्भाग्य है कि आज वह अनुपलब्ध है।

समस्तभद्र की अनुपम कृति

महर्षि समस्तभद्र की यह अनुपम कृति है इसे देवागम स्तोत्र इसलिए कहते हैं कि इसका प्रारम्भ देवागम पद से होता है जिस प्रकार गत्तामर कल्याणमन्दिर आदि स्तोत्र उन्हीं पदों से प्रारम्भ होने के कारण उस नाम से कहे जाते हैं इसी प्रकार यह भी देवागम स्तोत्र कहलाता है। नहीं तो इसे आप्त मीमांसा के नाम से भी कहते हैं। आप्त किस प्रकार होना चाहिए? आप्त में किन गुणों की आवश्यकता है? इस बात की सुन्दर भीमांसा इस ग्रन्थ में की गई है अतः इसका नाम 'आप्तमीमांसा' साधक है।

'आप्तमीमांसा समस्तभद्र' की एक अर्थगर्भित वृहत् कृति है उस पर लक्ष्मण दृष्टि से अकलक देव ने अष्टशती नामक ग्रंथ लिखी है यह ग्रन्थ आठ सौ श्लोक प्रमाण है अतः इसका नाम अष्टशती रखा गया है अकलक देव ने यह जो ग्रंथ लिखा वह गम्भीर तक पूर्ण एवं अर्थगर्भित है अनेक स्थानों में विषय व्याख्या न होने के कारण ग्रन्थ सांभोय को विद्वान् भी समझने में असमर्थ रहे इसीलिए तार्किक ब्रह्मसम्पत् विद्यानन्दि स्वामी ने अष्टसहस्री नामक आठ हजार श्लोक परिमित ग्रन्थ की रचना कर अनेक गतियों को स्वर शली से सुलभाया है। कनिसे कठिन विषयों को सरल बनाकर जिज्ञासु हृदयों को आकर्षित ही नहीं आह्लादित भी किया है। इस देवागम पर वसुनन्दि सिद्धातदेव के द्वारा विरचित देवागम अति नामक ग्रंथ भी है जो कि श्लोकों का अर्थमात्र सूचित करता है। इससे स्तोत्र के अर्थ को समझने में कोई बाधा नहीं है यद्यपि अकलक या विद्यानन्दी के समान गम्भीर तक पूर्ण भाषा से ग्रंथ की रचना नहीं है तथापि अपने स्थान में उसका महत्त्व है इसमें कोई संदेह नहीं है।

अकलक ग्रंथ की महत्ता

यह विद्यानन्दि कृत अष्टसहस्री सचमुच में देवागम का विशेष अलंकार है अतः इसे देवागमालंकार के नाम से भी कहते हैं अथवा अकलकदेवकृत आप्तमीमांसा को सामने रखकर यह व्याख्यान रूप अलंकार किया गया है इस दृष्टि से इसे आप्तमीमांसालंकार भी कह सकते हैं। इसका प्रसिद्ध नाम अष्टसहस्री है। शायद इसलिए कि यह आठ हजार श्लोक प्रमाण है। अष्टसहस्री में विद्यानन्दि स्वामी ने भी इस ग्रंथ को अष्टसहस्री के नाम से यत्र तत्र उल्लेख किया है।

ग्रंथ की शली अनूठी है। जनेतर तक ग्रंथों का सूक्ष्म तलस्पर्शी ज्ञान होने के कारण उसके तर्कों को पूर्व पक्ष में रखकर ग्रंथ में अकारण युक्तियों के द्वारा उत्तर दिया गया है। ग्रंथकार ने कुमारिल भट्ट प्रज्ञाकर धर्मकीर्ति आदि मीमांसक बौद्ध सिद्धांतों का जिस तक के साथ खंडन किया है वह अजोड है।

कुमारिल भट्ट ने अपने मीमांसा श्लोकवार्तिक में सर्वज्ञ के अभाव को सिद्ध करते हुए लिखा है कि—

सुगतो यदि सर्वज्ञ कपिलो नेति का प्रमा ।

तावभी यदि सर्वज्ञो मतभेद कथं तयो ॥

यदि सुगत सर्वज्ञ है तो कपिल सर्वज्ञ क्यों नहीं है। उसके निषेध में प्रमाण क्या है? यदि वे दोनों सर्वज्ञ हैं तो उनमें मतभेद क्यों? मतभेद होने के कारण निश्चय से दोनों सर्वज्ञ नहीं हैं यह स्पष्ट है।

अष्टसहस्री को लिखते समय वह मीमांसाश्लोकवार्तिक ग्रंथकारके सामने था इसलिए उन्होंने भावना विधि व नियोग को वाक्यार्थ निषेध करने में उसी युक्ति का प्रयोग कर खंडन किया है।

अथवा यदि वाक्यार्थों निर्दोशों नेति का प्रमा साधुभी यदि वाक्यार्थों हतो भट्टप्रभाकरौ ।

कार्येण बोधना ज्ञान स्वस्ये किन्म तत्प्रमा इवोद्भेदततो नष्टो भट्टबोद्धवादिनी ॥

यदि भावना श्रुति वाक्य का अर्थ है तो नियोग नहीं है इसमें क्या प्रमाण है यदि दोनों ही श्रुति वाक्य के अर्थ हैं तो भट्ट व प्रभाकर का सिद्धांत नष्ट होता है । इसी प्रकार नियोग श्रुतिवाक्य का अर्थ है तो विधि क्यों नहीं है ? इसमें प्रमाण क्या है ? यदि दोनों अतिवाक्य के अर्थ हैं तो भट्ट व वेदातो दोनों का सिद्धांत खंडित हो जाता है ।

अष्टसहस्री में स्थान स्थान पर इसी प्रकार की तकणा शैली के द्वारा स्वमत सिद्धांत का मडन किया गया है । भाषा सौष्ठव सरलता युक्तियुक्त कथन गभीर शली कोमल प्रहार आदि बातों का विचार करने पर समग्र पायससार में इसकी बराबरी करने वाला अन्य ग्रंथ नहीं है यह कहे तो अत्युक्ति नहीं होगी ।

अष्टसहस्री की तकणा शैली अद्वितीय है । खडन मडन पद्धति मनोहारिणी है । सूक्ष्मतल स्पर्शी सिद्धांत का निरूपण है । विद्वत्संसार को चकित करने वाली मीमांसा है ।

स्वयं अष्टसहस्री में ग्रंथकार ने ग्रंथ के सबंध में स्पष्ट किया है कि —

स्फुटमकलकपदं वा प्रकटयति परिचेतसामसमम् ।

वर्षितसमन्तभद्रं साष्टसहस्री सदा जयतु ॥

अर्थात् अकलक के अत्यंत दगम्य पदों का जो स्पष्टीकरण करती है समतभद्र की दिशाओं को जो प्रदर्शन करती है वह अष्टसहस्री सदा जयवत रहे ।

इससे स्पष्ट है कि ग्रंथ में स्थान स्थान पर समतभद्र के अभिप्रायानुसार अकलक की अष्टशती के स्पष्ट आशय को व्यक्त किया है । अष्टशती में यह अष्टसहस्री इतनी अनुप्रविष्ट हुई है कि अष्टशती की अनेक पक्तियाँ अष्टसहस्री में उपलब्ध होती हैं एवं उनकी विशद व्याख्या इस ग्रंथ में की गई है । इसकी शली अत्यंत गभीर व प्रसन्न है गभीर इसलिए की वह गूढ़ है प्रसन्न इसलिए कि स्वयं व दूसरों के लिए खदजनक नहीं है । सम्य मृद मधुर सतुलनात्मक शब्दों से यह ग्रंथित है । इसलिए ग्रंथ में एक स्थान पर कहा गया है कि —

जीयावष्टसहस्री देवागमसंगताथमकलकम् ।

गमयन्ती सनयत प्रसन्नगभीरपदपदवी ॥

देवागम स्तोत्र में समतभद्र ने जिस स्याद्वाद का प्रतिपादन किया है जिसे अकलक देव ने समर्थन किया है जिसमें प्रसन्न गभीर पदों का प्रयोग हुआ है ऐसी आप्तमीमांसाश्रुति अष्टसहस्री सदा जयवत

रहे। बहू आचार्य के द्वारा की गई स्वप्रशंसा नहीं है अपितु वस्तु स्थिति का परिचायक है। देवागम की दिशा को प्रतिपादन करने वाला इसकी तुलना करने वाला ग्रंथ ग्रंथ नहीं है।

इस ग्रंथ में सक्षय विपर्यय वैयधिकरण्य व्यक्तिकर आदि दोषों का उद्भावन कर पूर्व पक्ष में परमत का भंडन कर खंडन किया गया है एवं स्वमत का भंडन किया गया है। सर्वज्ञ अभाव आदियों को करारा उत्तर देते हुए निर्दोष सबज्ञ की सिद्धि करते हुए आचार्य ने मनोरम शली से ग्रंथ को प्रवाहित किया है। निस्संदेह कहा जा सकता है कि अष्टसहस्री का प्रमेय अन्यत्र दलभ है। सिद्धांत पक्ष का समर्थ समर्थन है। इस ग्रंथ के अध्ययन से अनेक विषयों का परिज्ञान हो जाता है। कतिपय विषयों में बहू निष्णात विद्वान् बन जाता है। इस गौरव मय व्याख्यान के सबब में स्वयं ग्रंथकार ने वणन किया है कि—

श्रोतव्याष्टसहस्री श्रुत किमप्य सहस्रसंख्यान ।

विज्ञायेत यथैव स्वसमयपरसमयसद्भाव ॥

हजार शास्त्रों के सुनने से क्या लाभ है ? केवल एक अष्टसहस्री के सुनने से ही सब इष्टार्थ की सिद्धि हो सकती है जिसके सुनने से स्वसमय क्या है पर समय क्या है इसका अन्यून बोध हो जाता है। यह इस ग्रंथ का विषय है।

इस ग्रंथ के कर्ता महर्षि विद्यानदि

इस ग्रंथ की रचना महर्षि विद्यानदि ने की है। विद्यानदि यतिपति के ऐतिह्य का पता लगाने पर ज्ञात होता है कि आप बौद्ध ब्राह्मण कुल में उत्पन्न होने पर जैनमाग के अकाट्य तक व सयुक्तिक कथन से आकर्षित होकर इस पवित्र धर्म में आये एवं अपनी विद्वत्ता व तर्कणा शक्ति का सदुपयोग किया। उन्होंने अपनी विद्वत्ता के द्वारा अनेक ग्रंथों की रचना कर जन-याय ससार की श्री वृद्धि की है।

उनके द्वारा विरचित ग्रंथ संपत्ति का उल्लेख यहां पर करना अप्रस्तुत नहीं होगा।

(१) विद्यानंद महोदय (२) तत्त्वार्थ श्लोकवार्तिक (३) अष्टसहस्री (४) युक्त्यनुशासनालंकार (५) आप्त परीक्षा (६) प्रमाण परीक्षा (७) पत्र परीक्षा (८) सत्यशासन परीक्षा (९) श्रीपुर पार्श्वनाथ स्तोत्र इस प्रकार ९ ग्रंथों की रचना का उल्लेख मिलता है इन ग्रंथों का संक्षिप्त परिचय यों कराया जाता है।

(१) विद्यानंद महोदय—यह विद्यानदि आचार्य के द्वारा विरचित शायद प्रथम रचना है क्योंकि उत्तरवर्ती ग्रंथों में इसका प्रायः उल्लेख आता है इतना ही नहीं विस्तार से देखना हो तो विद्यानंद महोदय में देखो ऐसी सूचना भी इनमें पायी जाती है। परन्तु दुर्भाग्य से आज यह ग्रंथ अनुपलब्ध है। महर्षि विद्यानदि के बाद करीब पांच सौ वर्षों तक यह ग्रंथ उपलब्ध रहा तत्कालीन आचार्यों ने अपने ग्रंथों में इस ग्रंथ का उद्धरण दिया है।

तत्त्वार्थश्लोकवार्तिक—उमास्वामी विरचित तत्त्वार्थ सूत्र पर श्लोक व वार्तिक का बहुद्भाष्य है। यह निश्चित कहा जा सकता है कि तत्त्वार्थ सूत्र पर जो भाष्य उपलब्ध भाष्य है उनमें सबसे अधिक विद्वत्पूर्ण है। तत्त्वार्थ सूत्र ही एक ऐसा ग्रन्थ रत्न है जिस पर पूज्यपाद अकलक भास्करनदी श्रुत सागर आदि अनेक विद्वानों ने भाष्य की रचना की है। कुमारिल भट्ट के मीमांसा श्लोकवार्तिक का यह बेजोड़ जवाब है यह विद्यानदि यतिपति की अद्वितीय रचना व न्यायशास्त्र की शोभा को बढ़ाने वाली है।

अष्टसहस्री—प्रकृत ग्रन्थ है। यह समतभद्र के देवागम स्तोत्र पर अकलक देव के द्वारा विरचित प्राप्त मीमांसा पर टीकाकृत भाष्य है। इस ग्रन्थ में आचार्य ने अकलक ग्रन्थ की दुरुद्ध गुत्थियों को अच्छी तरह लीलामात्र से सुलभाया है। पाठको को उसके अध्ययन से सहज ज्ञात हो जावेगा।

युक्त्यनुशासनालंकार—आचार्य समतभद्र के द्वारा विरचित तत्कृष्ण स्तोत्र ग्रन्थ की यह टीका ग्रन्थ है। महर्षि विद्यानदि ने अपनी ही शली से इसमें युक्ति प्रयुक्तियों स भगवत की उपासना की है।

प्राप्त परीक्षा—इस ग्रन्थ में महर्षि विद्यान द ने—

मोक्षमागस्य नेतार भेसार कमभूभताम् ।

ज्ञातार बिड्वतत्त्वानां बदे तदगुणलब्धये ॥

इस श्लोक को आधार बनाकर अत्यन्त सरल व सुबोध शैली से प्राप्त की परीक्षा की है। वस्तुतः अर्हन्त ही निर्दोष सर्वज्ञ प्राप्त हो सकते हैं इस बात की सुन्दर सिद्धि आचार्य देव ने इस ग्रन्थ में की है। इसके साथ स्वोपज्ञ टीका होने से ग्रन्थ के हृद्य को समझने में बड़ी सहूलियत हो गई है।

प्रमाण परीक्षा—इस ग्रन्थ में इतर दशना के द्वारा प्रतिपादित प्रमाणों के सम्बन्ध में विवेचन करते हुए जैनमत सम्मत प्रमाण के स्वरूप में विशद विवेचन किया गया है। प्रमाणपरीक्षा नाम साधक है।

पत्र परीक्षा—यह विद्यानदि के द्वारा विरचित गद्य पद्यमय रचना है इसमें साध्य के लिए उपयुक्त अनुमान प्रमाण के सम्बन्ध में विवेचन करते हुए स्वमत की स्थापना एवं परमत का निराकरण किया गया है। शायद विद्यानदि को जैनधर्म की निर्दोषता को व्यक्त करने की अत्यन्त आसक्ति ही उत्पन्न हो गई थी।

सत्यवाचन परीक्षा—यह ग्रन्थ अपूर्ण उपलब्ध होता है प्रकाशित भी है इसमें पुरुषाद्वय आदि १२ इतर शासनो की परीक्षा करने का सकल्प आचार्य ने व्यक्त किया है परन्तु ६ की ही मीमांसा की गई है, शायद आचार्य की यह अंतिम कृति है बीच में ही आयु का अन्त हो गया हो इसे पूर्ण न सके हो अनेकान्त शासन की परीक्षा का प्रकरण इस ग्रन्थ में अनुपलब्ध है शायद इस प्रकरण को तार्किक विद्यानदि की लेखनी से हम अत्यधिक सम्पन्न स्थिति में देख सकते थे परन्तु दुर्भाग्य है।

श्रीगुरु पार्श्वनाथ स्तोत्र—यह श्रीगुरु सिरपुरभर्तृरक्षा पार्श्वनाथ का नामांतर है। अथवा उसी का अपभ्रंश होकर सिरपुर हो गया है। इस-सातिशय पार्श्वनाथ जिनबिंब की तकपूण शैली से इस स्तोत्र में स्तुति की गई है यद्यपि यह स्तोत्र अत्यन्त लघुकाय है तथापि अथर्गभित है महत्त्वपूर्ण है।

इस प्रकार अनेक ग्रन्थों की रचना कर विद्यानद स्वामी ने अपनी सम्यक्त्व निष्ठा को व्यक्त किया है। वे जिनमत के निस्सीम व सुदृढ़ उपासक थे इस विषय का अनुभव उनकी पक्तियों के अध्ययन में निश्चित रूप से हो जाता है।

स्व न्यायाचार्य प भाणिकचंद जी तक रत्न कहते थे कि बनारस विद्यालय के न्यायाध्यापक न्याय विषय के प्रकांड विद्वान प अबादास जी विद्यानदि की तकणा शैली से अत्यन्त प्रभावित थे ईश्वर सृष्टिकर्तृत्व के विरोध में उन्होंने अपने ग्रन्थों में जो युक्तियों का प्रयोग किया है वह अयत्र देखने में नहीं आते शायद विद्यानद जी ईश्वर के पीछे डड लकर ही चल पड थे जिससे उनके अनेक ग्रंथों में इस विषय का अकाट्य सिद्धांत देखने को मिलता है।

स्व न्यायाचार्य प महेन्द्रकुमार जा जो हमारे सहपाठी थे उन्होंने अपने एक निबन्ध में निबद्ध किया था कि—तक ग्रन्थ के अभ्यासा विद्यानद के अतुल पांडित्य तलस्पर्शी विवेचन सूक्ष्मता तथा गहराई के साथ किये जाने वाले पदार्थों के स्पष्टीकरण एवं प्रसन्न भाषा (मदुग्धुर गभीर) में गूँथे गये युक्ति जाल से परिचित होंगे। उनके प्रमाण परीक्षा पत्र परीक्षा आप्त परीक्षा आदि प्रबन्ध अपने-अपने विषय के बेजोड निबन्ध है ये ही निबन्ध एवं विद्यानद के द्वारा विरचित अय ग्रंथ आने बने हुए समस्त दि० श्वे याय ग्रन्थ के आधारभूत है इनके विचार तथा शब्द उत्तरकालीन दि० श्वे याय ग्रन्थों पर अमिट छाप लगाये हुये हैं। यदि जन न्याय के कोषागार से विद्यानदि के ग्रंथों को अलग कर दिया जाय तो वह एकदम निष्प्रभ-सा हो जायगा।

स्व प महेन्द्रकुमार जी का कथन सचमुच में विद्यानद के ग्रन्थों पर सक्षप में अपितु वस्तु का दशक है आचार्य विद्यानदि उसी कोटि के विद्वान् थ।

स्वेतांबर संप्रदाय के माने हुए विद्वान् प्रज्ञाचक्षु प्रज्ञाविवेकी प सुखलाल जी ने एक स्थान पर लिखा है कि तत्त्वाथ श्लोक वार्तिक में (विद्यानद विरचित) जितना जसा सबल भीमासक दशन का खडग है वैसा तत्त्वाथ सूत्र की दूसरी किसी की टीका में नहीं तत्त्वाथश्लोकवार्तिक में सर्वाथ सिद्धि और राजवार्तिक में चांचत हुए कोई विषय छूटे नहीं बल्कि बहुत से स्थानों पर सर्वासिद्धि और राजवार्तिक की अपेक्षा श्लोकवार्तिक की चर्चा बढ़ जाती है कितनी ही बातों की चर्चा तो श्लोकवार्तिक में अपूर्व ही है। राजवार्तिक में दार्शनिक अभ्यास की विशालता है तो श्लोकवार्तिक में इस विशालता के साथ सूक्ष्मता का तत्त्व भरा हुआ दृष्टिगोचर हो रहा है समग्र जन बाड मय में जो थोड़ी बहुत कृतिया

महत्त्व रखती हैं उनमें की दो कृतियाँ राजवार्तिक व श्लोकवार्तिक भी हैं। 'तत्त्वार्थ सूत्र पर उपलब्ध शब्दोंपर साहित्य में से एक भी ग्रन्थ राजवार्तिक या श्लोकवार्तिक की तुलना कर सके ऐसा दिखाई नहीं देता।'

प० सुखलाल जी का यह कथन सचमुच में अथ पूरा है। एव विद्यानन्द के अद्भुत विद्वत्ता को सूचित करने के लिए पर्याप्त है।

उत्तरवर्ती ग्रन्थकर्ताओं पर प्रभाव

यह असामान्य प्रभाव उत्तरवर्ती ग्रन्थकर्ताओं पर भी निश्चित रूप से पड़ा है अनेको ने विद्यानन्द की शैली को अपनाया है तो अनेको ने विद्यानन्द के वचनों का उद्धरण किया है अनेको ने विद्यानन्द के निमित्त आचार एव वाग्विषय की प्रशंसा की है।

श्रीमद विद्यानन्द के ग्रन्थों का परिशीलन करने पर ज्ञात होता है कि वे केवल न्यायशास्त्र के ही प्रकाश पाँडित नहीं थे अपितु व्याकरण साहित्य छंद व सिद्धांत के भी निष्णात विद्वान् थे इसलिये उन्होंने अपनी विद्वत्ता द्वारा उनका समावेश अपने ग्रन्थों में किया है अत उत्तरवर्ती ग्रन्थकारों ने उनके उद्धरण को महत्त्व दिया हो तो आश्चर्य की बात नहीं है।

उत्तरवर्ती ग्रन्थकार माणिक्यनदि वादिराजसूरि प्रभाचंद्र अभयदेव वादिदेवसूरि हेमचंद्र लक्ष्म समतभद्र धर्मभूषण यशोविजय आदि विद्वानों ने अपने ग्रन्थों में विद्यानन्द के ग्रन्थों से मागदशन प्राप्त किया है। इतना ही नहीं कहीं कहीं विद्यानन्द के उद्धरणों को भी स्थान दिया है। अनेक उत्तरवर्ती ग्रन्थकारों ने विद्यानन्द के विद्या बभूव की प्रशंसा करते हुए अपने ग्रन्थों की शोभा बढ़ाई है।

न्यायविनिश्चय में ग्रन्थकार ने निम्न श्लोक के द्वारा विद्यानन्द की प्रशंसा की है।

देवस्य आसनमतीवगभीरमतत
तात्पर्यत क इह बोधधमतीवदक्ष ।
विद्वान न चेत्त सर्वगुणधनुर्निर्णयि
न दोऽनवद्यच्छरणं सदनत नीय ॥

[न्यायविनिश्चय]

भगवान् अकलक देव के गभीर वचनों की गुणियों को अगर निर्दोष चारित्र्य को धारण करने वाले विद्यानन्द न होते तो कौन समझने में समर्थ होता? सचमुच में यह विद्यानन्द का ही प्रसाद है उन्होंने अष्टसहस्री ग्रन्थ में उसका रहस्योद्घाटन किया है।

१ प० सुखलाल जी ने तत्त्वार्थ सूत्र की प्रस्तावना में यह निर्देश किया है। इसलिये विद्यानन्द की इसी विषय की कृति का इसमें विवेचन है।

बादिराजसूरि ने पार्वनाथ चरित में श्री विद्यानंद की प्रशंसा करते हुए लिखा है कि

जयसुत्र स्फुरत्तु विद्यानंदस्य विस्मय

स्पृण्वतामध्यसकारं शीघ्रिरगेषु रगति ॥

[अ १ श्लोक २८]

विद्यानंद के सरल सतेज दार्शनिक विचारों को सुनने में भी बहुत बड़ा आनंद आता है वह भी अपने शरीर में अलंकार के रूप में परिवर्तित होता है तो उसके अध्ययन व अनुभव में न मालूम कितना आनंद होता होगा।

इस प्रकार उत्तरवर्ती अनेक ग्रन्थकारों ने विद्यानंद का उल्लेख अपने ग्रंथों में गौरवपूर्वक किया है।

प्रमाण परीक्षा के प्रारंभ में मंगलाचरण के रूप में श्री जिनेश्वर की वंदना करते हुए अपने नाम का दिग्दर्शन कराते हुए विद्यानंद स्वामी ने जिनेश्वर का विशेषण उस विद्यानंद पद को किया है।

जयति निर्जिताशेषसव्यकांतनीतय ।

सत्यवाक्याधिपा शश्वद्विद्यानदा जिनेश्वरा ॥

[प्रमाणपरीक्षा मंगलाचरण]

इन उद्धरणों से विद्यानंद की महत्ता सहज समझ में आ सकती है। पत्र परीक्षा के अंत में विद्यानंद की प्रशंसा में निम्नलिखित श्लोक पाया जाता है।

जीयान्मिरस्तनिशेषसव्यकांतशासनम्

सदा श्रीवदधमानस्य विद्यानंदस्य शासनम् ॥

इसमें विद्यानंद ने अपने नाम का उल्लेख करते हुए भी भगवान् महावीर के लिए विद्यानंद विशेषण का प्रयोग किया है।

प्राप्त परीक्षा की प्रशस्ति में स्वयं विद्यानंद ने लिखा कि —

स जयतु विद्यानंदो रत्नत्रयसूरिभूषणस्सततम्

तत्त्वार्थान्वतरणं सद्गुणाय प्रकटितो येन ॥

रत्नत्रय के द्वारा विभूषित समर्थ विद्यानंद सदा जयवत रहें जिन्होंने तत्त्वार्थ सद्गुणों को तरंग का सरल उपाय प्रकट किया है। ऐसे विद्यानंद के द्वारा प्रकृत अष्टसहस्री की रचना की गई है।

आचार्य विद्यानंद की कृतियों से स्पष्ट है कि वे एक प्रतिभा संपन्न तार्किक थे उन्होंने उसी दृष्टि से अनेक ग्रन्थ रत्नों की रचना की है।

आचार्य विद्यानंद का काल

ऐसे आचार्य पुरुष का समय कौन सा था इस संबंध में तार्किक जिज्ञासुओं को जानने की इच्छा होना साहजिक है। परंतु आचार्य ने अपने किसी भी ग्रंथ में अपने समय का स्पष्ट उल्लेख नहीं किया

है। अतः उनके ग्रन्थों से हम समय निर्धारण नहीं कर सकते हैं तथापि अन्य अनेक अनुमानों से उनके समय का निर्धारण हो सकता है। इस दृष्टि से अनेक ऐतिहासिक विद्वानों के द्वारा उनके समय का अनुमान किया गया है। विद्वानों ने उन्हे करीब आठवीं शताब्दी के पूर्वार्ध में होने का निर्णय किया है। चाय ५० दरबारीखाल जी कोठिया ने आप्त परीक्षा की प्रस्तावना लिखते हुए आप्त परीक्षा के कर्ता महर्षि विद्यानन्द के समय का भी उल्लेख किया है। समय निर्धारण में उन्होंने निम्नलिखित प्रमाण उपस्थित किये हैं। वह इस प्रसंग में उपयुक्त होंगे।

(१) न्यायसूत्र पर लिखे गये वात्स्यायन के न्यायभाष्य और न्यायसूत्र तथा न्यायभाष्य पर रचे गये उद्योतकर के न्यायवार्तिक इस तीनों का तत्त्वाथ श्लोक वार्तिक आदि में सविस्तृत समालोचना की है। उद्योतकर का समय ई. सन ६ माना जाता है।

(२) तत्त्वाथ श्लोक वार्तिक और अष्टसहस्री आदि ग्रन्थों में विद्यानन्द ने प्रसिद्ध शब्दाद्वतवादी मत हरिका नाम लेकर एवं अनुल्लिख से भी उनके वाक्य प्रदीप ग्रन्थ की कारिकाओं को उद्धृत कर खंडन किया है। अतः हरिका समय करीब ६ से ६५ तक सुनिर्णीत है।

(३) जैमिनि शंकर कुमारिल भट्ट और प्रभाकर इन मीमांसक विद्वानों के सिद्धान्तों का विद्यानन्द ने अपने ग्रन्थों में निरसन किया है। कुमारिल भट्ट प्रभाकर का समय ई. सन ६२५ से ६८ तक सुनिर्णीत है।

(४) कणाद के वशेषिक सूत्र पर लिखे गये प्रशस्तपाद के प्रशस्तपादभाष्य एवं उस पर रची गई व्योम शिवाचार्य की व्योमवती टीका की आचार्य विद्यानन्द ने आप्त परीक्षा में आलोचना की है। व्योमशिवाचार्य का समय ७ वीं सदी का उत्तरार्ध माना जाता है। (अर्थात् विद्यानन्द सातवीं शती के उत्तरकालीन सिद्ध होते हैं)।

(५) धर्मकीर्ति और उनके अनुगामी प्रज्ञाकर तथा धर्मोत्तर का अष्टसहस्री में एवं प्रमाण परीक्षा में विद्यानन्द ने खंडन किया है। प्रज्ञाकर व धर्मोत्तर का आठवीं सदी का प्रारम्भिक काल माना जाता है।

(६) अष्टसहस्री में मंडनमिश्र का खंडन किया गया है। श्लोक वार्तिक में भी मंडनमिश्र के सिद्धान्तों का खंडन किया गया है। मंडन मिश्र का भी समय आठवीं सदी का प्रारम्भ माना जाता है। इसी प्रकार शंकराचार्य के प्रधान शिष्य सुरेश्वर मिश्र के ग्रन्थों का उल्लेख कर आचार्य विद्यानन्द ने खंडन किया है। सुरेश्वर मिश्र का समय भी आठवीं सदी का प्रारम्भ माना जाता है। इसके उत्तरवर्तिग्रन्थकारों के उद्धरण आचार्य विद्यानन्द के ग्रन्थों में पाये नहीं जाते हैं। इसलिए उनका समय आठवीं शताब्दी के पूर्वार्धका जो विद्वानों ने निर्णय किया है वही समुचित होता है। उनके उत्तरवर्तिग्रन्थकारों में किसी किसी ने उनकी स्तुति की है। इससे भी वे उनसे पूर्ववर्ती हुए हैं। यह सुनिश्चित विषय है।

आदित्यराज खुरि ने अपने न्याय विनिश्चय विवरण व पार्श्वनाथ चरित में विद्यानद का स्मरण किया है। न्यायविनिश्चय विवरणकार १०२५ सन् में हुए हैं।

प्रशस्त पाद भाष्य पर चार टीकायें लिखी गई हैं उनमें सिर्फ व्योमवती टीका का विद्यानद ने निरसन किया है अन्य तीन टीकाओं का निरसन नहीं किया इससे ज्ञात होता है कि विद्यानद के समय वे तीन टीकायें नहीं थीं न्याय काली के टीकाकार श्रीधर का समय १ बी सदी का माना जाता है उदयन का भी समय प्रायः वही है इससे विद्यानद उदयन व श्रीधर से पूर्ववर्ती सिद्ध होते हैं।

अष्टसहस्री की अंतिम प्रशस्ति में विद्यानद ने दो पद्य दिये हैं। उनमें दूसरा पद्य इस प्रकार है।

कष्टसहस्री सिद्धा साष्टसहस्रीयमत्र मे पुज्यात्
शश्वदभौष्टसहस्री कुमारसनोक्तिवधमानार्था ॥

इससे स्पष्ट होता है कि अकलक की अष्टशती पर कुमारसेन की कोई टिप्पणी होगी वह विद्यानद के समय अवश्य रही होगी उसको स्पष्टीकरण करने के लिए ही यह अष्टसहस्री की रचना की गई है। कुमारसेन का समय निश्चित ७८३ से पहिले है। क्योंकि हरिवंशकार जिनसेन ने अपने ग्रंथ में कुमारसेनका स्मरण किया है इसलिए कुमारसेन जिनसेन के भी पूर्ववर्ती प्रतीत होते हैं। इसलिए आचार्य विद्यानद किसी भी तरह ७ बी सदी के अंतिम भाग में नहीं हो सकते हैं अगर वे होंगे भी तो उनका वह प्रातः काल हो सकता है ग्रंथ निर्मित का काल नहीं माना जा सकता है। यह सुनिश्चित है।

आचार्य विद्यानद ने अपने श्लोक वार्तिक के अंत में श्लेष रूप में शिवमार राजा का उल्लेख किया है। इससे मालूम होता है कि उनके समय में शिवमार शासक था गंगवशी श्रीपुरुष नरेश का उत्तराधिकारी शिवमार (द्वितीय) था। जिसका समय आठवीं शती का प्रारंभ माना जाता है। यह जन धर्म का अनन्य भक्त था इसने ऋषण बेलगोला के चंद्रगिरि पर एक जिन मंदिर बनवाया था जिसका नाम शिवमारनबसदि है कन्नड में बसदिका अर्थ मंदिर है। इस बसदि के पास ही चट्टान पर शिवमारन बसदि यह लेख भी अंकित है। इसका समय करीब ८१० सन् का माना जाता है। उसके बाद इसका भतीजा सत्य वाक्य राजपट्ट पर आया उसका भी उल्लेख आचार्य विद्यानद ने किया है वह करीब ८१६ के आसपास पट्टाधिकारी हुआ था तदनंतर वर्षों उसका काय काल रहा होगा आचार्य विद्यानदि ने भी उसके राजाश्रय को वाकर अपने ग्रंथों का निर्माण निरातक के रूप में किया सत्य वाक्य को धारण करने वाले कई राजा हुए हैं सत्य शासन परोक्षा नामक ग्रंथ की रचना भी इसी सत्यवाक्य शासक के काल में ही रची गई है।

इन सब प्रमाणों से हम निष्कर्ष पर पहुंचते हैं कि आचार्य विद्यानद के ग्रंथ निर्माण का समय सन् ८०० से ८४० तक रहा होगा। उसी काल में उन्होंने अपने ग्रंथों का निर्माण किया है। अष्टसहस्री

व तत्त्वार्थ श्लोकवार्तिकालंकार उनको प्रौढ़ रचनायें हैं आधु के उत्तर काल में इनका उन्होंने रचना की होगी सत्यशासनपरीक्षा विद्यानंद की अंतिम रचना प्रतीत होती है ।

अष्टसहस्री की कष्टमय हिंदी टीका

न्यायग्रंथों की हिंदी या भाषा टीका करना सरल काम नहीं है । सिद्धान्त और काव्यों का भाषांतर सरल व सरस हो जाता है परन्तु न्याय शास्त्र की पारिभाषिक शैली का भाषानुवाद शुष्क ही नहीं कुरबिचम्य भी हो जाता है । तमसि पूज्य विदुषी आर्थिका ज्ञानमती माताजी ने इसकी टीका न्याय लोक में उपस्थित कर सचमुच में एक लोकोत्तर काय किया है इसमें कोई सन्देह नहीं है ।

पूज्य आर्थिका श्री ज्ञानमती जी साध्वीमणि हैं

अष्टसहस्रचारिणी आर्थिका ज्ञानमती जी का क्षयोपशम अलौकिक है आपने बाल्य काल से ही विरक्ति को पाकर आचार्य देशभूषणजी महाराज से कुल्लिका दीक्षा ग्रहण की तदनंतर परम पूज्य स्व० आचार्य वीर सागर महाराज से आर्थिका दीक्षा ग्रहण की सध में निरंतर अभिक्षण ज्ञानोपयोग क्रमबद्ध रूप से शब्द अलंकार व्याकरण न्याय सिद्धान्तों का अध्ययन जारी रहा केवल पठन की दृष्टि ही नहीं, ग्रन्थों के अन्तस्तल में पहुँचकर उनके सूक्ष्म मर्मको समझने के नपुण्य को उन्होंने प्राप्त किया विद्यालयों में दसो बरस रहकर क्रम बद्ध शास्त्रीय कक्षा तक अध्ययन करने वाले छात्रों में वह योग्यता प्राप्त नहीं होती है जो योग्यता ग्रंथ का सूक्ष्मतल स्पर्शी ज्ञान आर्थिका ज्ञानमतीजी को प्राप्त हो गई है । इससे यह श्रद्धा दृढीभूत होती है कि सम्यग्दर्शन के साथ सिर्फ ज्ञान ही पर्याप्त नहीं है चारित्र्य पूर्वक जो ज्ञान है उसमें विशिष्ट क्षयोपशम की प्राप्ति होती है तप की प्रखरता से ज्ञान भी निखर उठता है । इस बात के लिए आर्थिका ज्ञानमती माता जी ही निदर्शन है । बहुत दूर जाने की आवश्यकता नहीं है जिस अष्टसहस्री को कष्टसहस्री समझकर विद्यार्थी पठन से विद्वान पाठनमें उपेक्षा करते हैं उस अष्टसहस्री का बिना किसी की सहायता के स्वयं अध्ययन कर भर्ष करना भाषांतर लिखना सुबोध अनुवाद का निर्माण करना यह उनके तप-पूत प्रज्ञातिशय का ही काव्य है यह सब साधारण को साध्य नहीं है । आचार्य शातिसागर जी की परम्परा में प्राप्त ऐसी साध्वीरत्नों से जन समाज के साधु समुदाय का मुख उज्ज्वल है मस्तक ऊँचा है यह लिखने में हमें जरा भी सकोच नहीं होता है ।

टिंकैतनगर (उ प्र) सदृश छोटे से कस्बे में जन्म होने पर सर्व भारत के कोने कोने में बिहार तत्तत्प्रान्तीय भाषाओं का प्रगाढ़ परिचय साधु सन्तों के प्रतिनितात भक्ति विद्वानों के प्रति वात्सल्य मय स्नेह गुणिजनों के प्रति धर्म स्नेहयुक्त समादर यह माताजी की विशेषता है ।

कन्नड, मराठी हिंदी संस्कृत व प्राकृत ग्रन्थों में सूक्ष्मतम प्रवेस ही नहीं अपितु उन भाषाओं में काव्यरचना की योग्यता भी माताजी में है अनेक काव्यमय ग्रंथ उनकी ज्ञान गंगा से प्रवाहित हुए हैं एवं

जन्मादर को पा चुके हैं। विपुल प्रमाण में ज्ञानदान करने के कारण उनका नाम सचमुच में साधक है।

चातुर्मास में प्रायः निरन्तर अध्ययन अध्यापनादि के कारण स्वपर कल्याण के महान् कार्य में वे सलग्न होती हैं उनका चातुर्मास प्रायः सर्वत्र हुआ है कर्नाटक महाराष्ट्र मध्य प्रदेश राजस्थान एवं उत्तर प्रदेश के भव्य बगों के हृदय में उन्होंने अपनी अमिट छाप छोड़ दी है। वे सपने में जागृत अवस्था में उनका स्मरण करते रहते हैं। उनकी कृपा से कभी उच्छ्वस नहीं हो सके।

पूज्य माताजी जिस प्रकार ज्ञान की घनी हैं उसी प्रकार वे प्रवचन में भी पट हैं ज्ञानाराधना और बीज हैं गणधर बनकर द्वादशांग वाणीका विस्तार विवेचन करना और बात है सबको यह सिद्धि प्राप्त नहीं होती है। पूज्य बिदुषी आर्यिका ज्ञानमती म यह विशेषता है कि वे अपने हस्तगत ज्ञान की दूसरों के सामने करतलामलकवत् सुस्पष्ट रूप से रख सकती हैं। कठिन से कठिन विषयों को सरल बनाकर लोक के सामने रखने में आप सिद्ध हस्त हैं।

भारत की राजधानी देहली में उन्होंने भगवान् महावीर निर्वाण रजत शती वर्ष में जो त्रिलोक शोध-संस्थान सद्गुरु आवश्यक व अनिवार्य काय का जो नेतृत्व किया है वह अमिदनीय है। उस त्रिलोक शोध-संस्थान भवन का यह महान् कार्य कलश के रूप में सिद्ध होगा माताजी का काय अनुपम है। दुरुह है दुःसाध्य है सबजनोपयोगी है। केवल उनके प्रति अनन्य भक्ति होने से ही दो शब्दपुष्प उन्हें समर्पित किये हैं।

कल्याण भवन
शोलापुर (महाराष्ट्र)
१ जन १९७४

वधमान पादवनाथ शास्त्री

प्राक् कथन

भा० विद्यानन्द और उनके ग्रन्थ-वाक्यों का अपने ग्रन्थों में उद्धरणारूप से उल्लेख करने वाले उत्तरवर्ती ग्रन्थकारों के समुल्लेखों तथा विद्यानन्द की स्वयं की रचनाओं पर से जो उनका सक्षिप्त किन्तु अत्यन्त प्रामाणिक परिचय उपलब्ध होता है उस पर से विदित है^१ कि विद्यानन्द वर्तमान मैसूर राज्य के पूर्ववर्ती गगराजाओं—शिवमार द्वितीय (ई ८१) और उसके उत्तराधिकारी राजमल्ल सत्य वाक्य प्रथम (ई ८१६) के समकालीन विद्वान् हैं। इनका कायक्षत्र मुख्यतया इही गगराजाओं का राज्य मैसूर प्रान्त का वह बहु भाग था जिसे 'गगवाडि प्रदेश' कहा जाता था। यह राज्य लगभग ईसवी चौथी शताब्दी से ग्यारहवीं शताब्दी तक रहा और आठवीं शती में श्री पुरुष (शिवमार द्वितीय के पूर्वाधिकारी) के राज्यकाल में वह चरम उन्नति को प्राप्त था। शिलालेखों तथा दानपत्रों से ज्ञात होता है कि इस राज्य के साथ जनधर्म का घनिष्ठ सम्बन्ध रहा है। जैनाचार्य सिंहनन्दि ने इसकी स्थापना में भारी सहायता की थी और आचार्य पूज्यपाद-देवनन्दि इस राज्य के गग नरेश दुर्विनीत (लगभग ई ५) के राजगुरु थे। अत आश्चर्य नहीं कि ऐसे जिनशासन और जनाचार्य भक्त राज्य में विद्यानन्द ने बहुवास किया हो और वहाँ अपने बहुत समय साध्य विशाल तार्किक ग्रन्थों का प्रणयन किया हो। काय क्षत्र की तरह संभवत यही प्रदेश उनकी जन्मभूमि भी रहा ज्ञात होता है क्योंकि अपनी ग्रन्थ प्रशस्तियों में उल्लिखित इस प्रदेश के राजाओं की उन्होंने पर्याप्त प्रशंसा एवं यशोगान किया है।^२ इन्हीं तथा दूसरे प्रमाणों से विद्यानन्द का समय इन्हीं राजाओं का काल स्पष्ट ज्ञात होता है। अर्थात् विद्यानन्द ई ७७ से ८४६ के विद्वान् निश्चित होते हैं।^३

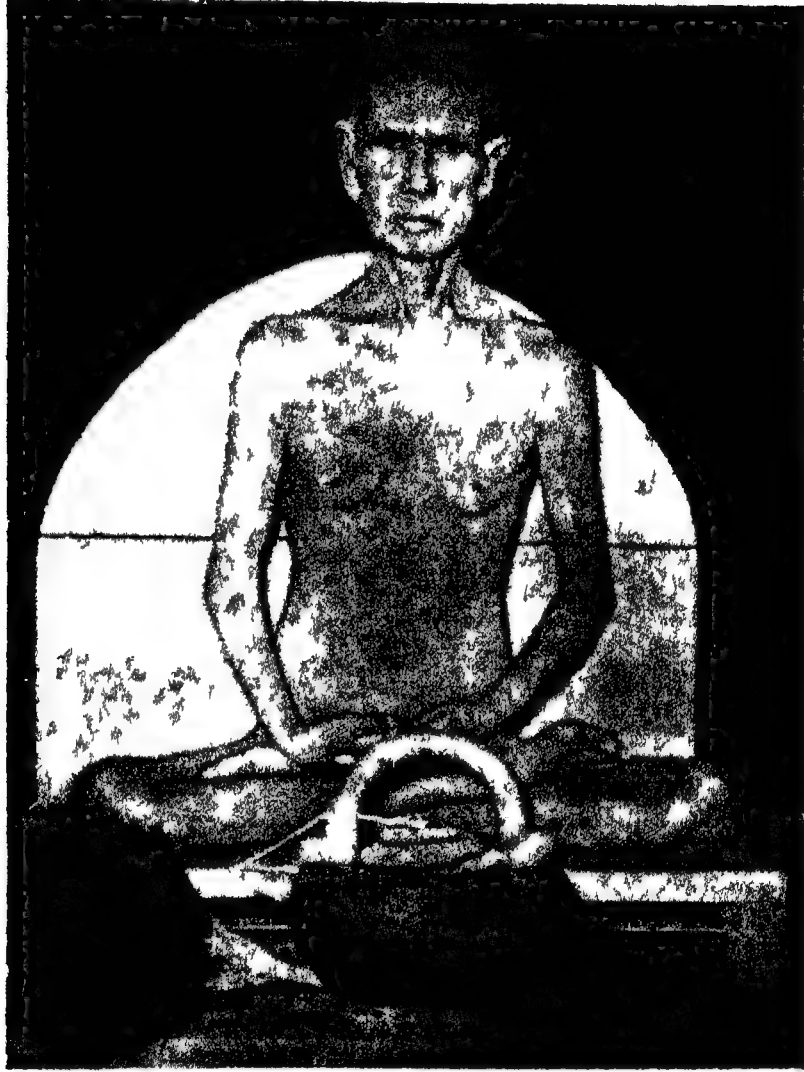
विद्यानन्द के विशाल पाण्डित्य सूक्ष्म प्रज्ञा विलक्षण प्रतिभा गम्भीर विचारणा अद्भूत अध्ययनशीलता अपूर्व तकणा आदि के सुन्दर और आश्चर्यजनक उदाहरण उनकी रचनाओं में पद पद पर मिलते हैं। उनके ग्रन्थों में प्रचुर व्याकरण के सिद्धि प्रयोग अनूठी पद्यात्मक काव्य रचना तर्कागम वादचर्चा प्रमाणपूर्ण सैद्धान्तिक विवेचन और हृदयस्पर्शित जिन शासन भक्ति उन्हें नि सन्देह उत्कृष्ट व्याकरण अष्टतम कवि आद्वितीय वादी महान् सैद्धान्तिक और सच्चा जिनशासनभक्त सिद्ध करने में पुष्कल समर्थ हैं। वस्तुतः विद्यानन्द जसा सबतोमुखी प्रतिभावान तार्किक उनके बाद भारतीय वाङ्मय

१ देखिए, लेखक द्वारा सम्पादित आप्त-परीक्षा की प्रस्तावना।

२ वही प्रस्तावना पृ ५३ तथा ५४।

३ " " "

परम पूज्य १०८ आचार्य श्री शिवसागरजी महाराज



ज म—

क्षत्तक दीक्षा—

मुनि दीक्षा—

अडर्पाव

आचार्य प्रवर या वीरसागरजी महाराज स

(औरंगाबाद महा) | फाल्गुन शुक्ला ५ वि स २ | वि स २ ६ आषाढ शु ११
वि स १६५ | सिद्ध क्षत्र सिद्धवरकूट (म प्र) | नागौर (राज)

आचार्यपट्ट—कार्तिक शु ११ वि स २ १४—खानिया जयपुर (राज)

स्वगवास—फाल्गुन कृष्णा ३ वि स २ २५—श्री महावीरजी

में कम-से-कम जैन परम्परा में तो दृष्टिगोचर नहीं होता। यही कारण है कि उनकी प्रतिभापूर्ण कृतियाँ छत्तरवर्ती माणिक्यनन्दि वादिराज प्रभाचन्द्र अभयदेव वादिदेवसूरि हेमचन्द्र लघुसमन्तभद्र अभिनव धम्मभूषण उपाध्याय यशोविजय आदि जैन तार्किकों के लिए पथप्रदर्शक एवं अनुकरणीय सिद्ध हुई हैं। माणिक्यनन्दि का परीक्षामुल्ल जहाँ अकलङ्क देव के वाङ्मय का उपजीव्य है वहाँ वह विद्यानन्द की प्रमाणपरीक्षा आदि तार्किक रचनाओं का भी आभारी है। उस पर उनका उल्लेखनीय प्रभाव है।^१ वादिराज सूरि^२ (ई १०२५) ने लिखा है कि यदि विद्यानन्द अकलङ्क देव के वाङ्मय का रहस्योद्घाटन न करते तो उसे कौन समझ सकता था। विदित है कि विद्यानन्द ने अपनी तीक्ष्ण प्रतिभा द्वारा अकलङ्क देव की अत्यन्त जटिल एवं दुरूह रचना अष्टसहस्री के तात्पर्य को अष्टसहस्री व्याख्या में उद्घाटित किया है। पाश्वनाथ चरित में भी वादिराजने विद्यानन्द के तत्वाथालङ्कार (तत्वाथश्लोकवातिक) तथा देवागमालङ्कार (अष्टसहस्री) की प्रशंसा करते हुए यहाँ तक लिखा है—‘आश्चर्य है कि विद्यानन्द के इन दीप्तिमान् अलङ्कारों की चर्चा करने कराने और सुनने सुनाने वालों के भी अङ्गों में कान्ति आ जाती है तब फिर उन्हें धारण करने वालों की तो बात ही क्या है। प्रभाचन्द्र अभयदेव देवसूरि हेमचन्द्र और धम्मभूषण की कृतियाँ भी विद्यानन्द के तार्किक ग्रन्थों की उपजीव्य हैं। उन्होंने इनके ग्रन्थों से स्थल के स्थल उद्धृत किए और अपने अभिधाय को उन से पुष्ट किया है। विद्यानन्द की अष्टसहस्री को जिसके विषय में उ होने स्वयं लिखा है कि हजार शास्त्रों को सुनने की अपेक्षा अकेली इस अष्टसहस्री को सुन लीजिए उसी से ही समस्त सिद्धान्तों का ज्ञान हो जायेगा पाकर यशोविजय भी इतने विभोर एवं मुग्ध हुए कि उन्होंने उस पर अष्टसहस्री तात्पर्य विवरण नाम की नव्य न्यायशली प्रपूण विस्तृत व्याख्या लिखी है। इस तरह हम देखते हैं कि आ विद्यानन्द एक उच्चकोटि के प्रभावशाली दार्शनिक एवं तार्किक थे तथा उनकी अनूठी दार्शनिक कृतियाँ भारतीय विशेषतः जनवाङ्मयाकाशकी दीप्तिमान् नक्षत्र हैं।

जन दशन को उनकी अपूर्व देन—

विद्यानन्द ने जन दशन को दो तरह से समृद्ध किया है। एक तो अपनी कृतियों के निर्माण से और दूसरे उनमें कई विषयों पर किए गए नये चिन्तन से। हम यहाँ उनके इन दोनों प्रकारों पर कुछ विस्तार से विचार करेंगे।

(क) कृतियाँ

जन दशन के लिए विद्यानन्द की जो सबसे बड़ी देन है वह है उनकी नौ महत्वपूर्ण रचनाएँ। वे ये हैं—

१ प्रमाण परीक्षा और परीक्षा मुल्ल की तुलना देखें—भा० प प्रस्तावना पृ २८-२९।

२ न्यायविनिश्चयविवरण भाग २ पृ १३१।

(१) विद्यानन्द महोदय (२) तत्त्वार्थ श्लोकवार्तिक (३) अष्टसहस्री (४) युक्त्यनुशासनसङ्कार, (५) आप्तपरीक्षा (६) प्रमाण परीक्षा (७) पक्ष-परीक्षा (८) सत्यशासन परीक्षा और (९) श्रीपुर पञ्चवर्षनाथ स्तोत्र । इनमें तत्त्वार्थ श्लोकवार्तिक अष्टसहस्री और युक्त्यनुशासनसङ्कार में तीन व्याख्य-ग्रन्थ हैं और शेष उनके मौलिक ग्रन्थ हैं ।

(१) आचार्य-विधि-निर्णय—इसमें सन्देह नहीं कि आ० विद्यानन्द का दशान्तरीय अभ्यास अपूर्ण था । वैशेषिक न्याय मीमांसा चार्वाक, सांख्य और बौद्ध दर्शनों के वे निष्णात विद्वान् थे । उन्होंने अपने ग्रन्थों में इन दर्शनों के जो विशद पूर्व पक्ष प्रस्तुत किए हैं और उनकी जैसी माभिक समीक्षा की है उससे स्पष्टतया विद्यानन्द का समग्र दर्शनों का अत्यन्त सूक्ष्म और गहरा अध्ययन जाना जाता है । किन्तु मीमांसा दर्शन की भावना नियोग और वेदान्त दर्शन की विधि सम्बन्धी दुरूह चर्चा को जब हम उन्हें अपने तत्त्वार्थ श्लोकवार्तिक और अष्टसहस्री में विस्तार के साथ करते हुए देखते हैं तो उनकी अग्राह्य विद्वत्ता असाधारण प्रतिभा और सूक्ष्म प्रज्ञा पर आश्चर्य चकित हो जाते हैं । उनका मीमांसा और वेदान्त दर्शनों का कितना गहरा और तलस्पर्शी पांडित्य था यह सहज ही उनका पाठक जान जाता है । जहां तक हम जानते हैं जन वाङ्मय में यह भावना नियोग विधि की दुरवगाह चर्चा सर्वप्रथम तीक्ष्णबुद्धि विद्यानन्द द्वारा ही की गई है और इसलिए जन दर्शन को यह उनकी अपूर्व देन है । मीमांसा दर्शन की जैसी और जितनी सबल मीमांसा तत्त्वार्थश्लोकवार्तिक में है वसी और उतनी जन वाङ्मय की अन्य कृतियों में नहीं है ।

(२) सह-कमानेकान्त की परिकल्पना—आचार्यमूढाय गदपिच्छ ने द्रव्य का लक्षण गुण और पर्याय युक्त प्रतिपादित किया है यद्यपि यही लक्षण आचार्य कुन्दकुद भी प्रकट कर चके हैं । इस पर शङ्का की गई कि 'गुण सज्ञा तो इतर दाशनिको (वशेषिको) की है जनो की नहीं । उनके यहां तो द्रव्य और पर्याय रूप ही वस्तु वर्णित है और इसी से उनके ग्राहक द्रव्याधिक तथा पर्यायाधिक इन दो ही नयों का उपदेश है । यदि गुण भी उनके यहां मान्य हो तो उसको ग्रहण करने के लिए एक और तीसरे गुणाधिक नय की भी व्यवस्था होना चाहिये ? इस शङ्का का समाधान सिद्धसेन अकलङ्क और विद्यानन्द तीनों तार्किकों ने किया है । सिद्धसेन ने 'अतलाया कि गुण पर्याय से भिन्न नहीं—पर्याय में ही गुण सज्ञा अनागम में स्वीकृत है और इसलिए गुण तथा पर्याय एकाग्र होने से पर्यायाधिक नय द्वारा ही गुण का ग्रहण होने से गुणाधिक नय पृथक् उपदिष्ट नहीं है । अकलङ्क कहते हैं कि द्रव्य का स्वरूप सामान्य और विशेष दोनों रूप है तथा सामान्य उत्सर्ग अन्वय और गुण ये सब उसके पर्याय शब्द हैं । तथा विशेष भेद पर्याय के तीनों विशेष के पर्यायवाची हैं । अतः सामान्य को ग्रहण करने वाला द्रव्याधिक और विशेष को विषय

श्रोतव्याष्टसहस्री श्रुत किमन्य सहस्रस्थानं ।

विज्ञायेत ययैव स्वसमय-परसमयसङ्ग्राह ॥ अष्टस पृ १५७ ।

१ देखिए सत्यविसूत्र ३ ६ १ १२ ।

२ देखिए तत्त्वार्थवार्तिक ५ ३७ ।

करने काका धर्माधिक नय है। अतएव गुण का ग्राहक द्रव्याधिक नय ही है उससे जुदा गुणाधिक नय प्रतिपादित नहीं हुआ। अथवा गुण और पर्याय अलग-अलग नहीं है—पर्याय का ही नाम गुण है।

सिद्धसेन और अकलङ्क के इन समाधानों के बाद भी शङ्का उठायी गयी कि यदि गुण द्रव्य या पर्याय से अतिरिक्त नहीं है तो द्रव्य लक्षण में गुण और पर्याय दोनों का निवेश क्या किया ? गुणवद् द्रव्यम् वा पर्यायवद् द्रव्यम् इतना ही लक्षण पर्याप्त था ? इसका उत्तर विद्यानन्द ने^१ जो दिया वह बहुत ही महत्वपूर्ण एवं सूक्ष्म प्रज्ञता से भरा हुआ है। वे कहते हैं कि वस्तु दो तरह के अनेकान्तों का रूप (मिष्ट) है—१ सहानेकान्त और २ क्रमानेकान्त। सहानेकान्त का ज्ञान कराने के लिए गुणयुक्त को और क्रमानेकान्त का निश्चय कराने के लिए पर्याययुक्त को द्रव्य कहा है। अत द्रव्य लक्षण में गुण तथा पर्याय दोनों पदों का निवेश युक्त एवं साधक है।

अहा तक हम जानते हैं विद्यानन्द से पूर्व अकलङ्क देव ने सम्यगनेकान्त और मिथ्यानेकान्त के भेद से दो प्रकार के अनेकान्तों का तो प्रतिपादन किया है। परन्तु सहानेकान्त और क्रमानेकान्त इन दो तरह के अनेकान्तों का कथन विद्यानन्द से पूर्व उपलब्ध नहीं होता। इन अनेका तो के कथन और उनकी सिद्धि के लिए द्रव्य लक्षण में गुण तथा पर्याय दोनों शब्दों के निवेश का समाधान विद्यानन्द की अद्भुत प्रतिभा का सुपरिणाम है। उनका यह समाधान और स्पष्ट शब्दों में सहानेकान्त और क्रमानेकान्त इन दो अनेकान्तों की परिकल्पना इतनी सजीव एवं सबल सिद्ध हुई कि स्याद्वादसिद्धिकार वा वादीभसिंह ने^२ उससे प्रेरणा पाकर उक्त अनेकान्तों की प्रतिष्ठा के लिए सहानेकान्तसिद्धि और क्रमानेकान्तसिद्धि नाम से दो स्वतंत्र प्रकरणों की सृष्टि स्याद्वादसिद्धि में की है तथा उनका विस्तृत विवेचन किया है।

(५) व्यवहार और निश्चय द्वारा वस्तुविवेचन—अध्यात्म के क्षेत्र में तो व्यवहार और निश्चय द्वारा वस्तु का विवेचन किया ही जाता है पर तक के क्षेत्र में भी उनके द्वारा वस्तुविवेचन हो सकता है यह दृष्टि हमें विद्यानन्द से प्राप्त होती है। उन्होंने इन दोनों नयों से अनेक स्थलों में वस्तु विवेचन किया किया है। निष्क्रियाणि च (त सू० ५७) इस सूत्र की व्याख्या करते हुए वे तत्वाथश्लोकवार्तिक [पृ ४०] में लिखते हैं कि निश्चयनय से सभी वस्तुएँ कथञ्चित् निष्क्रिय हैं और व्यवहारनय से कथञ्चित् सक्रिय हैं। लोकाकाश और धर्मादि द्रव्यों में आधाराधयता का विचार करते हुए वे कहते हैं कि व्यवहारनय से लोकाकाश तथा धर्मादि द्रव्यों में आधाराधयता है तथा निश्चयनय से उनमें उसका अभाव है। उनका तर्क है कि निश्चयनय से प्रत्येक द्रव्य अपने में अवस्थित होता है। अन्य द्रव्य की स्थिति अन्य द्रव्य में नहीं होती अथवा उनका अपना प्रातिस्विक रूप न रहकर उनमें स्वरूप-साक्य हो जायेगा। इसी तरह सब द्रव्यों में उत्पाद व्यय और ध्रौव्य की व्यवस्था करते हुए वे त० सू ५ १६

१ गुणवद् द्रव्यमित्युक्त सहानेकान्त सिद्धये।

तथा पर्यायवद् द्रव्यं क्रमानेकान्त सिद्धये ॥ तत्त्वा श्लो पृ ४३ ।

२ स्याद्वाद सिद्धि ३ १ से ३ ७४ तथा ४ १ से ४ ८६ ।

टीका में लिखते हैं^१ कि निश्चयनय से सभी द्रव्यों की उत्पादादि व्यवस्था विज्ञता (स्वभावतः) है। व्यवहारनय से उनके उत्पादादिक सहेतुक हैं। अतः व्यवहार और निश्चयनय के स्वरूप को समझ कर द्रव्यों की आधाराधेयता तथा कार्याकारण भाव की व्यवस्था जहाँ जिस नय से की गई हो उसे उसी नय से जानना चाहिए। इस तरह विद्यानन्द का व्यवहार और निश्चय द्वारा वस्तु विचार भी जैन दर्शन के लिए उनकी एक अनन्यतम उपलब्धि है।

(४) उपादान और निमित्त का विचार—यों तो कारणों का विचार सभी दर्शनों में है और उनकी विस्तार से चर्चा की गई है किंतु जैन दर्शन में उनका चिंतन बहुत सूक्ष्म किया गया है। काय की उत्पत्ति में कितने कारणों का व्यापार होता है इस सम्बन्ध में याय तथा वैशेषिक दर्शन का मन्तव्य है कि समवायि असमवायि और सहकारी इन तीन कारणों का व्यापार कार्यात्पत्ति में होता है। बौद्धदर्शन का मत है कि उपादान और सहकारी इन दो ही कारणों से काय उत्पन्न होता है। सांख्य दर्शन भी कारणों का विचार करता है लेकिन उसका दृष्टिकोण कार्य की उत्पत्ति से न होकर उसके प्राविर्भाव से और कारण से तात्पर्य केवल उपादान से है। जो भी सरूप अथवा विरूप काय उत्पन्न होता है वह एकमात्र प्रकृति रूप उपादान से होता है उसका कोई प्रकृति से भिन्न सहकारी कारण नहीं है। जैन दर्शन यद्यपि बौद्ध दर्शन की तरह प्रत्येक काय में उपादान और निमित्त इन दो कारणों को स्वीकार करता है। परन्तु बौद्ध दर्शन की मान्यता से जैन दर्शन की मान्यता में बड़ा अंतर है। बौद्ध दर्शन पूर्व रूपादिक्षण को उत्तररूपादि क्षण में उपादान तथा रसादि को सहकारी मानता है। पर जैनदर्शन अव्यवहित पूर्व पर्याय विशिष्ट द्रव्य को उपादान और कालादि सामग्रियों को निमित्त स्वीकार करता है। यहाँ हम विद्यानन्द के सूक्ष्म चिंतन के दो उदाहरण प्रस्तुत करते हैं—

प्रश्न है^२ कि उपादान के नाश से उपादेय की उत्पत्ति होती है। सम्यक दर्शन सम्यकज्ञान का उपादान है। अतः सम्यकज्ञान के उत्पन्न हो जाने पर सम्यकदर्शन का नाश हो जाना चाहिए? इसके उत्तर में विद्यानन्द कहते हैं कि उपादेय की उत्पत्ति में उपादान का नाश कथञ्चित् इष्ट है सवथा नहीं अन्यथा कार्य की उत्पत्ति कभी भी न हो सकेगी। इसका स्पष्टीकरण करते हुए वे कहते हैं कि दर्शन परिणाम से परिणत आत्मा ही वस्तुतः दर्शन है और वह विशिष्ट ज्ञान परिणाम की उत्पत्ति का उपादान है। अन्वय रहित केवल पर्याय या केवल जीव द्रव्य उसका उपादान नहीं है क्योंकि केवल पर्याय या केवल जीवादि द्रव्य कमरोम आदि की तरह भवस्तु है। इसी तरह दर्शन ज्ञान परिणत जीव दर्शन-ज्ञान है और दर्शन-ज्ञान चारित्र्य का उपादान है क्योंकि पर्याय विशेष परिणत द्रव्य उपादान है जिस प्रकार घट परिणमन में समर्थ पर्यायरूप मिट्टी द्रव्य घट का उपादान होता है। विद्यानन्द^३ उपादान का स्वरूप बतलाते हुए लिखते हैं— जो पूर्व रूप को छोड़ता हुआ तथा अपूर्व रूप को न छोड़ता

१ त दलो पृ ४८४११।

२ त दलो पृ ४१।

३ तत्त्वार्थश्लोकवा पृ ६८६६।

हुआ तीनो कालो मे भी विद्यमान रहता है उस द्रव्य को उपादान कहा गया है। किन्तु जो सब्बा अपने रूप को छोड़ देता है अथवा जो बिल्कुल नहीं छोड़ता वह किसी भी वस्तु का उपादान नहीं है। जैसे सर्वथा क्षणिक या सब्बा नित्य। विद्यानन्द ने उपादान के इसी लक्षण को सामने रखकर सबत्र उपादानोपादेय की व्यवस्था की है। यह तो हुआ उनके उपादान का विचार।

इसी प्रकार उहोने^१ निमित्त सहकारि कारण का भी चिन्तन किया है। वे लिखते हैं कि बिना सहकारी सामग्री के उपादान कायजनन मे समर्थ नहीं है। जब तक अयोग केवलि गुणस्थान का उपान्त्य और अन्त्य समय प्राप्त नहीं होता तब तक नामादिक कर्मों के निजरण की शक्ति प्रकट नहीं होती और न मुक्ति ही सम्भव है। अतः अयोग केवली का अन्त्य क्षण ही शेष कर्मों के क्षय मे कारण है। इस तरह सहकारी सापेक्षित उपादान कायजनक है अकेला नहीं। इस प्रकार आचार्य विद्यानन्द का यह उपादान और निमित्त सम्बन्धी चिन्तन जन दशन के अनेकान्तवादी दृष्टिकोण को पुष्ट करता है।

इस तरह आचार्य विद्यानन्द को जन दशन को कितनी ही नयी देन हैं जो उसे गौरवास्पद और सर्वादरणीय बनाती हैं।

१ 'यक्तात्यक्ता'मरूप यत्पूर्वापूर्वण वतते।

कालत्रयऽपि तद् द्रव्यमपादानमिति स्मृतम् ॥१॥

यत्स्वरूप त्यजत्येव यन्न यजति सबथा।

तन्नोपादानमर्थम्य क्षणिक शाश्वत यथा ॥२॥ अष्ट स पृ २१।

स्वसामग्रया बिना काय न हि जातुचिदीक्षत।

कानादिसामाग्रीको हि मोहक्षयस्तद्र पाविर्भावहेतुन केवल तथाऽप्रतीते।

क्षीणऽपि मोहनीयाख्ये कमणिप्रथम क्षण।

यथा क्षीणकषायस्स शक्तिरयक्षण मता ॥

ज्ञानावस्थादि कर्माणि हन्तु तद्वदयोगिन।

वर्धन्त क्षण एव स्याच्छेषकमक्षयेऽप्यसौ ॥ त इतो पृ ७ ७१।

अष्टसहस्री का प्रस्तुत सस्करण

भावाय विद्यानन्द की कृतियों का पीछे उल्लेख कर आये हैं। अष्टसहस्री उन्ही में से एक महनीय कृति है। इसका सन् १९१५ में सेठ नाथारङ्ग जी गांधी द्वारा आज से ५९ वर्ष पूर्व एक बार प्रकाशन हो चुका है। किन्तु उसका हिन्दी रूपान्तर अब तक नहीं हो सका था। अत्यन्त प्रमोद की बात है कि अभीक्ष्ण ज्ञानोपयोग में ही नहीं चारित्र्याचारादि पञ्चाचार में सतत निरत पञ्चा माता श्री ज्ञानमती जी ने इस अभाव की पूर्ति का सफल एवं स्तुत्य प्रयत्न किया है। अष्टसहस्री कितना जटिल और दुरवगाह दार्शनिक ग्रन्थ है इसे तज्ज्ञ विद्वान् जानते हैं। एक ही स्थल पर बौद्धदर्शन की चर्चा करते-करते अनेक दर्शनो की भी चर्चा आ जाती है जिसे समझना साधारण बुद्धि का कार्य नहीं है। उसे समझने समझाने के लिए बुद्धि का बहु-आयाम करना पड़ता है। जिसका सभी भारतीय दर्शनो में गहरा प्रवेश होगा वही अष्टसहस्री का मर्मोद्घाटन कर सकता है। माता जी ने इस दुरवगाह ग्रन्थ का हिन्दी अनुवाद प्रस्तुत करके जिस साहस एवं बुद्धि वैभव का परिचय दिया है वह निःसन्देह स्तुत्य है।

ज्ञानानुरागी श्री मोतीचंद जी सराफ द्वारा प्राप्त माता जी के अष्टसहस्री अनुवाद के कुछ मुद्रित फर्मों को देखने का सौभाग्य प्राप्त हुआ। उन्हें स्थानीय पुलाक 'याय' से देखकर हम अनुभव करते हैं कि माता जी ने गहराई से ग्रन्थ का अध्ययन कर यह हिन्दी रूपान्तर लिखा है। भारतीय दर्शनो का उनका तत्सम्पर्शी अभ्यास भी स्पष्टतया अवगत होता है। बुद्धि वैभव और सत्साहस से भरे माता जी के इस महान् प्रयत्न की हम सराहना करते हैं। इसके लिए हम ही नहीं समस्त समाज एवं विद्वद्गण उनका उपकृत हैं। उनके द्वारा जिनशासन की अधिक काल तक प्रभावना हो यही अगल-कामनाएँ हैं।

वीर-शासन-जयन्ती

श्रावण कृष्ण १ वी ति स २५

५ जुलाई १९७४

वाराणसी ५

डॉ० वरबारीलाल कोठिया

[रीडर जैन-बौद्ध दर्शन]

काशी हिन्दू विश्वविद्यालय

सपादकीय

प्रस्तुत अष्टसहस्री का मूल श्री तत्त्वार्थ सूत्र शास्त्र का मोक्ष मागस्य नेतार भेत्तार कर्मभूताम । ज्ञातार विषयतत्त्वानां वदे तदगुणलब्धये ॥ यह मंगलाचरण है । इस मंगलाचरण में स्तुति को प्राप्त भगवान् प्राप्त की भीमांसा रूप देवागम स्तोत्र है जिसका प्रादुर्भाव समतभद्राचार्य द्वारा भगवद् भक्ति करते हुये सच्चे भ्राता की परीक्षा रूप में हुआ । इस देवागम स्तोत्र को आधार बनाकर अकलक देव द्वारा अष्टशती का निर्माण हुआ । जैसे भाला में रंग बिरंगे पुष्प अथवा अनेक प्रकार के मोती माणक पन्ना आदि पिरोकर अधिक आकर्षक बनाया जाता है उसी तरह विद्यानन्द महोदय ने देवागम स्तोत्र की टीका रूप में अष्टसहस्री का सृजन किया । अष्टसहस्री में देवागम स्तोत्र को ऐसा गूँथा कि जिसने न्याय दर्शन का सेहरा बनकर जिनागम के मस्तक को गौरवान्वित किया ।

न्याय दर्शन की शृंखला में समय-समय पर अनेक दिग्गज विद्वान् जैनाचार्यों द्वारा कड़ियाँ जोड़ते रहने से विशाल अगल बन गई जिससे उन्मत्त वादियों को बाधना (परास्त करना) सुगम हो गया । कालचक्र निरन्तर चलते हुये भी इस फौलादि साकल को काट नहीं सका । यही कारण है कि इस विलासिता के दुर्गम समय में भी जिनमत का प्रसार व प्रचार है ।

अनुवाद का बीजारोपण

अष्टसहस्री का अनुवाद समस्त दार्शनिक जगत के लिये एक अनठी उपलब्धि है । किसी भी मिष्ठान्न को खा लेना और खाकर उसका आनन्द प्राप्त करना बहुत ही सुगम है किन्तु उसके बनाने में कितना श्रम लगा यह वही जान सकता है जिसने उसे बनाया है अथवा आद्योपांत जिसने बनते देखा है व बनाने में सहयोग दिया है ।

किसी भी चीज को बनाने वाला या किसी काम को करने वाला जब उसमें तन्मय होता है तब वह उसका स्वाभाविक आस्वाद प्राप्त कर लेता है । बल्कि यहाँ तक देखने में आता है कि वस्तु के उपभोक्ता से भी अधिक आनन्द निर्माता को प्राप्त होता है ।

ठीक यही स्थिति ग्रन्थ निर्माता आचार्यों की रही है । परम निश्चय गुरु भगवान् कदकुद पूज्य पाद समतभद्र अकलक देव जिनसेन पुष्पदन्त भूतबली अमृतचन्द्र विद्यानन्द आदि ने आत्मानन्द में निमग्न हो होकर उसी को जंगलो में बैठकर ताडपत्रों पर लिपी बद्ध कर दिया । जिनका स्वाध्याय करके हम भी अपनी आत्मानुभूति का मार्ग खोज रहे हैं । जो आनन्द उन्होंने प्राप्त किया उसका शतांश भी हमको

अनुपलब्ध है ।

जिस कार्य के बारे में इस वक्तमान समय में सोचना भी कठिन है उस अष्टसहस्री का भाषा अनुवाद पू० श्री ज्ञानमती माताजी ने सहज में करके एक आश्चर्यजनक कार्य किया है । अधिकांश प्राचीन ग्रन्थों का सृजन शिष्यों के अध्यापन अथवा प्रश्नों के निमित्त से हुआ है । इसी प्रकार से इस ग्रन्थ के भाषांतर का शुभारम्भ भी माताजी ने साधुओं और शिष्यों को अध्ययन कराते हुये किया ।

रजस्थान की जैन नगरी जयपुर को इस बात का गौरव प्राप्त है कि जहाँ से इसके अनुवाद कार्य का बीजारोपण हुआ । वैसे प्राचीन समय से इस नगरी का महान् सौभाग्य रहा है जहाँ अनेकों विद्वानों ने ग्रन्थों का निर्माण अनुवाद आदि करके जिनवाणी की महिमा को दिग्दिगत व्यापी बनाया है । इस पुण्यशाली नगरी में सबदा विगवर मुनि सधो का आवागमन बना रहता है ।

वि० स २०२५ में शांतिबीर नगर श्री महावीर जी (राज) में हुई पञ्चकल्याणक प्रतिष्ठा के अनन्तर नवीन आचार्य श्री धर्मसागर जी महाराज विशाल सध को लेकर स्व आचार्य प्रवर श्री बीर सागर जी महाराज की निधीधिका के दशनाथ जयपुर (खानिया) पधारे एवं जयपुर वासियों के अत्यधिक आग्रह पर श्री १ = आदिनाथ जिन मंदिर (मेहदी वालों का चौक रामगज बाजार बड़ी चौपड़) में चातुर्मास की स्थापना की ।

अनुवाद का शुभारम्भ —

वर्षायोग में एक स्थान पर लगातार चार महीने तक निश्चित ठहरने के निमित्त से साधुओं का ध्यान अध्ययन विशेष होता है । वरिष्ठता के कारण माताजी ने आर्यिका सध सबधी अनन्त दैनिक व्यवस्थाओं को सम्हालने के साथ साथ अध्ययन आदि कराते हुए प्रस्तुत अष्टसहस्री के अनुवाद काय में भी थोड़ा थोड़ा समय लगाना प्रारम्भ किया । समय बीतता गया और काय को तीव्र गति प्राप्त होती गई । अनुवाद काय की समाप्ति से पूर्व वि० स २२७ का आगामी चातुर्मास आ गया इस बार के चातुर्मास का सुयोग टोक (राज) को प्राप्त हुआ । चातुर्मास समाप्ति तक अनुवाद कार्य भी चरम सीमा को प्राप्त हो चका था किन्तु निर्विघ्न काय समाप्ति का श्रय टोडारायसिंह (टोक राज०) (आ० श्री बीरसागर जी महाराज के शिष्य मुनि समति सागरजी की जन्मभूमि) को प्राप्त हुआ ।

अनुवाद काय तो हो चका था किन्तु मध्य का कुछ प्रकरण देखे बिना ही क्लिष्ट समझकर छोड़ दिया था वह था भावना नियोग अधिकार । यह प्रकरण अतिक्लिष्ट एवं सहन होने से परीक्षा कोर्स में भी छोड़ दिया गया है । इसी वजह से माताजी ने भी उतने पृष्ठों को प्रारम्भ में ही छोड़कर अनुवाद किया । एवं यह विचार किया कि 'याय दशन के किसी विशिष्ट जैन विद्वान के सहयोग से चर्चा के उपरांत इसका अनुवाद करना उचित होगा ।

कई विद्वानों से पत्र व्यवहार किया गया किन्तु बहुतों ने तो यह कहकर असमर्थता प्रकट की कि न्याय दशन हमारा विषय ही नहीं है, किन्हीं का कहना रहा कि अब न्याय का विषय हमारी स्मृति से

प्रोत्कल हो गया है। जो कुछ थोड़े से विद्वान इस विषय के ममज्ञ हैं उन्होंने कंदावस्था के कारण शारीरिक एवं मानसिक कमजोरी वश इस कठिन कार्य को करने में असमर्थता प्रकट कर दी।

ऐसी स्थिति में एक कठिन समस्या उपस्थित हो गई थी। किंतु आत्म विश्वास के साथ भगवान के वरदान सामिन्ध मे बैठकर छोड़ दिये भाग का अनुवाद कार्य स्वयं माताजी ने प्रारम्भ किया एवं यथाशीघ्र (लगभग १० दिन में) उसे भी पूर्ण कर लिया। मनमें कृति को अपूर्ण न रहने देने की जो अपूर्व लगन थी उसी के फल स्वरूप दुर्लभ कार्य भी सुगमता से हो गया। उक्त प्रकरण का अनुवाद करने के उपरान्त माताजी ने बताया कि यह प्रकरण भी उतना क्लिष्ट नहीं है जितना समझा गया है।

अनुवाद सम्पन्न समारोह —

पौष माह की पूर्णिमा का वह उज्ज्वल दिवस था जिस दिन अनुवाद कार्य सानद सम्पन्न हुआ। इसी दिन आचार्य श्री धर्मसागर जी महाराज का ५७ वाँ जन्म दिन भी मनाया गया। अनुवाद कार्य की समाप्ति के हर्षोपलक्ष्य मे शांति विधान पूर्वक समाप्ति की गई एवं विशाल रथयात्रा के साथ अनुवादित हस्तलिखित प्रतियों को सुंदर पालकी मे विराजमान करके आरती पूजनादि के द्वारा महती प्रभावना की गई।

माताजी ने तो अनुवाद पूर्ण कर दिया एवं आचार्यों के मनोभावों का रसास्वादन प्राप्त कर लिया। किंतु हमारे भाव यह हुए कि इमे शीघ्र ही प्रकाशित किया जावे। जिससे जन न्याय के पाठक विद्यार्थी एवं स्वाध्याय प्रमी अष्टसहस्री के मम को हृदयगम कर सक। भाव करने में न तो कुछ शक्ति लगानी पड़ती है नही कुछ खच करना पड़ता है। अनुवाद के अनंतर १ वर्ष का समय व्यतीत हो गया।

प्रकाशन से पूर्ण समस्याएँ —

प्रकाशन के पूर्व जो सबसे पहली समस्या आई वह थी पुनसंशोधन की। इसके लिये फिर विद्वानों का सहयोग लेने के लिये प्रयास किया गया किन्तु कुछ भी सार नहीं निकला। बड़ी आशाएँ थी परम तपस्वी पू० आचार्य श्री महावीर कीर्ति महाराज से किन्तु वे असमय मे ही स्वगस्थ हो गए। अंतिम एक और सहारा थे पू० आचार्य श्री ज्ञानसागर जी महाराज। उन्होंने प्रारम्भिक कुछ पृष्ठ पढ़ाकर सुने एवं यथावश्यक दो चार जगह प्रकरण को कुछ अधिक स्पष्ट भी कराया किन्तु अतिवद्भावस्था से इन्द्रियों की शिथिलता के कारण और अधिक संशोधन नहीं करा सके और उन्होंने कई बार ये शब्द कहे कि हिन्दी अनुवाद बहुत ही सरल स्पष्ट और सुंदर हुआ है। अततोगत्वा पन माताजी से ही निवेदन करना पड़ा कि स्वयं एक बार फिर सूक्ष्मता से दृष्टि डालकर परिमार्जित कर दें। पू० माताजी ने अन्य अनेक जरूरी कामों को भी शीघ्र करके अपना अमूल्य समय एवं संपूर्ण शक्ति इसी मे लगाकर कृति को पूर्ण विशुद्ध बना दिया।

हस्तलिखित प्रति की प्राप्ति —

अनुवाद के समय छपी हुई मूल अष्टसहस्री के भलाभा आधार था केवल देव गुरु शास्त्र की प्रगाढ़ अज्ञातता का। जब वि० स० २०२६ के अजमेर चातुर्मास के उपरांत व्यावर आये तो ० पं० हीरालाल जी सिद्धान्त शास्त्री से अष्टसहस्री के विषय में कुछ चर्चा हुई उन्होंने भी कुछ पृष्ठों का अवलोकन किया था व्यस्तता के कारण वे भी पूर्ण रूप से नहीं देख सके किन्तु उन्होंने इस अनुवाद पर सतोष व्यक्त करते हुये माताजी के काय को प्रशंसा की थी। पंडित हीरालाल जी के सौजन्य से ऐलक पन्नालाल दि० जैन सरस्वती भवन व्यावर के विशाल ग्रंथ भण्डार से लगभग ४०० वर्ष प्राचीन एक हस्तलिखित अष्टसहस्री प्राप्त हुई इस प्रति में छपी हुई से कुछ अधिक टिप्पणियाँ एवं पाठान्तर दे रखे थे जिनसे अथ का विशेष स्पष्टीकरण होता है। यदि यह प्रति अनुवाद से पूर्व सामने होती तो अनुवाद में जितना श्रम लगा उसमें सहायता मिलती। इसकी विशेष टिप्पणियों एवं पाठांतरों को माताजी ने इस ग्रन्थ में जोड़ लिया है।

प्रकाशन का निश्चय —

जब प्रकाशन की तैयारी हो चकी तो प्रस की समस्या सामने आई। व्यावर में तो कोई ऐसा प्रेस उपलब्ध नहीं हुआ जिसमें संस्कृत का काय हो सके। तब प० अभय कुमार जी अजमेर (प्रबन्धक जैन गजट साप्ताहिक) के सहयोग से केशव भाट प्रिंटर्स हाथी भाटा अजमेर के यहां छपना प्रारंभ हुआ। संस्कृत प्रूफ रीडिंग एवं पेज कटिंग के लिये कई लोगों से बात की गई किन्तु अततोक्तवा प्रूफ रीडिंग का कार्य हमें ही करना पड़ा। कटिंग एवं फाइनल प्रूफ रीडिंग का कार्य भार माताजी पर ही छोड़ा गया क्योंकि और कोई करने में सक्षम भी नहीं था।

प्रकाशन-व्यवस्था अजमेर से दिल्ली—

बड़ी कठिनाई से यह व्यवस्था बन पाई थी कि सच का विहार दिल्ली के लिये हो गया। पुन यह समस्या उपस्थित हो गई कि इतनी दूर रहकर यह काम चलाना अशक्य है अत दिल्ली में संस्कृत का काम करने वाले अनुभवी प्रेस की तलाश की गई। सम्राट प्र स पहाड़ी घोरज इसके लिये सक्षम रहा। अजमेर से छपे हुये फर्म व अवशेष कागज आने तक छह माह बीत गये एवं प्र स निणय के बाद भी टाइप आदि की व्यवस्था में ३ माह और निकल गये। पुन वि स २ २६ में भाद्रपद माह के शुभ दिन से छपाई का कार्य मंदगति से चलने लगा।

संक्षेप व्याख्यान—

छपाई का काय चलते हुये कई बार यह विचार धारा मन में चला करती थी कि इस अष्टसहस्री को सिवाय परीक्षार्थियों एवं विशिष्ट विद्वानों के और कौन पढ़ेगा। क्योंकि 'माय' शास्त्रा के स्वाध्याय

की प्रथा विस्तृत नहीं के बराबर रह गई है और साध करके न्याय के इस सर्वोपरि महान् ग्रन्थ को जन सामान्य का समझना वैसे भी दुर्लभ है। इन विचारों के निराकरणाय धू माताजी ने न्यायसार नाम से एक स्वतन्त्र कृति का सृजन किया जो कि इस अष्टसहस्री के पीछे सलग्न है। जन न्याय दर्शन के प्रारम्भिक रूचि के (जिज्ञासु) पाठक वृद्ध यदि न्यायसार को पढ़कर अष्टसहस्री का स्वाध्याय अध्ययन प्रारम्भ करेंगे तो निश्चय ही सुसमता पूर्वक स्याद्वादामृत का पान कर सकेंगे।

पृ० माताजी का अनुवाद सौष्ठव में अपार जग—

माताजी ने अनुवाद करने में जितना श्रम किया है उसके विषय में कलम से लिखना कठिन है। मूल एवं हिंदी प्रकरणों के शीर्षक बनाना प्रत्येक पृष्ठ के प्रकरण का पृष्ठ के ऊपर शीर्षक देना मूल पंक्तियों के ग्रन्थ के साथ टिप्पणियों के ग्रन्थ को खोलना ग्रन्थ के अनन्तर स्थान-स्थान पर भावाथ एवं विशेषार्थ के द्वारा अतिस्पष्ट रूप में प्रकरण के रहस्य को प्रस्फुट करना सामान्य श्रम नहीं है। इन सबके बावजूद भी समस्त प्रतिवादियों की विचार धारा को मस्तिष्क में रखकर सार रूप में विषय विभाजन करते हुये ५४ सारांश बनाये हैं। जिसकी सहायता से प्रारम्भ में थोड़ा पढ़कर भी बहुत कुछ समझा जा सकता है। मैंने एवं ग्रन्थ के ग्रन्थ छात्र-छात्राओं ने इन्हीं सारांशों के आधार से शास्त्री एवं न्यायतीर्थ की परीक्षाएँ उत्तीर्ण की हैं। बहुत सी बातों को एक सूत्र में गर्भित करके कहना अथवा एक सूत्र पर एक ग्रन्थ तैयार कर देना—ये दोनों बात अपने-अपने स्थान पर विशेष महत्त्व रखती हैं।

एक और हस्तलिखित प्रति की उपलब्धि—

जब प्रस्तुत प्रथम भाग के लगभग ३ पृष्ठ छप गए तब दि जैन न्यायविद्विधमपुरा दिल्ली के प्राचीन शास्त्र भंडार से एक और प्राचीन हस्तलिखित प्रति श्री पन्नालालजी जन अग्रवाल दिल्ली के सौजन्य से प्राप्त हुई। इसमें विस्तार पूर्वक टिप्पणियाँ दी गई हैं। उपयुक्त समझकर इस प्रति की भी अधिक टिप्पणियाँ एवं पाठांतर लिये गये हैं। इसकी टिप्पणियाँ भलग दिखाने की दृष्टि से (दि० प्र = दिल्ली प्रति) संकेत अंकित किया है।

पू माताजी की अपार जगता एवं काय कुशलता—

नीतिकारों ने काय करने वाले तीन तरह के बतलाये हैं। एक तो वे होते हैं जो कठिनता आदि कारणों से काय को करते ही नहीं हैं दूसरे वे होते हैं जो विघ्न बाधाएँ आने पर प्रारम्भ किये हुये काय को मध्य में ही धमुरा छोड़ देते हैं किन्तु तीसरे वे होते हैं जो विघ्न बाधाओं की परवाह न करके अनेक कष्टों को सहन करके भी काय को पूर्ण करते हैं। अथवा पूर्ण करने में सलग्न रहते हैं।

पूज्य माताजी भी तीसरी प्रकार के व्यक्तियों में से हैं जिन्होंने अपने जीवन में कभी भी यह नहीं सोचा कि यह काम नहीं हो सकता है। सदा आत्मीय बल से खिंचे हुये अनेक काय पूर्ण किये आपका

कमौक्त अपरम है। उत्साह हीनता को आप के जीवन में प्रथम नहीं मिला। कमठता ही आपके जीवन का ध्येय रहा। इसी के फलस्वरूप यह अष्टसहस्री ग्रन्थ अनुवाद सहित प्रकाशित होकर आपके हाथों में पहुँच सका है।

प्रस्तुत ग्रंथ की विशेषता—

इस अष्टसहस्री ग्रन्थ की महानता के विषय में स्व प जुगलकिशोर जी मुस्त्यार द्वारा लिखित देवागम अपरनाम अष्टमीमासा नामक पुस्तक की प्रस्तावना में जो भाव प्रगट किये हैं उनको उन्हीं के शब्दों में देना अधिक उपयुक्त प्रतीत होगा। लिखते हैं एक बार खुरजा के सेठ प० मेवारामजी ने बतलाया कि जमनी के एक विद्वान ने उनसे कहा है कि—जिसने अष्टसहस्री नहीं पढ़ी वह जनी नहीं और जो अष्टसहस्री पढ़कर जनी नहीं हुआ उसने अष्टसहस्री को समझा ही नहीं। कितने महत्व का यह वाक्य है और एक अनुभवी विद्वान के मुख से निकला हुआ अष्टसहस्री के गौरव को कितना अधिक स्थापित करता है। सचमुच अष्टसहस्री ऐसी ही एक अपूर्व कृति है और यह देवागम के मम का उद्घाटन करती है। खेद है कि आज तक ऐसी महत्व की कृति का कोई हिंदी अनुवाद गौरव के अनुरूप होकर प्रकाशित नहीं हो सका।

काश ! अगर आज प जुगलकिशोर जी मुस्त्यार होते तो उहे इस अनुवाद ग्रंथ को देखकर कितनी प्रसन्नता होती।

स्वयं आचार्य विद्यानंद जी ने अष्टसहस्री के द्वितीय अध्याय के मंगलाचरण में लिखा है—

श्रोतव्याष्टसहस्रीश्रुत किमय सहस्र सख्याने ।

विज्ञायेत ययव स्वसमयपरसमय सदभाव ॥

अष्टसहस्री को ही सुनना चाहिये हजारों ग्रंथों के सुनने पढ़ने से क्या प्रयोजन है। जबकि एक मात्र अष्टसहस्री से ही स्वसमय अर्थात् आत्मा जब सिद्धांत और उनके तलस्पर्शी रहस्यों का बोध हो जाता है। तथा परसमय अर्थात् अनात्मा अथ मतावलंबियों के सिद्धांत और भ्रात धारणाओं का एव कपोल कल्पनाओं का सबथा निराकरण हो जाता है।

प्रस्तुत ग्रंथ की उपयोगिता—

कुछ लोगों की यही धारणा है कि न्याय शास्त्रों में आत्मा का वर्णन नहीं है किन्तु ऐसा नहीं है। प्रमाण-सम्बन्ध ज्ञान का एव प्राप्त—कर्ममल रहित आत्मा का ही विशद वर्णन है और आत्मा को या अन्य द्रव्यों को समझने के लिये स्याद्वाद ही महान आधार है और यह अष्टसहस्री स्याद्वाद कथनमय है।

माताजी कहा करती हैं कि अष्टसहस्री में सप्तभगीमय स्याद्वाद प्रक्रिया का स्थल-स्थल पर जितना अधिक एवं विशद विवेचन है उतना वर्तमान के उपलब्ध जैन सिद्धांत ग्रंथों में से अन्य किसी ग्रंथ में नहीं है। अतः यह ग्रन्थ स्याद्वाद प्रक्रिया को समझने में सर्वोपरि-ग्रन्थराज है।

अभिमत—

अष्टसहस्री के छपे हुए कुछ पृष्ठों का व्यवलीकन करके प० परमेश्वरदास जी ललितपुर-संपादक वीर प० लालबहादुर जो शास्त्री संपादक-जैनदर्शन प० कैलाशचंद जो सिद्धांत शास्त्री संपादक-जन सवेक, प० मुलाचंद जी जैन जैनदर्शनाचार्य प्रिंसिपल-संस्कृत महाविद्यालय जयपुर प० बाबूलाल जो जमादार-बडौत प० भूलचंद जी शास्त्री श्री महावीरजी प० ए एन० उपाध्याय प० पन्नालाल जी साहित्याचार्य आदि अनेक मूर्धन्य विद्वानों ने बड़ी प्रसन्नता एवं गौरव व्यक्त किया कि अभी भी अष्टसहस्री जैसे न्याय के महान ग्रन्थों का अध्ययन करने वाले ही नहीं अपितु इनके अनुवाद जैसे महान काय को करने वाली पू श्री ज्ञानमती माताजी जैसी परमविदुषी आर्यिका विद्यमान हैं जिनके हमें साक्षात् दर्शन हो रहे हैं।

युग की अनुपम देन —

अनेक विद्वानों को सुनकर विश्वास नहीं होता है कि किसी आर्यिका ने इतने विशेष रूप में अष्टसहस्री का अनुवाद किया हो। इतिहास को देखने से ज्ञात होता है कि ग्रन्थ रचना काल के प्रारंभ से अब तक किसी भी आर्यिका द्वारा कोई जन ग्रन्थ लिखा अथवा अनुवाद नहीं किया गया था।

इस युग की यह एक बड़ी भारी ऐतिहासिक देन है कि न्याय जैसे क्लिष्ट विषयक ग्रन्थ का अनुवाद जन समाज की आर्यिका द्वारा प्रथम बार किया जाकर इतनी सुन्दरता एवं विशेषता के साथ प्रकाशित किया गया है।

हस्तलिखित प्रति से टिप्पणियों को निकालने में पू मुनिराज १०८ श्री बधमानसागर जी महाराज श्री रवीन्द्र कुमार जन शास्त्री बी ए० टिकतनगर व उनकी लघु सहोदरा कु मालती शास्त्री धर्मालकार कु० त्रिशला शास्त्री कु माधुरी शास्त्री एवं सबस्य कु कला ने विशेष सहयोग प्रदान किया तथा प्रस कापी भी तयार की है।

मुद्रित प्रति की प्रस्तावना से उद्धृत—

बवाई से प्रकाशित मूल अष्टसहस्री की प्रस्तावना में प० बशीधर जी ने लिखा है—

श्री विद्यानंद स्वामी ने श्री अकलक देव की अष्टशती को अन्तर्गर्भित करके इस अष्टसहस्री ग्रन्थ को बनाया है स्वामी जी ने इस प्रकार से पूरी की पूरी अष्टशती को अश-अश करके अपने ग्रन्थ में अंतर्भूत कर लिया है कि बिना पृथक् सकेत क उसे पृथक् करना शक्य नहीं है। इसलिए अष्टशत के अंशों को पृथक् जानने की इच्छा रखने वाली को पृथक् मुद्रित अष्टशती ग्रन्थ देखना चाहिये। हमने भी ग्रन्थ के कुछ पृष्ठ छप जाने के अनंतर भागे बत्ति ग्रन्थ जहाँ-जहाँ आया है वहाँ बहा गहरे काले अक्षरों में दे दिया है। प्रारंभ में कुछ पृष्ठों में जो बैसा नहीं किया है उसका कारण बत्ति ग्रन्थ का देर से मिलना है।

इसलिये पूव मुद्रित मूल प्रति में पृष्ठ ४६ तक पृथक अक्षरों में नहीं लिया है किंतु हमने इस प्रस्तुत प्रति में प्रारंभ से ही अष्टशती को गहरे काले अक्षरों में लिया है। अष्टशती की हिन्दी को भी गहरे काले अक्षरों में लिया है।

आगे पुन मुद्रित मूल प्रति की प्रस्तावना में पं० वंशीधरजी ने लिखा है कि— एक पुस्तक पूना नगर के सहकररी पुस्तकालय से उपलब्ध हुई जो अतीव शुद्ध थी लघु समतभद्रादि सकेतित टिप्पणी सहित थी। किंतु उसमें अभी टिप्पणियां अशुद्ध थी। एक-एक टिप्पणी अनेक बार भी आ गई थी। किसी किसी टिप्पणी के संकेत नहीं थे कि किस शब्द की टिप्पणी है। अब कोई-कोई टिप्पणियां अनुपयोगी भी थीं। अतः जितनी टिप्पणियां उस पुस्तक से लेना आवश्यक प्रतीत हुआ उतनी ले ली। शेष बहुभाग मात्र टिप्पणियां मैंने नियोजित कर दी हैं। अन्य तीन पुस्तकें भी मुझ मिली किंतु वे शुद्ध नहीं थी अतः पहली पुस्तक से ही बहुत कुछ उपयोग हुआ है।

इससे यह बात स्पष्ट हो जाती है कि मुद्रित प्रति की टिप्पणियां श्री लघुसमतभद्र द्वारा बनाई हुई हैं। अब कुछ टिप्पणियां पं० वंशीधरजी द्वारा बनाई गई हैं।

मुद्रित ग्रंथ में जितनी भी टिप्पणियां छपी हैं। प्रस्तुत ग्रंथ में उन सभी टिप्पणियों को ज्यों की त्यों लिया है। तथा हस्तलिखित दोनों प्रतियों की टिप्पणियों को और पाठांतरों को नीचे अलग दे दिया है। आवश्यक सकेत—

इस ग्रंथ में संस्कृत और हिन्दी में जो शीषक हैं उन्हें पू० श्री ज्ञानमती माताजी ने बनाये हैं जिनका सकेत [] यह है प्रारंभ में अष्टशती को संस्कृत एवं हिन्दी में गहरे काले अक्षरों में लिया है।

ब्यावर सरस्वती भवन की हस्तलिखित प्रति की टिप्पणियों को पृथक दिखाने के लिये अक्षरों को अक्षरों द्वारा सकेत किया है।

पाठान्तर के लिये इतिपा सकेत दिया है दिल्ली से उपलब्ध प्रति की टिप्पणी और पाठांतरों में दि० प्र० सकेत दिया है जो कि पृष्ठ ३०२ में स्पष्ट है।

यदि कहीं सुधार मिला है और वह उपयुक्त प्रतीत हुआ है तो इति वा क्वचित् पाठ सकेत देकर उसे भी टिप्पणी में सम्मिलित कर लिया है। धरमपुरा दिल्ली के नया मंदिरजी से श्री पन्नालाल जी अग्रवाल के सौजन्य से तीन प्रतियां हस्तलिखित अष्टशती की प्राप्त हुई हैं जिनका साकेतिक नाम अ ब स दिया है जिसके पाठांतर का पृष्ठ २६१ २६२ पर खलासा है तथा अन्यत्र भी है।

परिशिष्ट—

परिशिष्ट में मूलकारिका के साथ अष्टशती को दिया है। उस अष्टशती की एक मुद्रित प्रति है जो कि भारतीय जैन सिद्धांत प्रकाशित संस्था से प्रकाशित हुई है। तीन प्रतियां दिल्ली की हैं जोकि अ ब स से सकेतित हैं तथा ब्यावर व दिल्ली की हस्तलिखित अष्टसहस्री में भाष्य पद से अष्टशती को पृथक किया है। उन सभी के आधार से पाठभेद भी परिशिष्ट में नीचे दिया गया है।

इस प्रथम भाग में जितने भी छद्मत शब्दों आये हैं उन्हें भी अकारादि के अनुक्रम से दिया है।
अनंतर पारिभाषिक शब्दों के अर्थों का स्पष्टीकरण किया गया है।

न्याय कुञ्चिका—

अष्टसहस्री आदि सभी 'याय' ग्रन्थों में प्रवेश कराने के लिये कजी के समान 'यायसार' नामक स्वतंत्र संकलित ग्रन्थ को परिशिष्ट में जोड़ दिया गया है।

अथ दार्शनिक (दशन शास्त्र) प्रमाण के लक्षण और भेदों को किस रूप में मानते हैं उसका भी वर्णन है। इसी प्रकार जैनाचार्यों द्वारा मान्य प्रमाण के भेद प्रभेदों का भी संकलन किया गया है। ससार मोक्ष आत्मा एवं ज्ञान आदि के विषय में अथ दशनो की भाष्यता के साथ-साथ जनाचार्यों की समीचीन मान्यता को भी दर्शाया गया है।

इन सभी विषयों से यह ग्रन्थ मूल में कठिन होते हुए भी सरल एवं उपयोगी बन गया है।

आभार—

सोलापुर (महा) निवासी विद्यावाचस्पति श्री मान प. बधमान जी पाश्वनाथ जी शास्त्री ने प्रस्तावना लिखकर तथा बनारस निवासी प. दरबारी लालजी कोठिया 'यायाचार्य' ने प्राक्कथन के द्वारा ग्रन्थ का रहस्योद्घाटन करके ग्रन्थ की महत्ता को द्विगुणित कर दिया है एवं अपने निजी उदगार व्यक्त करके 'याय' दशन के प्रति जो सबका आकृष्ट किया है उसके लिये हम उभय विद्वानों के अत्यन्त आभारी हैं। विशेष परिश्रम के द्वारा माक्षशास्त्र के मंगलाचरण को श्री उमास्वामी कृत सिद्ध करने में जो प्रमाण संकलित करके दिये हैं वह वास्तव में सराहनीय है।

इस भाग के प्रकाशन में सर्वप्रथम बिना किसी की प्रेरणा के स्वरूचि से गुरु भक्ति एवं जिनवाणी की सेवा के भावों से आतप्रोत होकर श्रीमान सेठ हीरालाल जी जयपुर (फम—चपालाल रामस्वरूप 'यावर') ने जो विशिष्ट आर्थिक सहयोग प्रदान किया है उनके भी हम अत्यन्त आभारी हैं। (परिचय आगे दिया गया है।)

एस० नारायण एड सस प्रिंटिंग प्रस पहाड़ी धोरज के मालिक श्री नारायणसिंह जी ने इस महान् ग्रन्थ का सुंदर मुद्रण किया है अतः हम उनके आभारी हैं।

हमारा प्रथम प्रयास होन से संपादन में अनेक त्रुटियाँ एवं कमियाँ रही हैं उसे विद्वदजन एवं पाठक वृंद सुधारकर हमारी अल्पज्ञता के कारण मध्यस्थ भाव धारण करेंगे। वास्तव में इस संपादन कार्य में हमारा श्रम नगण्य है। जिस रूप में यह प्रथम भाग आपके समक्ष है वह सब पू. माताजी के ही अधिक परिश्रम का फल है हम तो नाम मात्र के हैं।

हम यथा शीघ्र इसका दूसरा तीसरा एवं चौथा भाग प्रकाशित करने का प्रयत्न करेंगे। कागज

एवं छपाई के काम निरन्तर तेजी से बढ़ने के कारण उत्पन्न कठिनाई के बावजूद भी हम अविलम्ब प्रकाशन कार्य चालू रखेंगे ।

सभी जनरारी इस ग्रन्थ का पठन-पाठन करके स्याद्वाद के रहस्य को अच्छी तरह समझकर सच्चे ज्ञानी बनें यही हमारी भावना है ।

दिल्ली

१५ अगस्त १९७४

मोतीचंद जैन सराफ

शास्त्री न्यायतीर्थ

मङ्गल-स्तोत्र

यह अष्टसहस्री आप्तमीमांसा की व्याख्या है। अब प्रश्न है कि स्वामी समन्तभद्र ने यह आप्त मीमांसा जिस मोक्षमार्गस्य नेतारम् मङ्गल-स्तोत्र में स्तुत आप्त की मीमांसा (समीक्षा) में लिखी है और स्वयं विद्यानन्द ने भी उसी स्तोत्रगत आप्त की परीक्षा में आप्त परीक्षा रची है वह महत्त्वपूर्ण मङ्गल स्तोत्र तत्त्वाथ सूत्र का मङ्गलाचरण है या सर्वार्थसिद्धि का ? इस प्रश्न पर भी विचार लेना आवश्यक है।

इस विषय में पर्याप्त ऊहापोह हुआ है। कुछ विद्वानों का मत रहा कि उक्त मङ्गल-पद्य सर्वार्थ सिद्धि के आरम्भ में उपलब्ध होने और उस पर सर्वार्थ सिद्धिकार की व्याख्या न होने से उसी का मङ्गलाचरण है तत्त्वार्थ सूत्रका नहीं। सर्वार्थसिद्धि में तत्त्वाथ सूत्र के अवतरण की जो प्रश्नोत्तर रूप उत्थानिका दी गई है उससे स्पष्ट ज्ञात होता है कि तत्त्वाथ सूत्रकार ने तत्त्वाथसूत्र के आरम्भ में मङ्गलाचरण किये बिना ही उसकी रचना की है।

इसके विपरीत दूसरे अनेक विद्वानों का स्पष्ट अभिमत है कि सूत्रकार ने जिन्हें शास्त्रकार भी कहा गया है तत्त्वाथ सूत्र के आदि में मङ्गलाचरण किया है और वह 'मोक्षमार्गस्य नेतारम्' मङ्गल-स्तोत्र है। सर्वार्थसिद्धि में वही से बह लिया गया है। तत्त्वार्थ सूत्रकार आचार्य गङ्गपिन्ध परम आस्तिक थे। वे मङ्गलाचरण की प्राचीन परम्परा का जो षट्संख्वागम कषायपाहुड आदि भाग्य ग्रन्था में भी उपलब्ध है उल्लेखन नहीं कर सकते। अतः उक्त पद्य उन्हीं द्वारा तत्त्वाथ सूत्र के आरम्भ में रचित मङ्गल स्तोत्र है। वृत्तिकार आचार्य पूज्यपाद देवनदि ने उसे अपनी टीका सर्वार्थ सिद्धि में अपना लिया है और अपना लेने से उन्होंने उसकी व्याख्या नहीं की।

इस सम्बन्ध में डाक्टर दरबारीलाल कोठिया ने ऊहापोहपूर्वक सूक्ष्म एवं गम्भीर विचार किया है और तत्त्वाथसूत्र का मङ्गलाचरण शीर्षक अपने दो विस्तृत निबन्धों में^१ आचार्य विद्यानन्द के प्रचुर ग्रन्थोल्लेखों एवं अन्य प्रमाणों से सबलताके साथ सिद्ध किया है कि तत्त्वाथ सूत्रकार ने तत्त्वाथ सूत्र के आरम्भ में सम्यग्य वर्णन ज्ञान चारित्र्याणि मोक्षमार्ग [११] सूत्र से पहले मङ्गलाचरण किया है और वह उक्त मोक्षमार्गस्य नेतारम् आदि मङ्गल-स्तोत्र है जिसे विद्यानन्द ने^२ शास्त्रकारकृत स्तोत्र बतलाते हुए 'तीर्थोपम

१ अनेकान्त, वर्ष ५, किरण ६ ७ तथा १० ११ बीर सेवा मन्दिर सन् १९४४।

२ आप्तपरीक्षा कारिका ३ व १२३ बीर सेवा मन्दिर-संस्करण सन् १९४६।

‘प्रथित-पृथु-पथ’ और स्वामिमीमांसित जैसे अर्बंगर्भ महत्त्वपूर्ण विशेषणों से युक्त किया है^१। विद्या नन्द का उसे शास्त्रकारकृत बतलाना तीर्थोपम कहना प्रथित पृथु-पथ-प्रसिद्ध-महानमार्ग प्रकट करना और स्वामी द्वारा भीमांसित निरूपित करना ये सभी बातें विशेष महत्त्वपूर्ण एवं साथ हैं। भागे डाक्टर काठिया ने बल देते हुए लिखा है कि विद्यानन्द के^२ इन तथा अन्य उल्लेखों से स्पष्ट है कि स्वामी समस्तभद्र ने इसी मंगल-स्तोत्र पर उसके व्याख्यान में प्राप्तभीमासा लिखी और स्वयं विद्यानन्द ने भी उसी की व्याख्या में अष्टसहस्री के प्रतिरिक्त प्राप्तपरीक्षा रची। सूत्रकार एवं शास्त्रकार पदों से विद्यानन्द का स्पष्ट अभिप्राय तत्त्वाथ सूत्रकार आचार्य गृह्यपिच्छ से है तत्त्वाथ वृत्तिकार आचार्य पूज्यपाद-देवनन्दि से नहीं है। सर्वासिद्धि उक्त मंगल-स्तोत्र को अपना मङ्गलाचरण बना लिया गया है और इसी कारण उसकी व्याख्या नहीं की गयी। सर्वासिद्धि में जो तत्त्वार्थशास्त्र के अवतरण की प्रश्नोत्तर रूप उत्थानिका दी गयी है उसका यह अर्थ नहीं कि प्रश्नकर्ता भव्य प्रश्न करने पर आचार्य ने सारा व्याख्यान देकर उसे तत्काल निबद्ध किया है। अपितु उसने मोक्ष और मोक्षमार्ग की जिज्ञासा प्रकट की तदनुसार आचार्य ने उसकी या उस जैसे अनेक भव्यों की जिज्ञासा शांति के लिए उक्त प्रकार के ग्रन्थ निर्माण की आवश्यकता अनुभव करके तत्त्वाथ सूत्र शास्त्र की रचना की और उसके प्रारम्भ में पूर्व परम्परानुसार उक्त स्तोत्र को मङ्गलाचरण के रूप में निबद्ध किया।

अतः मंगल-स्तोत्र के विषय में अधिक न लिखकर अब इतना ही लिखना पर्याप्त है कि वह आचार्य गृह्यपिच्छरचित तत्त्वाथ सूत्र का ही मङ्गलाचरण है सर्वासिद्धि का नहीं।

इस विषय में पूज्य आर्यिका श्री ज्ञानमती माता जी ने अष्टसहस्री और श्लोकवार्तिक ग्रन्थ से अनेकों प्रमाण निकाले हैं। उनमें से कुछ उद्धरण वानगी के रूप में यहाँ दिये जा रहे हैं—

अष्टसहस्री के मङ्गलाचरण में ही प्रारम्भ में शास्त्रावतार रचितस्तुतिगोचराप्त भीमांसित कृति रत्नं क्रियते मयस्य इस उत्तरार्ध में श्री विद्यानन्दि महोदय ने स्पष्ट कह दिया है कि शास्त्रावतार-तत्त्वार्थ सूत्र महाशास्त्र के प्रारम्भ में रचित स्तुति के गोचर जो प्राप्त है उनकी भीमासा रूप यह कृति मेरे द्वारा अलंकृत की जाती है।

१ श्री तत्त्वार्थशास्त्राद्भुत-समिलनिधेरिद्धरलोद्भवस्य
प्रोत्थानाऽऽरम्भकाले सकलमलमिदं शास्त्रकारं कृतं यत् ।
स्तोत्रं तीर्थोपमानं प्रथित-पथ-पथं स्वामि-भीमांसितं तद्
विद्यानन्द स्वसक्त्या कथमपि कथितं सत्यवाक्यार्थसिद्धयः ॥

२ इति तत्त्वार्थशास्त्रादौ सुनीद्रस्तोत्र गोचरा ।
प्रणीताऽऽप्तपरीक्षाय विवाद-विभिवत्तये ॥

शिष्यश्रीकार श्री लघु समतभद्र ने भी इसे अत्यधिक विस्तृत कर दिया है—

‘इह हि खलु पुरा स्वकीयनिरवधविद्या सपदा गणधर प्रत्येक बुद्ध व्युत केवलि दशपूर्वाणा सूत्र
कुञ्जहर्षिणा महिमानमात्मसात कुवद्भिस्त्मास्वामिमादराचार्यवर्यरासूत्रितस्य तत्त्वार्थाधिगमस्य मोक्ष
शास्त्रस्य गणहस्त्याख्य महाभाष्यमुपनिबध्नात् स्याद्वादविद्याग्रगुरव श्री स्वामि समतभद्राचार्यास्तत्र
मंगलपुरस्सर स्तवविषयपरमाप्त गुणातिशय परीक्षामुपक्षिप्तवन्तो देवागमाभिधानस्य प्रवचन तीर्थस्य
सृष्टिमापूरयाञ्चक्रिरे ।

तत्त्वार्थाधिगमरूपमोक्षशास्त्र के ऊपर गणहस्ति नाम का महाभाष्य लिखते हुए श्री समतभद्र
स्वामी ने मंगलाचरण में स्तुति के विषय को प्राप्त परम प्राप्त के गुणों के अतिशयों की परीक्षा करते
हुये ‘देवागम’ नामक प्रवचनतीर्थ की सृष्टि को बनाया है ।

स्वयं श्री विद्यानन्द महोदय ने छठी कारिका की उत्थानिका में— नवस्तु नामैव कस्यचित्कम
भूभृद्भूदित्वमिव विश्व तत्त्व साक्षात्कारित्व प्रमाण सदभावात् । स तु परमात्माह नेवेति कथं निश्चयो
यतोहमेव महानभिबध्यो भवतामिति ।

कर्म पर्वत भेदन करने वाले के समान कोई महापुरुष विश्व तत्त्व को साक्षात् करने वाले हो जावें
किन्तु वह परमात्मा अर्हत ही हैं ? यह निश्चय कैसे हुआ कि जिससे मैं ही आपके द्वारा अभिवद्य होऊ
मानो ऐसा प्रश्न श्री समतभद्र ने स्वयं भगवान के सामने रखा है । आगे सातवीं कारिका की उत्थानिका
में भी कहते हैं कि— ‘भगवतोऽहं एव युक्तिशास्त्राविरोधिवाक्त्वेन सुनिश्चितासंभवदबाधक प्रमाणत्वेन
च सर्वज्ञत्ववीतरागत्वसाधनात् । ततस्त्वमेव महान मोक्षमागस्य प्रणता नान्य कपिलादि ।

इन वाक्यों से यह बात स्पष्ट है कि मोक्ष माग के नेता कर्म पर्वत के भेत्ता और विश्वतत्त्व के
ज्ञाता इन तीन विशेषणों से ही अर्हत को सच्चा प्राप्त सिद्ध किया जा रहा है अथवा अर्हत में ये तीन
विशेषण घटित होते हैं इसलिये ही वे सच्चे प्राप्त हैं । यह सिद्ध किया गया है ।

आगे और देखिये—अंतिम ११४ वीं कारिका की टीका में श्री अष्टसहस्रीकार क्या कहते हैं—

शास्त्रारम्भेऽभ्यस्तस्याप्तस्य मोक्षमाग प्रणतृतया कमभूभृद्भूतृतया विश्वतत्त्वानां ज्ञातृतया च
भगवदहं सर्वज्ञस्यैवान्ययोगव्यवच्छेदेन व्यवस्थापनपरा परीक्षेय विहिता ।

शास्त्र के आरम्भ में स्तुति को प्राप्त जो आप्त हैं वे मोक्षमाग के प्रणता कम पर्वत के भेत्ता और
विश्वतत्त्व के ज्ञाता इन तीन विशेषणों से युक्त भगवान् अर्हत सर्वज्ञ ही हैं अन्य कोई नहीं हो सकते हैं ।
इस प्रकार अन्य योग का व्यवच्छेद करके भगवान् अर्हत में ही इन विशेषणों की व्यवस्था को करने में
तत्पर यह परीक्षा की गई है । यह है सारे अष्टसहस्री ग्रन्थ का अंतिम उपसंहार । यह मंगलाचरण श्री
उमास्वामी आचार्यकृत ही है इस बात को सिद्ध करने के लिये इससे बढ़कर सबल प्रमाण और क्या हो

सकता है ? पूण्य श्री ज्ञानमती माता श्री आदर्शपूजक कहा करती हैं कि यह मंगलाचरण श्री उमास्वामी कृत है या नहीं ? विद्वानों में ऐसी शंका कहाँ से उत्पन्न हो गई ?

‘श्लोकवार्तिकालंकार ग्रन्थ में श्री श्री विद्यानन्द महोदय ने स्थल-स्थल पर इस बात की स्पष्ट किया है । देखिये ।

‘प्रबुद्धाशेष तत्त्वाथ साक्षात्प्रक्षीणकल्मष ।

सिद्ध मुनीप्रसस्तुत्ये मोक्षमागस्य नेतरि ॥२॥

सत्यां तत्प्रतिपित्सायामुपयोगात्मकात्मन ।

अयसा योक्षमाणस्य प्रवृत्त सूत्रमादिदम ॥२॥

कल्याणमार्ग के अभिलाषी अनेक शिष्यों की मोक्षमाग जानने की इच्छा होने पर ही मोक्षमागस्य नेतार भेत्तार । इस अच्छी तरह सिद्ध किये गये मंगलाचरण की भित्ति पर ही श्री उमास्वामी महाराज ने पहला सूत्र लिखा है । जिन्होंने केवल ज्ञान के द्वारा संपूर्ण पदार्थ ज्ञान लिये हैं ज्ञानावरण आदि घाति कम नष्ट कर दिये हैं तथा मोक्षमाग का प्राप्त करने और कराने वाले मुनि पुंगवों द्वारा स्तुति करने योग्य हैं ऐसे जिनेन्द्रदेव के सिद्ध होने पर ही तथ ज्ञानदशनोपयोग स्वरूप और मोक्ष से युक्त होने वाले शिष्य की मोक्षमार्ग को जानने को तीव्र अभिलाषा होने पर यह पहला सूत्र सम्यग्दर्शनज्ञान चौरिनाभि मोक्षमार्ग उमास्वामी आचार्य ने प्रचलित किया है ।

‘सिद्ध मोक्षमागस्य नेतरि प्रबधन वत्त सूत्रमादिम शास्त्रस्येति ।

ततो^१ नि शेषतत्त्वार्थवेत्नी प्रक्षीणकल्मष ।

अयोमागस्य नेतास्ति स सस्तुत्यस्तदर्थिभि ॥४६

इन सभी प्रमाणों से सवथा यह बात सिद्ध हो जाती है कि मंगलाचरण श्री सूत्रकार उमासी आचार्य कृत ही है ।

श्री उमास्वामी आचार्य ने गागर में मागर को भरने वाली कहावत को पूणतया चरिताथ कर दिया है । उनके इस तत्त्वाथ सूत्र ग्रन्थ के ऊपर अनेको बड़ बड़ ग्रन्थ तयार हो गये हैं । जब एक मंगलाचरण के ऊपर प्राप्त मीमांसा अष्टशती और अष्टसहस्री जैसे जैनदर्शन के सर्वोपरि ग्रन्थ बन गये । प्राप्तपरीक्षा ग्रन्थ बन गया । तब उस ग्रन्थ की महत्ता और विशेषता की जितनी भी गौरव गाथाय गाई जावें थोड़ी ही है । वही कारण है कि आज भी भारतवर्ष में दक्षिण उत्तर आदि प्रांतों में सर्वत्र नरन री इस

१ तत्त्वार्थ श्लोकवार्तिकालंकार प्रथम खंड प ४

२ तत्त्वार्थ श्लोकवार्तिकालंकार प्र ख प १८

३ तत्त्वार्थ श्लोक प १४५

तत्त्वार्थसूत्र का पाठ बड़ी प्रकृति से करते हैं और एक उपवास करने का फल समझते हैं। बहुत-सी महिलाओं का तो नियम ही रहता है कि तत्त्वार्थसूत्र सुने बिना भोजन नहीं करना। कहा भी है—

दशाध्यायैः परिच्छिन्नं तत्त्वार्थं पठिते सति ।

फलं स्वादुपवासस्य भाषितं मुनिषु यवै ॥

दश अध्याय से परिपूर्ण इस तत्त्वार्थसूत्र को पढ़ने पर एक उपवास का फल प्राप्त होता है ऐसा श्री मुनियों में श्रुष्ट मुनियों ने कहा है।

इस ग्रन्थ का यह मणलाचरण सच्चे प्राप्त देव को सिद्ध करने में सर्वोपरि माय अमोघ उपाय है। ऐसा समझना चाहिए।

कु० मालती शास्त्री धर्मलकार
(सचस्थ)



पू आर्थिका १०५ श्री ज्ञानमती माताजी का जीवन दर्शन

बहुतों ने रोका पुरुषार्थ किया समझाया लेकिन स्वातन्त्र्य
प्रिय मना को रोकने में सफलता कैसे मिलती,
स्याम के बढ़ते कदम को रोकने में सफलता नहीं मिली
आखिर लोगों ने आश्चर्य प्रगट किया अन्तमन से जयकारा बोला ।

+ + +

न्याय शास्त्र के सर्वोत्कृष्ट ग्रन्थ अष्टसहस्री जिसको बनाने वाले आचार्य श्री विद्यानन्दि ने स्वयं १२० वर्ष पूर्व ही इसे कष्टसहस्री की सज्ञा प्रदान करदी है ऐसे महान क्लिष्ट ग्रन्थ का सरल भाषा में हिन्दी रूपान्तर प्रस्तुत कर देना यह कोई महान व्यक्तित्व का ही काय है—साधारण जन तो उसके हिन्दी अभिप्राय को समझने में ही अपनी शक्ति का निरीक्षण पहले कर लते हैं । जिस महान मस्तिष्क ने इस स्याद्वाद अनेकान्त एव सप्तभगी से प्रोतप्रोत ग्रन्थ में मनरूपी मथानी से सारे ग्रन्थ का आद्योपात्त एक-एक अक्षर एक एक शब्द का मथन करके उसके सूक्ष्मातिसूक्ष्म अभिप्राय को हृदयगम कर लिया है—उस महान व्यक्तित्व के सम्बन्ध में बहुत थोड़े शब्दों द्वारा मैं आपको जानकारी प्रदान कर रहा हूँ ।

संस्कृत में प्रसिद्ध उक्ति— गुणा पूजास्थानम् गुणिव न वय न च लिङ्ग ।

जन्मतिथी —

आध्यात्मिक क्षेत्र में स्त्रीपर्याय के सर्वोत्कृष्ट आर्थिका के व्रतो से विभूषित विदुषी माता ज्ञानमती जी के नाम से प्रसिद्ध व्यक्तित्व का जन्म सम्पूर्ण शुभ्र ज्योत्स्ना से प्रसरित शरदपूर्णिमा (आसोज शुक्ला १५) वि स १९९१ सन १९३४ की शम रात्रि में तीर्थकरो की जन्म भूमि आयोध्या के निकट बाराबंकी जिले के एक छोटे से गांव टिकतनगर में हुआ था । माता पिता में धार्मिक बलि होने से पुत्री का शम नाम रखा मना ।

बाल्यावस्था —

टिकतनगर निवासी अग्रवाल जातिय श्रष्टि श्री छोटेलाल जी जन को सौभाग्य प्राप्त हुआ कु० मैना के पिता बनने का । मन में बहुत प्रसन्नता थी सवप्रथम सतान पुत्री को जन्म देकर माता मोहिनी देवी की । वैसे कया का जन्म साधारणतया घर में कुछ समय के लिए शोभ उत्पन्न कर देता है किन्तु विश्व में अनादि काल से पुरुषों के समान नारियों में भी महान काय कर धरा को गौरवान्वित किया है । बलिक यों भी कह सकते हैं कि सतियों के सतीत्व के बल पर ही धर्म की परम्परा अक्षुण्ण बनी हुई है ।

भारतीय संस्कृति में वैदिक संस्कृति ने कन्या को १४ इन्चों में के एक रत्न माना है। माता पिता दोनों को लालच, सम्मान, सत्कार एवं धर्म परापूर्व से प्रथम सन्तान होने के कुमारी मैना को माता पिता का सर्व अधिक प्यार एवं वात्सल्य मिला। घर के पास ही जिनेन्द्र देव का विशाल मंदिर एवं पशुनाथ दिगम्बर जन साध्यात्मिक विशाल्य होने से मैना ने धार्मिक संस्कारों का आदर किया।

संस्कार —

संस्कारों का प्रभाव जीवन में बहुत महत्व रखता है। ११ वर्ष की अवस्था में कुमारी मैना के जीवन पर अचिष्ट छाप पड़ी। अकालक निकालक मादक के दृष्टियों की। विवाह की चर्चा के समय जो बात अकालक ने माता पिता से कही थी कि कीचड़ में बैर रखकर खोले की अपेक्षा नहीं रखना ही व्यवस्थित है।' तदनुसार आपने भी उसी क्षण साजीवन ब्रह्मचर्य व्रत रखने का मन में संकल्प कर लिया।

कुमारी मैना का व्यक्तित्व बाल्यकाल से ही बड़ा आकर्षक था सभी लोग आपके ज्ञान एवं दिन चर्या से बहुत प्रसन्न रहते थे। कुशाग्रबुद्धि सहनशीलता वात्सल्य काय करने की उत्सुकता एवं काय को पूरा करने की दृढ़ता तथा समयित जीवन आपके विशेष गुण थे।

साधना की ओर —

समय बीतता गया। इस कुमारी मैना जीवन के मधुर क्षण में प्रवेश कर रही हैं—माता पिता एक कुटुम्बीजन कुमारी मैना के विवाह-वन्धन की तैयारी में लगे हुए हैं। उषर आचार्यन्त १८ श्री देशभूषण जी महाराज का बिहार उत्तर भारत में हो रहा था। दक्षिण से आचार्य श्री का बाराबकी में कमल धनमन हुआ। बाराबकी में आचार्य श्री के केशलाच की सूचना टिकैतनगर गांव में भी पहुंची। कुमारी मैना की अपने लक्ष आत्मा श्री केशाक्षम्भ के साथ बाराबकी केशलोच देखने आयी। आचार्य श्री के केशलोच देखने के लिए एक विशाल जन संमुदाय उमड़ पड़ा था—विशाल जन समुदाय के मध्य में ही कुमारी मैना न आचार्य श्री से क्षुल्लिका दीक्षा की याचना कर दी। समाचार पाकर घर से कुटुम्बी जन माता पिता तथा गांव के अन्य बहुत से लोग आ गये। लोगों ने कुमारी मैना को बहुत सम्मान—सरह-सरह की ओर याचना दीक्षित जीवन में सहज करना पड़ती है। एकबार भोजन करना पैदा बसन्त क्षण बहुत कठिन एवं दुःख कार्य हैं—किर घर में विवाह की तारी तयारिया चल रही हैं। लेकिन कुमारी मैना के मन पर किसी के समझाने का कोई असर नहीं हुआ। अन्ततोगत्वा कुमारी मैना ने भाई केशाक्षम्भ क्षणिक को यह कह कर ब्रिय ब्रिय—कि हमारा और आप लोगो का सम्बन्ध अब तक रहा और आपने भी रहेगा। अन्तर केवल इतना धारणा कि अब तक हमारा आपका मोह का संबंध था और आपने अब धर्म का सम्बन्ध रहेगा। विवश होकर कु० मैना के सामने सबको झुकना पड़ा।

समय था २२ वर्ष पूर्व का। लोगों के अत्यन्त आग्रह एवं उग्र रूप धारण कर लेने से आचार्य श्री ने कुछ समय खुस्लिका दीक्षा न देकर सप्तम प्रतिभा के व्रत भगीकार करा दिये अब यहीं से कुमारी मैना के जीवन ने आध्यात्मिक मोड़ ले ली।

खुस्लिका दीक्षा —

बहुतो ने रोका समझाया लेकिन स्वातन्त्र्य प्रिय कु मैना को रोकने में सफलता नहीं मिली।

६ माह बाद बाँदनपुर श्री महावीर जी अतिशय क्षत्र पर आचार्य श्री ससन्न पदापण करते हैं। पुनः कुमारी मैना दीक्षा की बाबना करती है आचार्य श्री ने योग्यता एवं दृढ़ता को देखकर शम मिली अर्धकुण्ड १ स० २० ६ के दिन अस्लिका दीक्षा प्रदान कर दी तथा त्याग एवं निश्चय की दृढ़ता को देखकर नाम रखा—वीरमती।

अब आपका सारा समय ध्यान अध्ययन मनन चिन्तन में यतीत होने लगा। धीरे धीरे २ वर्ष बीत गये। अभी आपके कदम त्याग के अन्तिम चरण की ओर बढ़ने के प्रयास में थे।

आश्रिका दीक्षा —वीरमती से ज्ञानमती

चारित्र्य चक्रवर्ती आचार्य श्री शातिसागर जी महाराज की कुन्धलगिरि में सल्लेखना हो रही है। म्हुसबड़ जातुर्मास के मध्य ही आप भी कुन्धलगिरि झाड़ और आचार्य श्री की विधिवत सल्लेखना का दृश्य साक्षात् दृष्टि से देखा। आचार्य श्री ने अपने प्रथम शिष्य मुनि वीरसागरजी को आचार्य पट्ट को ओषणा कर दी है। आचार्य श्री शातिसागर जी महाराज की आज्ञानुसार वीरमति ने आचार्य वीर सागर जी महाराज के सच में पदापण किया। धीरे २ कुछ समय बीता—तदनन्तर वीरमति ने आ वीर सागर जी से स्त्री पर्याय में सर्वोत्कृष्ट आश्रिका दीक्षा ग्रहण कर ली—वह दिन था वि स २ १३ बसाख कण्ठा २ का। राजस्थान की प्रसिद्ध नगरी माधोराजपुरा को इस समय का सौभाग्य प्राप्त हुआ। माता जी के ज्ञान की प्रतिभा को दृष्टिगत रखते हुए आचार्य श्री वीरसागर जी ने दीक्षोपरांत वीरमति का नाम परिवर्तन कर नामकरण कर दिया—ज्ञानमती।

अध्ययन अध्यापन —

आचार्य श्री के साक्षिध में सबसे छोटी (२० वर्ष) आयु की आश्रिका एवं ज्ञान में अत्यन्त तीव्र होने से स्थान-स्थान पर प्रवचन रूपी ज्ञान गंगा प्रवाहित होने लगी—लेकिन दुर्भाग्य से आचार्य श्री २ वर्ष पश्चात् इस नवंबर देह को त्याग कर गये। आचार्य श्री की समाधि के पश्चात् लगभग ६ वर्ष तक पूज्य आचार्य श्री शिवसागर जी महाराज के सानिध्य में रह कर ध्यानाध्ययन किया।

अग्नेजी की एक सुप्रसिद्ध कहावत है—The Power Study of mankind is man' मनुष्य के अध्ययन का उपयुक्त विषय मनुष्य ही है।

प्रारम्भ से ही अध्ययन-अध्यापन कार्य का प्रमुख व्यसन सा रहा है। दीक्षोपरांत सारे भारत में भ्रमण करके अनेकों प्राणियों को आपने त्याग के उत्कण्ठ ब्रत आर्यिका एवं मुनि मार्ग पर आसीन कराया है। सत्ता शिष्यों को स्वयं ही न्याय व्याकरण छंद भलंकार सिद्धांत एवं अध्यात्म आदि विषयों के उच्च कोटि का ज्ञान प्रदान किया है। आपकी ओजस्वी वाणी ने न जाने किन २ पर मधुर प्रहार करके जीवन को परिवर्तित कर दिया है। दिन प्रतिदिन आपकी ज्ञानगरिमा की मधुर सौरभ जन २ में उत्तरोत्तर व्याप्त हो गई।

तीथ यात्रा —

वि स २ १६ मे तीथराज श्री सम्मेशिलखर जी की यात्रा हेतु आपने ३ आर्यिका एवं १ अल्लिका के साथ आचार्य श्री की आज्ञा लेकर सघ से अलग विहार किया। सम्मेशिलखर दशनोपरात दक्षिण भारत का भ्रमण कर कलकत्ता हैदराबाद श्रवणबेलगोला तथा सोलापुर जसे भारत के विशाल एवं प्रमुख शहरो में चातुर्मास करके अतीव धर्म की प्रभावना की। स्थान स्थान पर सावजनिक सभाओ द्वारा आपने भगवान महावीर की वाणी का महान उच्चात किया है।

दक्षिण भारत की यात्रानंतर पूज्य माताजी ने मध्य भारत को भी अपन पावन बंद रज से सुशो भित किया। अनेक छोटे बड शहरो मे विहार करके धम की वर्षा करते हुए पूज्य माता जी का मगल पदापण इन्दौर निकटस्थ सनावद मे होता है। शुभ वष स २ २४ का चातुर्मास पूज्य माता जी ने सनावद मे करने का निणय निया। सनावद मे पूज्य माताजी का चातुमास होता है तथा ४ महोने निर तर अनेको प्रकार से धम बाय के द्वारा समाज को एक नई दिशा प्राप्त होती है। आपके वात्सल्यपूण विद्वत्तापूण एवं मामिक उपदेशो का श्रवण कर सनावद निवासी कालज के विद्यार्थी श्री यशवत कुमार तथा श्री मोतीचंद जी सराफ के जीवन पर अत्यधिक प्रभाव पडा इधर पूज्य माताजी की सदप्ररणा का आश्रय मिला—दोनो नवयुवको के जीवन मे एक नया मोड आया।

सघ सभागम —

आचार्य श्री शिवसागरजी महाराज विशाल संघ सहित सलूमबर निकटस्थ ग्राम करावली (राज०) मे विराजमान थे—सनावद चातुर्मासोपरात पूज्य माताजी आचार्य सघ मे पदापण करने की मगल कामना करके सनावद से विहार कर देती हैं। शीघ्र ही आचार्य सघ से माताजी का मगल मिलन होता है। साथ मे बालब्रह्मचारो श्री मोतीचन्द जी सराफ एवं श्री यशवतकुमार भी पूज्य माताजी को छत्र छाया मे विद्याध्ययन करने का सौभाग्य प्राप्त कर लेते हैं। पूज्य माताजी ने अन्य विद्यार्थियों के साथ इन्हे भी व्याकरण न्याय सिद्धान्त आदि ग्रन्थो का अध्ययन कराना प्रारम्भ कर दिया।

प्रस्तावमद चातुर्मास सम्पन्न होने के बाद आचार्य श्री शिवसागर जी महाराज का विशाल संघ सलूमबर के साथ श्री महावीर जी अतिशय अन्न पर पक्कसत्यागक प्रतिष्ठा की सानद समाप्ति के लिए

वैशाखवर्षाव होता है। उस समय श्री महावीर जी क्षेत्र पर ४१० शिवसागर जी महासागर के विशाल तट पर सवेस कुल ७२ साधुओं के विशाल समुदाय का दृश्य कई अताबियों के बाद प्रथम प्रकट था। आकाश वषट्क वरित्त में भूक रहे थे। लेकिन कर्मों की निष्कलता से ही मनुष्य के हृदय कर्मों से वैसाय के अन्तर्गत निकलते हैं। कर्मों के जाने किसी का वश नहीं चलता—यही शिवसागर जी महाराज प्रतिष्ठा से पूर्ण ही विपुल साधु समुदाय के मध्य इस नव्वर शरीर का परित्याग करके हम सबकी दृष्टि से अविद्यमान हो गये। अगर उस समय की कृपण गाथा को हम आपके समक्ष प्रस्तुत करने का प्रयास करें तो एक विशाल ग्रन्थ तयार हो जावेगा।

महान् प्ररणा —

आचार्य श्री शिवसागर जी महाराज की समाधि के पश्चात् विशाल समुदाय के मध्य बालब्रह्मचारी महान्तपस्वी त्यागमूर्ति पूज्य मुनि धमसागर जी महाराज को आचार्य पट्ट प्रदान किया गया।

यशवतकुमार एव श्री मोतीचन्द जी को भौतिक युग (गृह पिजरे) से आचार्य सच रूपी गुरुकुल में आये १ वष ही बीते होंगे—कि ससार की नश्वरता को देखकर यशवत कुमार में वराग्य के तीव्र भाव बढ़े और पूज्य वात्सल्यमूर्ति ज्ञानमती माताजी की सदप्ररणा प्राप्त कर नवीन आचार्य श्री के चरण—कमलों में यथा जात दीक्षा की यचना कर दी—१८ मिति फाल्गुन शकला ८ स २ २५ के दिन बिना किसी पूर्वभ्यास से ५० ६० हजार विशाल जन समुदाय के मध्य दशम्बरी दीक्षा धारण कर ली—सबसे अल्प आयु (१६ वष) की प्रथम दीक्षा प्रदानकर आचार्य श्री धम सागर जी महाराज ने तदनु रूप यशवत कुमार का नाम रखा—वर्धमानसागर। जो कि आज हम सबके समक्ष आ सच के सान्निध्य में रत हैं—यह महान् उदाहरण जो आपके सामने प्रस्तुत किया—पूज्य माताजी के अथक प्रयास एव प्रतिभा का ही स्रोतक है।

प्रस्तुत अथ अष्टसहस्री के सपादन कार्य में जिन मोतीचन्द जी ने अपने समय का सदुपयोग किया है—ये वही मोतीचन्द जी हैं जो पूज्य माताजी के आत्मिक प्रवचनों से प्रभावित होकर ६ वष पूर्व गृह पिजरे से निकलकर आचार्य सच रूपा पाठशाला में माताजी से अध्ययनाथ आये। आपके पिता श्री धर्मो लक्ष्मण जी सा एवं मा रूपाबाई ने बहुत ही विचार पूर्ण दृष्टि से बच्चे का नाम मोतीचन्द रखा था। अनाथ परिवार होने से सभी साधन उपलब्ध होते हुए भी वराग्यपूर्ण भावनाओं के कारण आपने बिना किसी की प्ररणा के १८ वष की अल्पायु में सन १९५८ में आजीवन ब्रह्मचर्य व्रत ले लिया था। १० वष घर पर ही बड़ी कशलता से व्यापार करते हुए धर्माश्रम में सलग्न रहकर सामाजिक एवं आत्मिक कार्यों में अग्रसर रहकर व्यतीत किये।

पश्चात् पूज्य माताजी के साथ आकर अनेक उच्चकोटि के ग्रन्थों का ज्ञान प्राप्त करके शास्त्रों एवं अग्रणीय सं० वि० परिषद की न्यायतीथ परीक्षा उत्तीर्ण करके आपके समक्ष अनेकों ग्रन्थों के सपादन लब्ध हुए

अन्य धार्मिक कार्यों को सम्पन्न कर रहे हैं। आपके घर सोने चांदी का व्यापार होता है आपकी प्रेरणा से आपके पिताजी ने ४ वर्ष पूर्व पच्चीस हजार रु० का धन निकालकर एक पारमार्थिक ट्रस्ट की स्थापना की जिसके माध्यम से समाज में ही आज २ धार्मिक पाठशालाएँ चल रही हैं। दो छोटे भाई आपके द्वारा छोड़े हुए व्यापार को सन्हाल रहे हैं।

अभी पूज्य श्री ज्ञानमती माता जी की सदप्रेरणा से स्थापित हि जैन त्रिशोक शोध संस्थान के निर्माण कार्य में भी आपने पच्चीस हजार रु० की राशि दान में धोबित की है। इस प्रकार आपके पिताजी धर्म कार्यों में सबसे-सबसे घर विपुल धन राशि व्यय करते आ रहे हैं।

शास्त्री एवं न्यायतीथ के अलावा आपने पूज्य माता जी से जन भूगोल का बड़ा ही गहन अध्ययन प्राप्त किया है। इस प्रकार ६ वर्ष से सघ की सेवा में रहकर व्याकरण यात्र सिद्धांत भूगोल अध्यात्म आदि के ग्रन्थों का अच्छा ज्ञान प्राप्त कर लिया है। आपके सहिष्णुता एवं वात्सल्य जैसे अनुकरणीय गुणों से हर व्यक्ति प्रभावित रहता है। ऐसे महान व्यक्तित्व से समाज एवं धर्म को अनेक आशाएँ हैं यह भी पूज्य माताजी की ही प्रतिभा का परिचायक है।

पूज्य मुनिराज सभवसागर जी पूज्य मुनिराज वधमान सागर जी स्व पूज्य आर्थिका पद्मावती जी पू० आ० जिनमतीजी पू० आ० आदिमतीजी पू० आ० अष्टमतीजी पू० आ० अभयमतीजी पू० आ० जयमतीजी पू० आ० रत्नमतीजी तथा पू० आ० यशोमतीजी पू० आ० मनोवतीजी आदि ने आप से ही ज्ञान एवं त्याग की प्रेरणा प्राप्त की है।

श्री मोतीचंद जी के अतिरिक्त मुक्त तथा कु मालती कु शीला कु सुसेला कु कला कु माधुरी कु त्रिशला कु मजू आदि विद्यार्थियों को शास्त्री एवं न्यायतीथ का अध्ययन करा कर पूज्य माताजी ने अनेको होनहार छात्रों एवं छात्राओं को ज्ञान दान प्रदान किया है। आपकी लक्ष सहोदर कु त्रिशला एवं कु माधुरी ने १२ एवं १४ वर्ष की अल्पायु में राजवातिक गोमट्टसार सर्वाथसिद्धि अष्टसहस्री आदि ग्रंथों का अध्ययन करके शास्त्रों की परीक्षा उत्तीर्ण कर एक नया उदाहरण प्रस्तुत कर दिया है। यह सब पू० माताजी की उच्चकोटि की प्रतिभा एवं ज्ञान गरिमा का ही फल है। पू० मालाजी की मातेश्वरी मोहनी देवी ने भी सन १९७१ के अजमेर चातुर्मास के अनंतर आपकी प्रेरणा से आपके ही वदानुकूल आर्थिका के सर्वोत्कृष्ट व्रत अगीकार करके भारतीय जैन इतिहास को गौरवावित किया है। जिस-जिस बगीचे में आपने उपदेशामृत एवं ज्ञान रूपी बीज डाला है वह प्रत्येक बगीचा एक न एक दिन मधुर सुवासों से युक्त पुष्पित एवं पल्लवित नजर आया है। आपकी छत्र छाया में रहने वाली अनेक कु० अस्मिकाएँ आज एक त्याग में उत्तरोत्तर बढ़ती जा रही हैं। यह है आपका जीवन एवं आपकी छत्र छाया में रहने वालों के जीवन के ज्ञान एवं त्याग से बढ़ते क्रम।

लेखन 'चिन्तन' का प्रसाद है। पू० माताजी ने जैन भूगोल का बहुत ही सूक्ष्म अध्ययन किया है। 'जिज्ञीषा भास्कर', 'जैन ज्योतिर्लोक' एवं 'जम्बूद्वीप' नामक पुस्तकों में आप दृष्टि डालकर देखें तो आपको इस तथ्य पूत जीवन के महान अणु द्वारा अन्वेषित सामग्री प्राप्त होगी।

जिस समय हम न्यायदर्शन की ओर दृष्टि डालते हैं तो प्रस्तुत अथ अष्टसहस्री (भाषानुवाद सहित) एवं न्यायसार से आपके गहन अध्ययन एवं प्रतिभा का परिचय प्राप्त होता है।

पू० माताजी बहुमुखी प्रतिभा में युक्त हैं। प्रथमानुयोग चरणानुयोग करणानुयोग एवं द्रव्यानुयोग में माताजी का समान अधिकार है। व्याकरण छंद अलंकार आदि में आप अच्छी तरह सिद्ध हुस्त हैं। आपके द्वारा अनुवादित कातत्रव्याकरण वीरज्ञानोदयग्रन्थमाला के प्रकाश्य विभाग में विद्यमान है। संस्कृत की स्तुतियाँ बनाना आपके लिए बहुत ही साधारण सा काम लगता है। हिन्दी की रचना में आपकी रुचि कम ही है फिर भी 'उषावदना' ग्रामोफोन रिकार्ड आपका द्वारा रचित स्तुति का ही सुफल है। कई ग्रामो एवं शहरो के बालक बालिकाओं की जिह्वा पर गुनगुनाते हुए स्वर में आने वाली 'भमसस्तुति' भी आपकी बहुमूल्य देन है।

इसके अतिरिक्त ग्रन्थमाला के प्रकाश्य विभाग में भगवान महावीर कसे बन सचित्र पुस्तक को देखने से भगवान महावीर के पूव पर्यायी अनेकों भवों का स्पष्टीकरण आपको प्राप्त होगा। चित्रों से पुस्तक को अतीव रोचक बनाने का परुषाथ किया है। यह भी पू० माताजी के सौजन्य से ही प्राप्त हुई है।

पू० माताजी हिन्दी संस्कृत प्राकृत एवं कन्नड भाषा की उदभट विद्वान हैं। इसके अतिरिक्त अन्य कुछ भाषाएँ आशिक रूप से आपकी प्रायोग्य हैं।

जैरक स्तम्भ —

'वि० जैन त्रिलोक शोध संस्थान' की स्थापना करवा कर आप जन समाज के लिए ही नहीं बरन समग्र भारत को एक अभूतपूर्व अद्वितीय एवं दगनीय चीज प्रदान कर रही हैं। इस संस्थान के अतगत संचालित वीर ज्ञानोदय ग्रन्थमाला से अनेकों ग्रन्थ प्रकाशित हो रहे हैं।

उपरोक्त संस्थान के अतगत मासिक मुख पत्र के रूप में सम्यग्ज्ञान भी आपके समक्ष विपुल सामग्री सहित प्रस्तुत करके हमें गौरव का अनुभव हो रहा है। क्योंकि प्रस्तुत पत्रिका में सारे लेखों का संग्रह इसी तप पूत व्यक्तित्व के सौजन्य से प्राप्त हो रहा है।

इस प्रकार हम देखते हैं कि २२ वर्ष के दीक्षित जीवन में पू० माताजी ने स्व एवं पर सम्बन्धी अनेकों कार्य किये—दर्शन एवं ज्ञान को चारित्र्य से अलंकृत किया।

वह भी समय था—जब बहुतों ने रोका था समझाया था, पर स्वातन्त्र्य प्रिय कुमारी मेरा को रोकने में सफलता कैसे मिलती स्थान के बहुते कदम को रोकने में सफलता नहीं मिली थी अब लोगों ने आश्चर्य प्रगट किया—अन्तर्मन से जयकारा बोला ।

एक हैं अष्टान्तिका के महान व्रतों को याद दिलाने वाली मना । आज यह मानव जीवन के सर्वोत्कृष्ट व्रत त्याग व्रति को याद दिलाने वाली मना (ज्ञानमती) हैं । दोनों ही मना वीतराग भगवान की भक्ति एवं धर्म में सम्यक् श्रद्धा ज्ञान तथा चारित्र के कारण ससार में क्रमशः मान्य एवं बन्धनीय बन गई हैं ।

पू माताजी के चरणों में शतशः नमन ।

दिल्ली

२० अगस्त १९७४

रवीन्द्र कुमार जन

शास्त्री बी० ए०



दो शब्द

३ फरवरी १९७१ टोक (राज) मे पञ्चकल्याणक प्रतिष्ठा के अवसर की बात है। लखनऊ विश्वविद्यालय से केवल बी ए० तक ही अध्ययन प्राप्त करके पूज्य मातुश्री के चरणों मे दर्शनाथ उपस्थित हुआ था—पूज्य मातुश्री ने लौकिक अध्ययन एवं जीवन की नश्वरता के अनेक उदाहरणों द्वारा हृदय को परिवर्तित कर दिया। अन्ततः पूज्य मातुश्री के चरणों मे रहकर कुछ काल तक धार्मिक शिक्षण लेने का मन मे निणय लेना पड़ा। सौभाग्य था—पुण्योदय था—पूज्य मातुश्री ने ३ माह के अन्दर मुझ छात्रा परीक्षा के सारे पाठ्यक्रम का अध्ययन करा दिया। अध्ययन करके मैंने परीक्षा दी और अच्छे अंकों से उत्तीर्णता प्राप्त हुई सफलता से उत्साह बढ़ा और मुझ अनुभव हुआ कि जो अध्ययन पूज्य मातुश्री ने ३ माह मे मुझ अथक परिश्रम से कराया है। वह मैं किसी विद्यालय या कालेज में ३ वर्ष से कम मे नहीं कर सकता हूँ। धीरे धीरे धार्मिक अध्ययन एवं साध सेवा मे निरन्तर इच्छा बढ़ती गई तथा विश्वविद्यालय के अध्ययन की ओर से रुचि घटती गई। जिसके परिणाम स्वरूप ५ मई सन १९७२ को पूज्य माता जी की सदप्रेरणा एवं भाई श्री मोतीचन्द जी के अथक प्रयास से मैंने नागौर (राज) मे विराजमान आचार्य श्री १ ८ धर्मसागर जी महाराज से आजीवन ब्रह्मचर्य व्रत ग्रहण करके जीवन को मोड़ देने का निणय लिया। पश्चात् कुछ समय गृहप्रवास मे और बिताकर पूज्य माता जी के दिल्ली चातुर्मासान्तगत दिल्ली आकर मातुश्री की प्रेरणा से स्थापित दि जन त्रिलोक शोध संस्थान तथा संस्थान के अन्तर्गत संचालित वीरज्ञानोदय ग्रंथमाला एवं सम्यग्ज्ञान मासिक पत्रिका के संपादन कार्य मे सहयोग करने का मुझ सौभाग्य प्राप्त हुआ—यह सब पूज्य मातुश्री की ही कृपा का प्रसाद है। जो इतने उच्चकोटि के ग्रन्थ आदि के सम्पादन कार्य मे सहयोग देने की मुझ मे क्षमता प्राप्त हुई। अन्त मे पूज्य मातुश्री के चरणों मे श्रद्धा सुमन समर्पण करता हुआ—आप सब के समक्ष अष्टसहस्री का प्रथम भाग उपस्थित कर रहा हूँ आशा है आप सब लोग पूज्य माता जी की साधना से पूण रूप मे लाभान्वित होंगे।

२० अगस्त १९७४

रवीन्द्र कुमार जैन

व्यावर निवासी जयपुर प्रवासी, सेठ सा० हीरालाल जी (रानी वालों) का पुनीत सहयोग

प्रस्तुत अष्टसहस्री प्रथम भाग के पुनीत सहयोगी सेठ हीरालाल जी के पूर्वज मूल से खर्जा निवासी रहे हैं। किन्तु प्रसिद्ध 'रानी वालों' के नाम से हुई। आपके पिता रायबहादुर सेठ चपालाल जी सन १८७५ के आस पास व्यावर आये एब रई का व्यापार प्रारम्भ किया। इस व्यापार मे इनकी बड़ी क्वायति हुई तथा बंगाली देशी रई के व्यापार मे काटनकिंग नाम से प्रसिद्ध हुए।

सन् १९६६ मे सेठ चम्पालाल जी ने राजस्थान की तीसरी और व्यावर की दूसरी कपडा मिल—दी एडवर्ड मिल्स की स्थापना ६ लाख चालीस हजार की अधिकृत पू जी से की। सेठ चम्पालाल रामस्वरूप फर्म की उन दिनों भारतवर्ष मे करीब ५२ दुकान चलती थी। यह फर्म अपनी व्यापारिक प्रतिष्ठा के लिए सर्वत्र विख्यात थी। सेठ सा अजमेर जिले के सरकारी खजाची थे तथा व्यावर मे धानरेरी मजिस्ट्रेट भी थे।

उदार मनोवर्ति वाला धमनिष्ठ परिवार होने से वि स १९४८ (सन १८९२) मे सेठ चपालाल जी तथा उनके पांच भाइयो ने व्यावर मे अजमेरीगेट के बाहर एक विशाल नशिया का निर्माण कराया। नशिया मे बना मंदिर पूणतया सगमरमर का बना हुआ है। मंदिर मे कुछ मूर्तिया मूल्यवान रत्नो की भी है। इस मंदिर की बिम्ब प्रतिष्ठा के समय लगभग एक लाख व्यक्ति एकत्रित हुए थे।

वि स १९६६ मे चा च आचाय श्री शातिसागर जी (दक्षिण) तथा आचाय शातिसागर जी (छाणी) के युगल सध का चातुर्मास आपकी ही नशिया मे हुआ। एक वर्ष बाद आ कल्प श्री चंद्र सागर सागर जी का एब सन १९५८ मे १ ८ आ श्री शिवसागर जी का ससध चातुर्मास हुआ। इसी प्रकार लगभग सभी आचाय सधो त्यागियो का आगमन समय समय पर होता रहता है। साध सधो की सेवा मे एब नगर मे होने वाले धार्मिक समारोहो मे आपके परिवार का विशेष सहयोग रहता है।

आपकी नशिया मे सन १८९५ मे ऐलक पन्नालाल दि जैन विद्यालय की स्थापना हुई जिसमे वर्तमान व पूर्व के अनेक विद्वानो ने अध्ययन प्राप्त कर सरस्वती का वरद हस्त प्राप्त किया। इसी प्रकार इसके एक विशाल भवन मे ऐलक पन्नालाल दि जैन सरस्वती भवन भी स्थापित है जिसमे लगभग ७०० (हस्तलिखित एब मुद्रित) ग्रंथो का संग्रह है।

सेठ हीरालाल जी ने बाल्यकाल से अपने पिता जी का अनुसरण करके धार्मिक जीवन बिताया है। आपके घर मे भी एक चत्यालय है। आपके ८ भाइयो मे भी धार्मिक मनोवर्ति है।

स्वय आपने भी समय समय पर विशेष दान गुप्त रूप मे किया है। अनेक सस्थाओ मे भी आप पदाधिकारी रहे हैं। महान् व्यक्तित्व होते हुए भी आप निरभिमानी है। धर्मात्माओ को देखकर आज भी आपका वात्सल्य उमड़ पड़ता है।

सन् १९७१ के नवम्बर मास के अनन्तर जब ५० श्री ज्ञानमती माता जी का स्मरण पर्वण्ड हुआ तब आपने सध की बड़ी सेवा की तथा माता जी की प्रेरणा से व्यावर मे ही बनने वाली जम्बूद्वीप रचना (माडल) के निर्माण मे भी धार्मिक सहयोग प्रदान किया। इन दिनों अष्टसहस्री प्रकाशन के विषय में विचार विमर्श चल ही रहा था और आपके चारो पुत्र श्री देवेन्द्रकुमार जी मधुकुमार जी वीरेन्द्र कुमार जी एव सुरेन्द्रकुमार जी तथा दोनो सुपुत्रिया शारदाबाई एव सुशीलाबाई व्यावर आये हुए थे। आपके ही समान आपके पुत्र पुत्रियो के भी धार्मिक सरकार है। उस समय श्री देवेन्द्रकुमार जी ने स्वेच्छा से ५००१) नकद देकर अष्टसहस्री के प्रकाशन का शुभारम्भ कराया। अनन्तर ५) और भेजकर प्रकाशन को तीव्रगति प्रदान करने मे पुनीत सहयोग प्रदान किया। पश्चात इस प्रथम भाग म होने वाले पूर्ण व्यय के लिए स्वीकृति प्रदान कर जिनवाणी की सेवा का एक महान एव अगुकरणीय काय आपके द्वारा सम्पन्न हुआ है।

आपके दो पुत्र— श्री देवेन्द्रकुमार जी एव मधु कुमार जी बबई मे तथा दो पुत्र श्री वीरेन्द्रकुमार जी एव सुरेन्द्रकुमार जी जयपुर मे व्यापार क निमित्त से आ गये है। स्वास्थ्य लाभ की दृष्टि से आप भी पिछले २३ वर्षों से जयपुर ही रहने लगे है।

पूव की भाति भविष्य मे भी आपका परिवार धमनिष्ठ रहकर धर्मायतना की तन मन धन से सेवा करता रहे यही शुभ कामना है।

मोतीचन्द जन सराफ

५

— ० —

न्यायसार

परिशिष्ट मे न्यायसार दिया गया है । न्यायशास्त्र मे प्रवेश करने के इच्छक जन सब प्रथम ही इसका मनन कर लेवें पुन अष्टसहस्री ग्रन्थ के स्वाध्याय मे अधिक आनन्द आयेगा । और सर्वत्र सभी विषय सरलतया समझ मे आ जावग । प्रत्येक मतावलम्बियों की क्या क्या मान्यताय हैं एव जनाचार्यों की क्या मान्यता है । इस बात का इस न्यायसार मे बहुत ही संक्षिप्त तथा स्पष्ट विवेचन है ।

ग्रन्थमाला परिचय

भगवान महावीर स्वामी क परिनिर्वाणोत्सव क पुनीत अवसर परस्थापित दिगम्बर जैन त्रिलोक शोध संस्थान क अतगत ग्रन्थ प्रकाशन हेतु वीर ज्ञानोदय ग्रन्थमाला की स्थापना वीर नि स २४६८ मे हुई है । ग्रन्थमाला का प्रथमपुष्प अष्टसहस्री प्रथमभाग (भाषानुवादसहित) श्रीमान सेठ हीरालाल जी (रानी वाल) जयपुर (राज०) क द्रव्य से प्रकाशित हो रहा है ।

अन्य ग्रन्थो क प्रकाशन की सुविधा क लिए १ १) एक हजार एक रुपये प्रदान करने वाले इस ग्रन्थमाला क सदस्य मनोनीत किये जाते हैं । कई ग्रन्थो का प्रकाशन काय चल रहा ह । ग्रन्थमाला द्वारा प्रकाशित प्रत्येक ग्रन्थ की एक एक प्रति ग्रन्थमाला क सदस्यों को भेंट स्वरूप प्राप्त होती रहेगी । इस पुनीत काय हेतु निम्नलिखित धर्मानुरागी व धर्मो ने १ १) की स्वीकृति प्रदान करक ग्रन्थ प्रकाशन मे सहयोग प्रदान किया है ।

- १ डा श्री कलाशचद जी जैन [राजा टाइज] दिल्ली ।
- २ श्री नेमीचद जी जन रोहतक रोड दिल्ली ।
- ३ जवाहर लाल जी जन रोहतक रोड दिल्ली ।
- ४ छोटेलाल कलाशचद जैन टिकतनगर [बाराबकी उ प्र०] ।
- ५ फूशूशाह प्रद्युम्न कुमार जन टिकतनगर [बाराबकी उ प्र] ।
- ६ श्रीमती शांति बाई जी जन कश्मीरी गेट दिल्ली ।
- ७ श्रीमती इलाहची बाई जी जन कश्मीरी गेट दिल्ली ।
- ८ श्री अमोलकचद जी फूलचद सा जी जन सराफ सनावद [म प्र] ।
- ९ श्रीमती कतकी देवी धर्मपत्नी सेठ श्रीपत जी जैन (भा व महासभा क मंत्री) अजमेर ।
- १० श्री उमेशचद जी जैन नजफगढ दिल्ली ।

- ११ मागोलाल जी पहाडिया हैदराबाद (आ प्र) ।
- १२ „ गिन्नी लाल जी कलकत्ता १२ ।
- १३ श्री मती सौ जीउ बाई हैदराबाद (आ प्र)
- १४ श्री बालचन्द चन्द्रकुमार सन्तकुमार जैन टिकैतनगर ।
- १५ रामचन्द्र जी ठकेदार जयपुर (राज) ।
- १६ मूलचन्द राधलाल जी जैन बाण वाले जयपुर (राज) ।
- १७ श्याम लाल जी ठकेदार दिल्ली ।
- १८ बहादुर सिंह जी जौहरी दरीबाकला दिल्ली ६ ।
- १९ भूपाल भीमगोडा पाटिल बम्बई ।
- २० सुन्दर लाल जैन (सरूरपुर वाले) गाधीनगर दिल्ली ।
- २१ श्रीमती मगनमाला देवी जन ध प डा नरेन्द्र प्रसाद जी जन दरियागज दिल्ली ।
- २२ श्री हीरालाल जी कमलचंद जी [हाथरस वाले] गाधीनगर दिल्ली ।
- २३ अजित प्रसाद जी जैन [हाथरस वाले] गाधीनगर दिल्ली ।
- २४ श्रीमती मायावती जन धमपत्नी रघनाथ प्रसाद जी जैन गाधीनगर दिल्ली ।
- २५ श्रीमती सुमित्रा देवी एव महे द्रा देवी जन रूपनगर दिल्ली ।
- २६ श्री विजयकुमार जी वद्य गाधी नगर दिल्ली ।
- २७ सुखानंद जी प्रमचन्द जी जैन पखरपुर (बहराईच उ प्र) ।
- २८ , महेश चंद जी जन रामनगर लोनी रोड शाहदरा दिल्ली ।
- २९ बीजालाल जी रतनलाल जी जन किशनगढ़ (राज) ।
- ३० जयकुमार मूलचंद जी जन सराफ मेरठ ।
- ३१ लल्लूमल जी शीतल प्रसाद जी जन सराफ मेरठ ।
- ३२ जोधामल जी कलाशचंद जी जन सराफ मेरठ ।
- ३३ रघुनन्दन प्रसाद जी राजकुमार जी मेरठ ।
- ३४ सौ कुसुमलता जन ध प महेशचंद जी जन हस्तिनापुर (मेरठ) ।
- ३५ रोशनलाल जी जयपाल जी जन बिनोली मेरठ ।
- ३६ श्रीमती कुसुमलता देवी जैन ध प स्व लाला श्री कल्याणसिंह जी जैन शाहदरा दिल्ली ।



शुद्धि पत्र

अशुद्ध	शुद्ध	पेज	पंक्ति
तद्गुणातिशय	तद्गुणातिशय	६	५
निश्चयेयस	निश्चयस	७	१
वाक्यार्थो	वाक्यार्थो	१७	१
बुध्यास्तस्य	बुद्ध्यास्तस्य	३३	१
वक्त्रप्रत	वक्त्रभिप्रत	३३	२
अविपयस्त्वात	अविपययस्त्वात	३६	२६
अकुर्वन	अकुवन	३६	८
निराकणम	निराकरणम्	४०	३
अथ भाट्ट	भाट्ट	४३	१३
लिङ्ग	लिङ्ग	५२	६
प्रतिमास	प्रतिभास	५७	२७
व्यापार	व्यापार	५६	२८

पेज ६ ६४ पर टिप्पणी में गड़बड़ हुई है ६४ पेज की विधिकथन की टिप्पणी ६३ पर रह गई है उसमें नम्बर नहीं है भाग धमत्वेन की टिप्पणी न होने से ६४ पेज पर ७ की टिप्पणी से सुधार हुआ है।

सिद्धयेत् ?	सिद्धयेत् ?	६६	५
अथ	अथ	६६	२
ही	नही	७३	१७
मतव	मतमव	७६	२८
सौगतमत	सौगतमत	८०	१
स्वपक्ष	स्वपक्ष	८	१
रहितनामर्थ	रहितानामर्थ	८२	२८
यजनादि	यजनादि	८३	२८
व्यापृतता	व्यापृता	८६	२२
स्नान	स्नान	१०२	२५

अशुद्ध	शुद्ध	पेज	पंक्ति
व्यवर्तयथ	व्यक्तयथ	१ ७	३
जुहुया	जुहुया	१ ७	२४
कतूक	कत क	११४	२२
गौण	गौण	१३१	६
कथमस्तथाहि	कथ तथाहि	१३५	२५
सुदूर	सुदूर	१३६	२
चीदधवता	चोद्ध वता	१४१	६
ताद्रूप	ताद्रूप्य	१४१	९
स्वातत्र्येण	स्वातत्र्येण	१४४	३
व्यापारस्य	व्यापारस्य	१४६	२६
वाक्य रथ	वाक्यस्य	१४७	१
अश	अश	१४७	८
अभाव न होने से	अभाव होने से अन	१४८	१० ११
अनवस्था आ जायेगी	वस्था नहीं आवेगी		
पाको	पाचको	१५३	१२
जैन भवति	जैन भवति	१५३	१३
याग	याग	१५८	१८
प्रत्ययवददूर	प्रत्ययवददूर	१६०	५
धवलयो	धवलयो	१६१	२६
परिष्पदात्मक	परिस्पदात्मक	१६३	२
परब्रह्मादा	परब्रह्मादौ	१७३	१
अमती	अमती	१७५	२६
भवदमि	भवद्भि	१८४	१
नाम	नाम	१८४	४
वैकल्प	वकल्प	२	३
स्नान	स्नान	२ ५	२७
सिद्धि	सिद्धिका	२१५	२६
किञ्चिद् निणीत	यह अष्टशती मे	२२२	५
	नहीं है । श्लोक है		

शब्द	शब्द	श्लोक	पंक्ति
अनेक	अनेक	२३८	३०
चतुर्थ	चतुर्थ	२५२	६
भ्यासत	भ्यासत	२५५	५
सर्वज्ञो ज्ञायते	सर्वज्ञो न ज्ञायते	२५८	१
प्रत्यासत्त ज्ञाना	प्रत्यासत्तेज्ञाना	२७४	१
व्यापारे व्याहृ	व्यापारव्याहार	२६१	२४
सस्कृतुणां	सस्कृत णा	२६२	३
पृथ्वी	पृथ्वी	२६३	१२
सर्धस्य	समर्धस्य	२६४	१
याशी	यादशी	२६६	८
सावाद	सद्भावाद	३०४	५
सन्निश	सन्निवेश	३ ८	२
कवल	केवल	३११	७
परभाषा	परभाषा	३१८	२
सूक्ष्माद्यर्थानां	सूक्ष्माद्यर्थानां	३१८	३
बुद्ध्युत्पादक	बुद्ध्युत्पादक	३१८	३
नुमेयेथे	अनुमेयेथ	३२	८
प्रत्यक्षेयण	प्रत्यक्षेण	३२	२८
नशास्ति	नास्ति	३२५	२८
निराकरण	निराकरण	३३५	२२
ध्यानोद्भूत	ध्यानोद्भूत	३३६	२३
गृह्णाति	गृह्णाति	३३६	२८
विकल्पीष	विकल्पीष	३४५	३
लाला	बाला	३५०	४
तत्सिद्धे षटीयत्र	तत्सिद्धषटीयत्र	३५२	६
आति निवृत्तिवत्	आतिनिवृत्तिवत्	३५२	६
चित्तन	चित्तन	३५५	२६
प्यचेन	प्यचेतन	३७७	६

अध्याय	शुद्ध	पङ्क्ति	वर्ग
शुक्तिमे	शुक्तिमे	३७७	६
स्येद्वादी	स्याद्वादी	३७७	६८
मित्यथ	मित्यर्थ	३८१	२५
वर्ण	वर्ण	३८३	२८
शेत्या	शक्त्या	३८५	४
कृत्स्न	कृत्स्ने	३८८	६
साख्यादिमान	साख्यादिमाय	३९२	४
कोपिल	कपिल	३९२	१७
साख्या	साख्या	३९५	१
लभेयहि	लभेमहि	४ ३	६
प्रायसो	प्रायसौ	४ ६	४
मिच्छ विषयी	मिच्छाविषयी	४१	२४
निराकृत	निराकृत	४१०	२५
योहीनि	योहीनि	४१	३७
व्यावहार	व्यवहार	४११	१४
वाव्यापारो	वागव्यापारो	४११	२६
शास्त्राणा	शास्त्राणा	४१६	७
समर्थयमन	समर्थयमान	४१६	२६
कठोष्ठा	कठोष्ठा	४१७	८
परिच्छित्तौ	परिच्छित्तौ	४२२	३
अप्रामाणीक	प्रामाणीक	४२३	७
स्वार्थाधिगम	स्वार्थाधिगम	४२४	८

★★★

समर्पण

श्रीमद परम पूज्य प्रात स्मरणीय

स्मरित तपश्चेत्तिधि

१०८ अक्षरय

१०८ अक्षरय

एव

श्री धर्मसागर जी

श्री देशभूषण जी

महाराज

महाराज

के

कर कमलों से

❀ सादर समर्पित ❀

—आयिका ज्ञानमती

परम पूज्य तपोनिधि पट्टाधीश १०८ आचार्य श्री धर्म सागर जी महाराज

का

शुभाशीर्वाद



शिक्षा प्रधान वर्तमान युग में लौकिक अध्ययन के साथ साथ धार्मिक पठन-पाठन भी बढ़ा है। जहाँ पाश्चात्य भाषा सर्वाधिक प्रचलन में आई है वहीं संस्कृत प्राकृत भाषा के ज्ञान में अधिक ह्रास हुआ है। हमारे अधिकांश प्राचीन ग्रंथ संस्कृत प्राकृत भाषा में लिखे हुए हैं। अनेक विद्वानों ने समय समय पर बहुत से ग्रंथों का सरल हिन्दी भाषा में अनुवाद करके जिनागम के मम को समझने में सब साधारण को सुलभता प्रदान की है जिसके लिए सभी स्वाध्यायी उनके इस महान् उपकार से उपकृत हैं।

कुछ वर्षों पूर्व तक तो न्याय ग्रंथों को पढ़ाने व पढ़ने वाले विशेष संख्या में थे किन्तु अब अत्यल्प मात्रा में रह गया है। वर्तमान में जन समाज में तो न्याय ग्रंथों के स्वाध्याय की प्रथा उठ सी गई है। द्रव्यानुयोग के अध्यात्मिक ग्रंथों को समझने एवं हृदयगम करने के लिए भी न्याय दर्शन का ज्ञान होना आवश्यक है। वस्तुत्व का सच्चा एवं दृढ निश्चय न्याय की कसौटी पर कसकर ही किया जा सकता है।

न्याय के कतिपय ग्रंथों का हिन्दी भाषानुवाद तो हो चुका है किन्तु विशिष्ट ग्रंथ अष्टसहस्री का क्लिष्टता के कारण अनुवाद नहीं हो पाया था। प्रसन्नता है कि उस कमी की पूर्ति भी धार्मिका श्री ज्ञानमती जी द्वारा हो गई है। इस अनन्य कार्य के लिए हमारा शुभ आशीर्वाद है।

आशा है विद्वद्वृन्द इसी प्रकार से अन्य भाषा प्रणीत प्राचीन ग्रंथों के अनुवाद में भी पूर्ण रुचि रखकर जिनवाणी की सेवा में अग्रसर रहेंगे।



परम पूज्य १ न आचाय श्री धमसागरजी महाराज



जन्म—

गम्भीरा (राज)

वि स १९७

पौष शुक्ला १५

क्षल्लक दीक्षा—

आ कल्प श्री च द्रमागरजी से

बालूज (औरंगाबाद महाराष्ट्र)

वि स २ चत्र कृष्णा ७

मुनि दीक्षा—

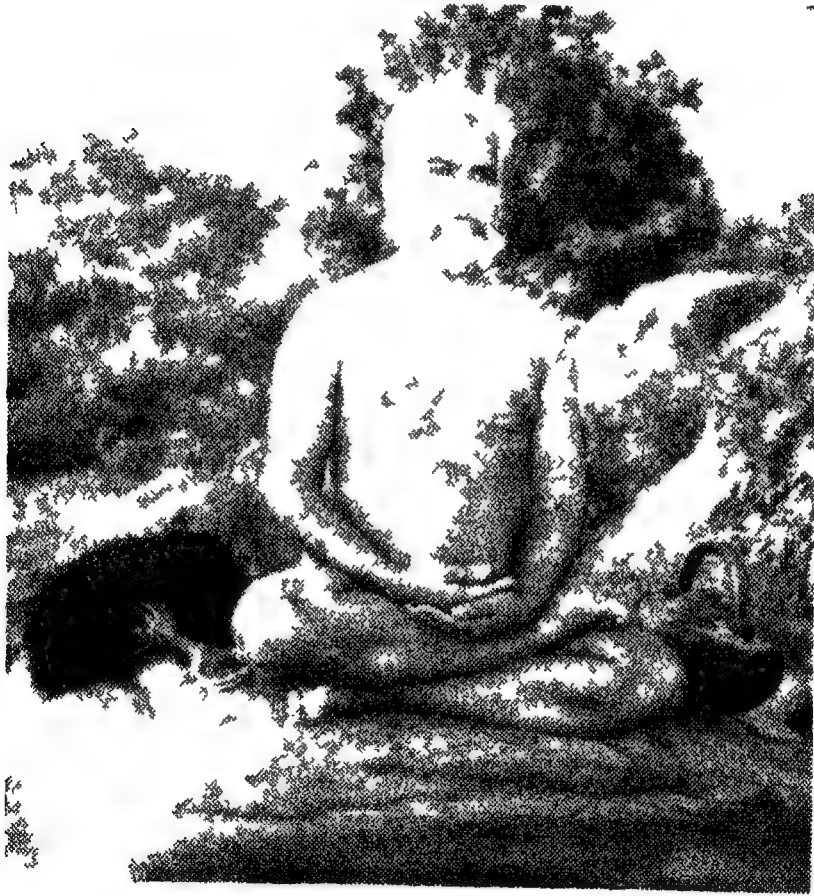
आ श्री वीरसागर जी

फुनेरा (राज)

वि स २ न का शु १४

आचायपद—फागुन शुक्ला वि स २ २५—श्री महावीर जी

प० पू० १०८ आचार्य रत्न श्री देशभषणजी महाराज



ज-म

कोयली (वन्गवात्र महा तन्त्र)

वि स १६

मगसिर शुक्ला २

ऐलक दाक्षा—

आचार्य श्री जयकीर्तिजी महाराज से

स्थान—अतिशयक्षत्र तमटक

(महाराष्ट्र)

आचार्यपट्ट सूरत (गुजरात)

मुनि दीक्षा—

आचार्य श्री जयकीर्तिजी महाराज से

वि म १६ ५

स्थान कुथलनिर

परम पूज्य १०८ आचार्यरत्न श्री देशभूषण जी महाराज की ओर से

आशीर्वाद रूप में

दो शब्द

आयिका श्री ज्ञानमती माता जी उत्तर प्रदेश के जिला बाराबंकी—टिकत नगर की रहने वाली हैं। इनका गृहस्थावस्था का नाम मैना था। इनके पिता का नाम छोटेलाल एवं माता का नाम मोहनी देवी था। गृहस्थ आश्रम में रहते हुए छोटी उम्र में भी इनका धार्मिक ज्ञान विशेष था। इनकी भावना एवं रुचि धर्म के प्रति अगाध थी।

माता पिता द्वारा विवाह की तयारियाँ की जाने पर उन्होंने इन्कार कर दिया और कहा कि मैंने स्त्री पर्याय का नाश करने के लिए दीक्षा लेने की ठान ली है। ससार के बन्धनों में न फँसने के लिए शादी की बात ठकरा दी। इस प्रकार वराग्य की जागृति तो हो चुकी थी परन्तु अपने मनोरथ की सिद्धि अर्थात् गृहपरित्याग गुरु के हस्तावलम्बन के बिना नहीं हो पाया था।

जब हम वि.स. २१ में इनके गाँव टिकत नगर में पहुँचे तब उन्होंने घर से निकलने का बहुत प्रयत्न किया किन्तु सफलता नहीं मिली। अनन्तर उसी साल बाराबंकी चातुर्मास होने पर दर्शन हेतु घर से हमारे पास आईं एवं पुनः घर जान से इन्कार कर दिया।

एक दिन हमारे केशलोच के प्रसंग पर उन्होंने भी अपने हाथ से अपने लोच करना प्रारम्भ कर दिया। छोटी उम्र होने के कारण समाज के लोगो ने दीक्षा देने में बड़ा विरोध प्रस्तुत किया। तब हमने उन्हें सातवीं प्रतिमा के व्रत देकर लोगो को शांत किया।

उस अवस्था में भी इनकी बुद्धि अत्यंत तीक्ष्ण थी एवं स्मरण शक्ति भी प्रबल थी। कोई भी पाठ या विषय एक बार बतला देने पर कठस्थ कर लेती थी। गोमट्टसार आदि कई विषयों को पढ़ाते समय देखा कि १५ दिन में ३० गाथाय याद कर ली बुद्धि की इतनी तीक्ष्णता को देखकर बड़ा आश्चर्य होता था। एक बार जब दश भक्ति पाठ याद करने के लिए कहा तो संस्कृत होते हुए भी १ १५ दिन में एकदम पक्की याद कर ली।

चातुर्मास के पश्चात् बिहार करके जब हम श्री महावीर जी आये तो इनकी उत्कृष्ट भावना को देखकर सुभगवर्त में जैत्रकुण्डला वि.स. २०६ को खुल्लिका दीक्षा दे दी। इनकी दीक्षा के पुरुषार्थ को देखकर ही हमने इनका दीक्षित नाम 'वीर मती' रखा।

जब हम यहाँ से वापस कानपुर लौटने लगे होते हुए दरियाबाद पहुँचे तब इनके पिता जी यदि कोई लोगों ने धाकर टिकैत नगर चातुर्मास करने की प्रार्थना की। मेरे न चाहते हुए भी समाज के साथ पर इनकी जन्मभूमि पर ही पहला चातुर्मास हो गया।

चातुर्मास के बाद प्रायः ब्रह्मचरि जी ज्ञानमय हुआ। आपसी चातुर्मास (वि० सं० २ ११ में) जयपुर होना निश्चित हुआ। जयपुर चातुर्मास में इन्होंने मात्र दो माह में पं. दामोदर जी शास्त्री से कातत्र व्याकरण पढ़ ली। इस प्रकार शीघ्र ही संस्कृत का अध्ययन अच्छी तरह कर निपुणता प्राप्त कर ली। एक व्याकरण के अध्ययन के आधार से अनेको बड़ बड़ ग्रंथों का मूल संस्कृत से स्वाध्याय कर लिया।

कहने का तात्पर्य यह है कि इनकी बुद्धि अत्यंत तीक्ष्ण तथा एक पाठी थी। ज्ञान से अपनी चारित्रिक उन्नति कर समाज में एक अच्छी विदुषी शिरोमणी की पदवी पाई। हमारे कहने का तात्पर्य यह है कि ऐसी स्त्री रत्न और छोटी अवस्था में घर छोड़ कर इतने उच्च स्थान को प्राप्त करना मामूली बात नहीं है। लोग कहेंगे कि शिष्य होने से प्रशंसा लिख दी है सो बान नहीं है किन्तु गुणों के कारण प्रशंसा की गई है।

भार्यिका दीक्षा मागने पर हमने थोड़ा दिन ठहरने को कहा। कुछ समय बाद बिहार करते हुए ब्रह्मचरि श्री वीरसागर जी महाराज से वि० सं० २ १३ में भार्यिका दीक्षा ले ली। तत्पश्चात् अनेको धर्मशास्त्रों का अध्ययन करते करते हुए वक्तृत्व कला को भी सम्पन्न कर लिया। आज कई बड़-बड़ संस्कृत के मूल ग्रंथों का अध्ययन करके उनका अनुवाद करना भी प्रारम्भ किया है उनमें से एक ग्रंथ यह अष्टसहस्री है जो कि बारह सौ वर्ष पूर्व आचार्य विश्वनाथ द्वारा रचित है। इस महान ग्रंथ के अनुवाद में बड़-बड़ विद्वान भी हार मान गये ऐसे ग्रंथ का इन्होंने परिश्रम करके हिन्दी अनुवाद किया है जिससे अब इसके स्वाध्याय में भी सुगमता हो गई है। सभी स्त्री पुरुष इसका रसस्वादन ले सकेंगे।

इसलिए हम अपनी शिष्या ज्ञानमती को बार बार प्रशंसा देते हैं। अब इस ग्रंथ के अध्ययन से सभी जैन अर्जन जनता को सच्चे आत्म कल्याण का मार्ग प्राप्त हो यही सबको हमारा शुभाशीर्वाद है।

विदुषीरन्त पू० आ० श्री १०५ ज्ञानमती माताजी



जन्म

टिकतनगर (लखनऊ उ प्र)
सन् १९३४ वि स १९६१
आसोज शु १५ (शरद पू)

अल्लिका दीक्षा—

आ श्री नेशनलधर्मा से
श्री महावीर जी से
वि स २ ६ चत्र कृ १

आर्यिका दीक्षा —

आ श्री बीरसागरजी से
माधाराजपुरा (राज०) से
स २ १३ बैशाख कृ २

मंगल स्तवः

तीर्थेशं श्रीत्रिभुवनपतिं वीरनाथं प्रणम्य ।
 श्रीतस्वाथ जिनवरवच पूतपोषूषणर्मम् ॥
 तत्कर्तारं यतिपतिजगत्पत्युमास्वामिनं च ।
 वदे नित्यं भुवनमहितं सूत्रकर्तारमीड ॥१॥
 श्रीमत्सूत्रावतरणविधौ श्लोकमादौ कृतं यत ।
 श्रीमान् स्वामी मुनिगणपतिः स्तोत्रमाश्रित्य तर्कतः ॥
 भीमासा या जिनपतिमहाप्तस्य सामतभद्री ।
 कृत्वा लोके जयति नितरां तं त्रिशुद्ध्या प्रवदे ॥२॥

देवागमस्तवनमाप्तपरीक्षया यत् । तस्योपरि प्रकटिताष्टशतौ सुटीका ॥
 येनेह तं विजितवादिगणं मुनीन्द्र । वदे कलकरहितं ह्यकलकं देवम् ॥३॥

देवागमस्तव ह्यष्टशतयुक्तं प्रपद्ये यं कृता टीकाष्टसाहस्री तान् विद्यानदिनं स्तुवे ॥४॥
 अष्टसहस्रा वदे सप्तसुभगएतं गितामृतसराणम् । यामयाह्यं वव मे सप्तमं ह्यनुरक्तं नृभूरात् ॥५॥
 रत्नत्रयपवित्रागां शातिसिध्दगणेश्वरा । धर्मधर्या जगत्पूज्यास्तान् वदे भवशातये ॥६॥
 जातरूपधरं स्तौमि गणिनं वीरसागरं । शिवसागरसूरिं च नौमि भक्त्या त्रिशुद्धितः ॥७॥
 धर्मध्यानरतो नित्यं सूरियोधमसागरः । तं वदे भक्तिभावेन धर्मवृद्धिं सदा क्रियात् ॥८॥
 एतान् परपराचार्यान् रत्नत्रयविभूषितान् गुरुभक्त्या प्रवदेह रत्नत्रयविशुद्धये ॥९॥
 श्री देशभूषणाचार्यं क्षुल्लिकां व्रतदायिनं । शातिक्षमागुणोपेतं वदे तं भवहानये ॥१॥
 श्री वीरसागराचार्यं महाव्रतं प्रदायिनं । गभीरं घोरवीरं तं वदे दीक्षामुहं मुदा ॥११॥
 यायसिद्धांतसज्ज्ञानं लब्धं यत्प्रसादतः । विद्यागुरुं महावीरं कीर्त्याचार्यं नमामि तं ॥१२॥

क्वायं ग्रन्थं क्व मे बुद्धिस्तथापि गुरुभक्तितः ।
 अहो ! ह्यष्टसहस्रीयं भाषयानद्यते मया ॥१३॥
 पञ्चमहागुरुन् भक्त्या चित्तं धृत्वा लिखाम्यहम् ।
 सतां चेतो हरे नित्यं त्वत्प्रसादेन मे कृतिः ॥१४॥
 सरस्वति ! नमस्तुभ्यं प्रसीद वरदा भव ।
 त्वत्प्रसादेन मे भूयात् वाक्शुद्धिं सबसिद्धिम् ॥१५॥

ग्रन्थ रत्न का आधारभूत मंगलाचरण

—धीमान् उवाच।

बदना

उमास्वामिकृत पूत महत्सस्तवमगल ।
महेश्वराश्रिय दद्यात् महादेवपदस्थित ॥१॥
मूलाधार स्तुतेराप्त—मीमासाकृतेरिद ।
मूलमष्ट सहस्रधाश्च मगल मगल ॥ क्रियात् ॥२॥
देवागमस्तवोद्भूता समतात् भद्रकारिणी ।
अकलकवच पूता विद्यानद तनोतु मे ॥३॥
महापूज्या जगमाता स्याद्वादामृतवर्षिणी ।
अनेकातमयीमूर्ति सप्तभगतरगिणी ॥४॥
स्वपर समयज्ञान प्रकटीकुरुते सदा ।
सर्वथैकातद्रुदांतान विमदीकुरुते क्षणात् ॥५॥
जिनशासन माहात्म्य-वधने पूर्णचद्रवत् ।
मिथ्यामतमहाध्वात्—ध्वसने सुयवत् सदा ॥६॥
जीयात् कष्टसहस्रैर्या साध्या सर्वार्थसिद्धिदा ।
पुण्यात्साष्टसहस्री मे वाञ्छा शतसहस्रिकाम ॥७॥

आर्यिका ज्ञानमती



श्रीमद्विद्यानन्दिस्वामिविरचिता

अष्टसहस्री

मंगलाचरणम्

श्री 'वद्वमानमभिवन्द्य समन्तभद्र-मुद्धूतबोधमहिमानमनिन्द्यवाचम् ।

शास्त्रावताररचितस्तुतिगोचराप्त-मीमासित कृतिरलङ्किकयते मयास्य ॥१॥

मंगलाचरण का अर्थ—जो समन्त-सर्वप्रकार स भद्र-कल्याणस्वरूप हैं जिनके केवलज्ञान की महिमा प्रकट हो चुकी है—जो विद्यानन्दमय हैं जिनके वचन अनिन्द्य अकलकरूप अनेकात्मय हैं ऐसे श्री-अतरंग-अनन्तचतुष्टयादि एव बहिरंग-समवसरणादि विभूति से सहित अतिम तीर्थंकर श्री वद्वमान भगवान् को नमस्कार करके महाशास्त्र तत्वाथसूत्र के प्रारम्भ में मोक्षमार्गस्य नेतारम् इत्यादि मंगलरूप से रचित स्तुति के विषयभूत प्राप्त भगवान् की मीमासा स्वरूप जो देवागमस्तोत्र है उसे भाष्यरूप से मैं—विद्यानन्दि स्वामी अलंकृत करता हूँ ।

[श्री लघुसमन्तभद्रकृत टिप्पणी का आभास—इसमें मंगलाचरण से सर्वप्रथम श्री वद्वमान भगवान् को एव सपूर्ण अर्हत्समुदाय को नमस्कार किया है । पुनः इसी श्लोक से श्री समन्तभद्रस्वामी को एव प्राप्तमीमासा स्तोत्र को नमस्कार किया है ।]

उत्पत्तिकामिका—इसी भरतक्षेत्र में पहले अपनी निर्दोष विद्या एव निर्दोष संयमरूपी संपत्ति से मण्डारदेव, प्रत्येकबुद्ध अतःकेवली दशपूर्वधारी आदि सूत्र की रचना करने वाले महर्षियों की महिमा को आत्मसात् (स्वयं प्रत्यक्ष) करते हुए भगवान् श्री उमास्वामी आचार्यवर्य ने तत्त्वार्थसूत्र नामक महाशास्त्र की रचना की है । स्याद्वादविद्या के अग्रणी श्री समन्तभद्रस्वामी ने उस तत्वाथ सूत्र महाशास्त्र की 'वद्वहस्ति महाभाष्य' रूप टीका रचते हुए मंगलाचरण में 'मोक्षमार्गस्य नेतारम् इत्यादि की टीका में मंगल

१ ॐ नमः । इह हि सलु पुरा स्वकीयनिरग्रविद्यासंयमसम्पदा मण्डारप्रत्येकबुद्धयुतकेवलदशपूर्वधारा सुवद्वहस्ति महिमानमात्मसात्कुर्वन्निर्दोषवद्विद्वद्भाष्यादराचार्यवर्यरासुचितस्य तत्त्वार्थविधायकस्य मोक्षशास्त्रस्य वद्वहस्तिवाच्य महाभाष्यमुपनिबध्नात् स्याद्वादविद्याप्रचुरं श्रीस्वामिसंन्यस्तभद्राचार्यस्ति नमः सपुरस्सरस्तनविषयपरमात्

उप-कक्षा-२ को पता 323501
कानपुर रोड महावीर प्रसाद जन सराफ
आकाश्वर प्रसारक
P.S.A. व रयागज बन्सारी रोड नई दिल्ली-३०

स्वरूप स्तुति के गोचर परम प्राप्त भगवान् के गुणों की मीमांसा (परीक्षा) को करते हुए प्रवचनमय शीर्ष की सृष्टि की पूर्ति स्वरूप इन देवागम नभोयान इत्यादि पदों द्वारा देवागमस्तोत्र नाम के ग्रन्थ की रचना की है।

इसके पश्चात् जिनके चरणानल की किरणों सकल तार्किक जनों के चूड़ामणि की किरणों से चित्रविचित्र शोभा को प्राप्त हैं ऐसे भगवान् भट्टाकलङ्कदेव ने इसी देवागम-स्तोत्र की अष्टशती नामक टीका रची है।

इसी प्रकार महाभाग तार्किकजनों से माय्य वादीभसिंह इस पदवी से अलंकृत श्री विद्यानिधि स्वामी स्याद्वाद से प्रगट सत्यवचनों का प्रवाह है जिसमें ऐसी अपनी वाणी की चतुरता को प्रगट करते हुए प्राप्त मीमांसा को अलंकृत करने की इच्छा करते हुए श्री वद्धमानम् इत्यादि प्रतिज्ञा श्लोक को कहते हैं।

मया अलंकियते मेरे द्वारा अलंकृत की जाती है—इस पद से अलंकार का महत्व प्रगट किया है अर्थात् जिस प्रकार सौंदर्यशालिनी कथा की भी अलंकार आदि से शोभा द्विगुणिता हो जाती है उसी प्रकार से यह टीका भी इस स्तोत्र के लिए अलंकार स्वरूप इस स्तोत्र के पदों के अर्थों को अत्यन्त रूप में स्पष्ट करते हुए श्रोता जनों के मन को हरण करने वाली है।

मेरे द्वारा क्या अलंकृत की जाती है? कृति—रचना। वह किस रूप है? शास्त्र के प्रारम्भ में रचित स्तुति के विषय को प्राप्त जो परम प्राप्त भगवान् हैं उनकी मीमांसा परीक्षा की जाती है। अस्य यह निर्देश विशेष्य विशेषण सम्बन्ध से युक्त होने से स्वामी समन्तभद्राचार्य व माहात्म्य को प्रगट करता है अर्थात् स्वामी समन्तभद्राचार्य की रचना अभिव्यक्त नमस्कार करके—मन वचन काय से वदना करके मेरे द्वारा अलंकृत की जाती है। इस नमस्कार पद से अस्तित्व भावना के अस्तित्व को दिखलाया है। किसको नमस्कार करके? श्री वद्धमानम् सब तरफ से वृद्धि को प्राप्त है मान केवलज्ञान जिनका ऐसे वद्धमान भगवान् को। श्री-समवसरणादि लक्षण एव परम आहत्य लक्षण स विभूषित श्री

गुणातिशयपरीक्षामुपक्षिप्तवन्तो देवागमाभिधानस्य प्रवचनतीर्थस्य सृष्टिमापूरयाश्चक्रिरे। तदनु सकलतार्किकचरुचूडामणि मरीचिमेवकितचरणानलकिरणो भगवान् भट्टाकलङ्कदेवस्तदेतस्याष्टशतश्लोक्यन भाष्येणो मेघमकार्षीत्। तदेव महाभागैस्ता किकाकौलपज्ञातो श्रीमता वादीभसिंहेनोपललितामाप्तमीमांसामलचिकीषव स्याद्वादोद्भासित्यवाक्यसंगं गिरा चातुरी आबिम्बयन्त प्रतिज्ञाश्लोकयाह श्रीवद्धमानमियादि अस्याथ।—अलंकियते विभूष्यते। केन? मया विद्यानिधि सुदिक्ष्य। अनेनालङ्कारस्य महत्त्वमुद्घोषितम्। का? कृति सदाभ। किरूपा? शास्त्रावताररचितस्तुतिगोचरात् श्रीमांसितम्। विशेष्यविशेषणयोराभिष्टलिङ्गत्वादय निवशो यथा।—रमणीयत्वमुवशीति। कस्य? अस्य स्वामिसमन्त भद्राचार्यस्य। माहात्म्यमावेदितम्। श्रीवद्धमान समन्तभद्र सूरिरनिष्ठागित्येतत्त्रितयस्यानन्तरोक्तस्यास्येत्यनेन परिग्रहप्राप्तावपि सूररेव परिगृहीति कृतेरनेनैव प्रत्यासत्तिप्रकथयोगात्। किं कृत्वा? प्रागभिव्यक्त प्रमित समन्तात्म्यमसा वक्षसा प्रपुषा च वन्दिता। अनेन नमस्कारावास्तित्वस्य स्तित्वमादर्शितम्। कम्? श्रीवद्धमानम्। अथ समन्ताद्भद्र भद्राद्भद्र भर्तं केवलज्ञानं यस्यासी तथोक्त। अथवा समवसरणादिलक्षणया परमाहृत्यलक्ष्म्या लक्षितो वद्धमानः श्रीवद्धमान परवर्तिकेश्वरसमुद्यस्तम्। अर्थसमुद्यस्तार्थं कस्य? अथ समन्ताद्भद्र परमातिशयप्राप्तं मानं केवलज्ञानं

वर्द्धमान भगवान् अंतिम तीर्थंकर अथवा संपूर्ण अर्हत्परमेष्ठी समुदाय को नमस्कार करके । पुन कैसे हैं भगवान् ? समन्तभद्र भद्र अर्थात् जिनके शतेद्रवदित गर्भावतरण आदि कल्याणक हुये हैं ऐसे भगवान् ही समन्तभद्र हैं । पुन कैसे है भगवान् ? उद्भूतबोध महिमानम् जिनके केवलज्ञान की महिमा-यथावत् संपूर्ण वस्तुतत्त्व के प्रकाशन की महिमा प्रगट हुई है । इस विशेषण से अचल ज्योति स्वरूप केवलज्ञान के द्वारा समस्त लोकालोक को अवलोकन करने वाले हैं यह प्रगट किया है । पुन कैसे हैं भगवान् ? अनिद्यवाचम् अनेकान्त की नीति वही हुआ गणाप्रवाह उसमे भवगाहन करने वाली है वाणी-दिव्य ध्वनि जिनकी ऐसे भगवान् को । इस विशेषण से धर्म तीर्थ की प्रवृत्ति स्वरूप भगवान् के वचन हैं-यह स्पष्ट किया है ।

[अथवा इसी श्लोक से आचार्य समतभद्र स्वामी को नमस्कार करते हैं—]

द्वमरा अर्थ—श्री समतभद्र स्वामी को नमस्कार करके । कैसे हैं समतभद्र स्वामी ? श्री वर्द्धमानम् निर्दोष स्याद्वाद विद्या के वभव की आधिपत्य लक्षण लक्ष्मी से जो वृद्धि को प्राप्त हैं । पुन कैसे है ? उद्भूत बोध महिमानम् भय जीवो को इस कलिकाल मे भी कलक रहित निर्दोष विद्या को प्रगट करने के लिए स्याद्वाद तत्व को प्रगट करने मे जिनका ज्ञान समर्थ है । पुन कैसे हैं ? अनिद्यवाचम् सप्तभंगी से युक्त

यस्यासौ वर्द्धमान । अवाप्यारल्लोप इत्यवशब्दस्याकारल्लोप । श्रिया बहिरङ्गया चान्तरङ्गया समवसरणानन्तवतुष्टय लक्षणया औपलक्षितो वर्द्धमान श्रीवर्द्धमानोर्हत्समुदय इति व्युत्पत्त । अनेन परमाहता समुदयमिति वक्तिकारोक्त प्रतिज्ञाश्लोकानमस्कृतो विशेष्यभुपात्तम् । कथम्भूतम् ? समन्तभद्रम् । समन्ताद्भूराणि शतमख्यशताभिबन्धितानि गर्भावतरण-महिमादिकल्याणानि यस्य तम् । अनेनाखिलरिद्रादिभिबन्धितमिति विशेषणभुपश्रुहीतम् । भूय कथम्भूतम् ? उद्भू त प्रसिद्धो बोधस्य महिमा वस्तुयाथात्म्यप्रकाशनसामर्थ्यलक्षणो यस्य तम् । अनेनाचलज्योतिर्ज्वलत्केवलालोकालोकोक्तलो कालोकमिति विशेषण स्वीकृतम् । अचलनिर्बाज्योर्तिर्भिर्भासज्वलता दीप्यमानेन केवलालोकेन केवलदशनेनालोकोक्तलो लोकालोको येन तमिति प्रतिपादनात् । भूयोपि कथम्भूतम् ? अनिद्यवाचम् । अनिद्यानेकान्तनीतिगङ्गाप्रवाहावगाहिनी वाय् वाणी यस्य तम् । अनेनोद्दीपीकृतधर्मतीर्थमिति विशेषणमात्मीकृतम् । उद्दीपीकृत धर्मप्रतिपादक तीर्थ शास्त्र येनेति व्युत्पादनात् । भगवान् श्रीवर्द्धमान कायाणसम्पदाशसिनाभिवन्द्य सकलकल्याणसम्पदभिरामत्वात् । यथा सकललक्ष्मी सम्पदभिराम सार्वभौमो लक्ष्मासम्पदाशसिनामिति स्वभावलिङ्गजनितमनुमानम् । सकलकल्याणसम्पदभिरामोऽयमुद्भू त बोधमहिमत्वादिति कारणसहचरलिङ्गजनित केवलज्ञानोदयसहभाविनस्तीर्थकरपुण्योदयात् सकलकल्याणाभिरामपर भार्हस्पत्यलक्ष्मीसम्पत्संयुत सर्वभोद्भू तमहिमाय तत्र युक्तिशास्त्राविरोधिकात्वात् । यद्यबागदङ्कारकमणि युक्तिशास्त्रा विरोधिवारिमवगवस्तबोद्भू तमहिमेति कायलिङ्गजनित महीयसा बभूवनातिशयस्य प्रज्ञातिशयनिबन्धनत्वादिति । एकमुत्तरं व्याख्याद्वयेपि यथासम्भव हेतुपन्यास अनिवार्यम् ।

अथवा अभिवन्द्य । कम् ? समन्तभद्र समन्तभद्राचार्यम् । कीदृशम् ? श्रीवर्द्धमान श्रिया निखिलविद्यालङ्कार निर्वक्ष्यस्याद्वादविद्याविभक्तविषयलक्षणया लक्ष्म्या वर्द्धमानमेवमानम् । साक्षात्कृतसकलबाह्म मयत्वेन समस्तविद्याविद्या परवैश्वर्धमातिहृत्कारस्य स्याद्वादविद्याधनुरोर्महामुने श्रीवर्द्धमानतावा विवादाभावात् । भूय कीदृशम् ? उद्भू तबोध महिमानम् । उद्भूतो बोधस्य महिमा अख्याता कलिकावैष्णवसङ्ख्यावाविशीवाय स्याद्वादतत्त्वसमर्थने पटिमा यस्य

प्राप्तमीमांसा नाम की स्तुति जिन्होंने रची है ऐसे श्री समन्तभद्र स्वामी को नमस्कार करके यह प्राप्त मीमांसा की टीका मेरे द्वारा अलंकृत की जाती है ।

[यथा तीसरा अर्थ—यहाँ प्राप्तमीमांसा को नमस्कार करते हैं ।]

इस प्राप्त मीमांसा स्तुति को मैं नमस्कार करता हूँ । कैसी है वह स्तुति ? अनित्यवाच प्रत्यक्षादिप्रमाणों से अबाधित एवं पूर्वापर विरोध से रहित वचन जिसमें हैं । पुन कैसी है ? श्री वर्धमान जो स्यात्कार लक्ष्मी से वृद्धि को प्राप्त—अम्युदयशील है । पुन कैसी है ? समन्तभद्र सब तरफ से भद्र-कल्याण स्वरूप है सभी के हृदय को आल्हादकारी तत्त्व स्वरूप आगम वो ही अमृत उसके निभर से जो रमणीय है ।

पुन यह स्तुति कसी है ? उद्भूत बोध महिमान । जिसमें अनेकात तत्त्व की महिमा प्रगट है अर्थात् पाप रूप एकान्तवाद वही हुआ अधकार, उसको नाश करने में प्रचंड सूर्य के समान जिसमें ज्ञान है । इन विशेषणों से विशिष्ट इस प्राप्तमीमांसा स्तुति को नमस्कार करके शास्त्र जो तत्वाथ सूत्र है उसके प्रारम्भ में रचित जो भगवावरस स्तुति—मोक्षमागस्य नेतार भेत्तार कम भूभृता आदि इस स्तुति के विषय को प्राप्त जो प्राप्त—भगवान उनकी मीमांसा-परीक्षा जिसमें है ऐसी यह प्राप्तमीमांसा नामक स्तोत्र की टीका मेरे द्वारा अलंकृत की जाती है ।

तम् । नूपोपि कीदृशम् ? अनित्यवाचम् । अनित्या सप्तभङ्गीसमालिङ्गिता वागाप्तमीमांसास्तुतियस्य तम् । अनेन स्याद्वाचविधाधिपत्यं भव्याकलङ्कभाविर्भाविर्भावदध्य तीर्थप्रभावनाप्रागल्भ्यमिति विशेषणत्रयेण तीर्थमित्येतदादी कृत्वैत्येतदन्ते वृत्तांशे वाक्यप्रयोगदर्शितं सूरैर्विशेषणत्रय संबोधितम् । तत्राद्यन विशेषणीन सबपदार्थतत्त्वविषयस्याद्वाद पुष्पोदधेरुद त्वत्तद्वाक्यमाविलष्ट भगवानयमावाय स्याद्वादविद्याविमवाधिपतिस्तद्विद्यामहोदधेरुद त्वत्तद्वाक्यमारभयितृत्वात् । यथा सकलभूतविद्यामहोदधेरुद त्वोत्तराध्ययनप्रकरणमारभयन् भद्रबाहुस्तद्विद्याविमवाधिपतिरित्युपपादनात् । द्वितीयेन भव्यानामकलङ्कभावेकतये काले कलावित्येतदिष्ट स्पृष्टम् । तृतीयेन तीर्थ प्राभावीत्येतदुपक्षिप्तमिति । विशेष्य तु प्रसिद्धमेव ।

अथवाचविबन्ध । कम् ? अनित्यवाचम् । अनित्या प्रमाणाभावा पूर्वापरविरोधविधुरा वाग्याहृतिर्यस्मिन्नसाव निन्धवाच प्रस्तुतत्वात् समन्तभद्रावायकृतिराप्तमीमांसास्तवस्तम् । अनेन गामिति विशेष्यमानिङ्गुतम् । कीदृशम् ? श्रीवर्धमानम् । श्रिया नानाभङ्गीभावसुव्यक्तमूर्त्या स्यात्कारलक्ष्म्या वद्ध मानमभ्युदयमानम् । अनेन सप्तभङ्गीविधिमिति विशेष्यस्युपगूढम् । नूप कीदृशम् ? समन्तभद्र समन्तात्सर्वतो भद्र बहुदयहृदयाल्हादितत्त्वमागसुधासारनिध्यन्विसूक्ति रमणीयमिति यावत् । अनेन स्याद्वादामृतमणिणीमिति विशेषण परिरब्धम् । अनेकास्ततत्त्वाकलनात्मना पीयूषेण क्षान्तत्वास्त्विति शेषध्वस्य केवर्थवर्तिततामिसमीक्ष्य प्रतिपादनात् । नूपोपि कीदृशम् ? उद्भूत बोधमहिमानम् । उद्भूतो बोधस्यानेकान्तत्वप्रकाशस्य महिमा दुरितकान्तवादतमस्काण्डलकडने प्रचण्डिमा यस्माद्विनेयाना तम् । अनेन प्रतिहृते क्वन्तास्त्वकरोदयामिति विशेषण परिरक्तम् । गोसब्दस्य दीप्यर्थविषयतामाकलय्य निवेदनात् । शास्त्र तत्त्वार्थसूत्र तत्त्वावतार, प्रारम्भस्तस्मिन् रचिता गङ्गा स्तुति मौल्यार्जस्य नेतार कमभूभृता भेत्तार मित्यादिस्तस्या बोधरो विषयसावाप्तत्वस्य मीमांसित या । अस्मिन् हस्तोके पूर्वार्द्धेन आप्याविषादयाच उत्तरार्द्धेन प्रथमभाष्यार्थक सङ्ग्रहीत, समस्त । नूपार्थो वर्धमाने यथा वाक्यं वृत्तानुगमिति । स्वयंवाचि च वर्धमाने जायं प्राग्भाष्यो विदु ।

[मंगलाचरणस्य महत्त्व ग्रन्थकर्तुं सूक्ष्म इत्यर्थः]

श्रेयः श्रीवर्द्धमानस्य परमजिनेश्वरसमुदयस्य समन्तभद्रस्य तदमलवाचश्च सस्तवनमाप्तमीमांसितस्यालङ्कुरणे 'तदाश्रयत्वादयत्तमासम्भवे तदघटनात् । तद्वृत्तिकारैरपि तत एकोद्दीपीकृतेत्यादिना तत्संस्तवनविधानात् । 'देवागमेत्यादिमङ्गलपुरस्सरस्तवविषयपरमाप्तगुणातिशयपरीक्षामुपक्षिपते' स्वयं अष्टागुणज्ञतालक्षणं प्रयोजनमाक्षिप्तं लक्ष्यते । 'तदन्यतरापायेऽर्थं स्यानुपपत्ते' । शास्त्रन्यायानुसारितया 'तथैवोपन्यासात् ॥ इत्यनेन'

[मंगलाचरण का महत्त्व और ग्रन्थकर्ता का उद्देश्य]

श्री वधमान भगवान् समस्त तीर्थकरो का समुदाय श्री समन्त भद्र स्वामी और उनके निर्दोष वचन रूप स्तुति का सस्तवन ही कल्याणकारी है क्योंकि आप्तमीमासा की टीका करने में वे सब आश्रय भूत हैं । इनमें से एक किसी की भी स्तुति न करने से इसकी टीका नहीं हो सकती है । इस आप्तमीमासा की प्रथमतः वृत्ति (टीका) करने वाले श्री भट्टाकलक देव ने भी इसी विषय को अष्टशती नामक टीका करते समय उद्दीपीकृत इत्यादि श्लोक के द्वारा मंगलाचरण किया है । तथैव देवागम इत्यादि मंगल-पूर्वक स्तुति के विषय को प्राप्त परम प्राप्त भगवान् के गुणातिशय की परीक्षा को स्वीकार करते हुए श्री समन्तभद्र स्वामी ने स्वयं अपनी अष्टा और गुणज्ञता लक्षण प्रयोजन को सूचित किया है ऐसा जाना जाता है । क्योंकि अष्टा और गुणज्ञता इन दोनों में से किसी एक के अभाव में देवागमस्तव में परीक्षा लक्षण अर्थ नहीं बन सकता है । अतः आचार्य पूर्वशास्त्र के आधार से ही अर्थात् तत्वाधिसूत्र का अवलम्बन लेकर ही टीका करते हैं ॥ इस कथन से ग्रन्थकार ने स्वरचित एवं स्वरचित विरचित शास्त्र का परिहार किया है ।

१ ननु वेष्टुदेवतामभिष्टुत्यैव सर्वेऽपि शास्त्रकृत शास्त्रमुपक्रमन्ते न पुनः स्तुत्यस्तोत्रस्तुतिस्तत्रयस्तोत्रमिदं शास्त्रादी भगवता सूचितं कथं सौन्दर्यमास्कन्दतीत्याशङ्क्यामाह श्रेय इत्यादि । २ इदं साध्यम् । अनेन श्लोकवर्त्यमिवान्धशब्द संस्तवनार्थ एव न तु प्रशमनाय इति प्रकाशितं (तम्) । अनेनोपकारकरणात् स्तुत्यादित्रयसस्तवनं कृतमिति प्रकाशितं अथोमांसस्य संसिद्धिरित्यादी तथैव अवगात् । अतएव तदाश्रयत्वात्तदन्यतमासम्भवे तदघटनात् अनेन सम्मतिर्दिशिता भाष्यादिपद्यद्वयस्याभिप्रायश्च सूचितः भाष्यानुसारेणैवालङ्कारः क्रियते इति च प्रकाशितं (तम्) । ३ पक्षः । ४ ननु आस्यालङ्कुरणस्य स्तुत्यस्तोत्रस्तुतिनिमित्तकत्वेऽपि तत्र तत्रयस्तोत्रेण श्रेयसा भाष्यमिति कायं नियमं इत्याशङ्क्यामाह तद्वृत्तिकारपीत्यादि । भट्टाकलकदेवः । ५ नन्वस्य भगवतः समन्तभद्रस्य समन्तभद्रादयस्तिष्ठन् एव कृतयः श्रूयन्ते न तु शास्त्रावताररचितस्तुतिगोचराप्तमीमांसितं नाम कृतिस्तस्मात्कथमियं प्रतिष्ठा सुष्ठवनामदतीत्युच्यते वक्ति देवागमेत्यादि । लोक्षमायस्य नेतारमित्यादि । ६ स्वीकुर्वता समन्तभद्रस्वामिना । ७ स्वस्य समन्तभद्रस्य । ८ प्रेरकत्वाद्वाऽऽप्यत्वेन ज्ञानं ज्ञप्तिस्तज्ज्ञानान्तमनुरागः अष्टा । ९ कटाक्षिसूचितमित्यर्थः । प्रतिज्ञातम् । स्वीकृतम् । सामर्थ्यनोपपन्नम् । सङ्गं हीतम् । १० (यतः) प्रयोजनाभावे आत्मकरणं न स्यात् । ११ तयोः अष्टागुणज्ञतयोर्भेदे एकस्याभावे । १२ परीक्षा लक्षणस्य । देवागमस्तवस्य । १३ प्रयोजनानुसारेण आत्मकरणं वक्ष्ये । १४ अनुपपत्तिः कुत इत्याह पूर्वशास्त्रानुसारितया । १५ ग्रन्थकारस्य तत्त्वार्थशास्त्रप्रसिद्धानुसारित्वेन स्वोपक्रान्तत्वस्वरचितविरचितत्वापरिहारलक्षणप्रयोजनेन मङ्गलपुरस्सरस्तवविषये-त्यादिप्रकारेणैवोपन्यासात् । ग्रन्थानुपपत्तिप्रकारेण परीक्षात्वेन च । १६ वृत्तिग्रन्थेन ।

ग्रन्थकारस्य श्रद्धागुणज्ञतालक्षणो 'प्रयोजने साध्ये' शास्त्रारम्भस्तवविषयान्नगुणा 'तिशय' परीक्षो-
पक्षोपस्थ' 'साधनत्वसमर्थनात् । शास्त्रावताररचितस्तुतिगोचराप्तमीमांसितमिदं शास्त्रं देवा-
गमाभिधानमिति निर्णय । 'मङ्गलपुरस्सरस्तवो हि शास्त्रावताररचितस्तुतिरुच्यते ।
मङ्गल पुरस्सरमस्येति मङ्गलपुरस्सर शास्त्रावतारकालस्तत्र रचित स्तवो मंगलपुरस्सरस्तव
इति व्याख्यानात् । तद्विषयो य ' परमाप्तस्तद्गुणातिशयपरीक्षा तद्विषयान्नमीमांसितमेवोक्तम् ।

इस प्रकार से ग्रन्थकार ने श्रद्धा गुणज्ञता लक्षण प्रयोजन रूप साध्य में शास्त्र के प्रारम्भ में रचित स्तव के विषय को प्राप्त परम आप्त के गुणातिशय की परीक्षा की स्वीकारता को हेतु बनाया है । शास्त्र के आदि में रचित स्तुति के विषय को प्राप्त आप्त की मीमासा रूप यह शास्त्र देवागमस्तोत्र इस नाम का है—यह निर्णय हुआ क्योंकि मंगल पूर्वक स्तव ही शास्त्र के आदि में रचित स्तुति कहलाती है । मंगल है पूर्व में जिसके उसे मंगलपुरस्सर कहते हैं । शास्त्र रचना के प्रारम्भ में रचित मंगलपुरस्सर स्तव कहलाता है उस स्तुति के विषयभूत परम आप्त भगवान् उनके मोक्षमार्ग प्रणेतृत्वादि गुणातिशयों की परीक्षा ही तद्विषयक आप्तमीमासा है ।

भाषार्थ—श्री विद्यानन्द स्वामी का कहना है कि जीवधमान भगवान् सभी तीर्थकरो का समुदाय एवं देवागम स्तोत्र के कर्त्ता श्री समतभद्र स्वामी तथा उनके निर्दोष वचन इन सबकी मंगलाचरण के द्वारा मैंने स्तुति की है क्योंकि इनमें से किसी एक की भी स्तुति न कर तो इस आप्तमीमासा की टीका को करने में हम समर्थ नहीं हो सकेंगे । एवं श्री भट्टकलक देव ने तो अग्रन्शती भाष्य में स्पष्ट ही कह दिया है कि इस ग्रन्थ में आप्त अर्हत् भगवान् की परीक्षा करने में श्रद्धा और गुणज्ञता ये दो ही प्रयोजन मुख्य हैं । यदि

१ ग्रन्थकार पक्ष । २ प्रेरकत्वे । ३ मोक्षमार्गस्येत्यादि । ४ मोक्षमार्गप्रणेतृत्वादि । ५ विरुद्धनाना युक्तिप्राबल्य (घटमानयोश्च) दीर्घत्वावधारणाय प्रवृत्तमानो विचार परीक्षा । सा सत्येव चेदेव स्यादेव चेदेव न स्यादित्येव प्रवर्त्तते । ६ स्वीकारस्य । ७ श्रद्धागुणज्ञतालक्षण प्रयोजन पक्ष धर्मित्व समन्तभद्राचार्यस्यास्ति । आप्तगुणातिशय परीक्षोपक्षोपायानुप-
पन्न । ८ अर्थस्यानुभवगम्यस्य परीक्षाविशेषस्य गुणातिशयपरीक्षोपक्षितस्यास्यैव तावद् वागमाभिधानमिति निर्णय । कथमिति चेदुच्यते । अस्य देवागमत्वाभिर्णये ग्रन्थकारस्य श्रद्धागुणज्ञतालक्षण प्रयोजने साध्ये साधनमिदं न भवत्येव स्वरूपासिद्धत्वात् । कथमिति चेद् वागममन्तरेणान्यस्य मोक्षशास्त्रारम्भरचित मोक्षमार्गस्य नेतार मित्यादिस्त्ववविषया तद्गुणातिशयपरीक्षारूपाया समन्तभद्राचार्यकृते सर्वथाप्यसम्भवात् । निश्चयेनपूर्वोक्तशास्त्रशब्दमप्यर्थोयम् । ९ एतच्च विधा-
यति । १ नन्वेवमपि शास्त्रारम्भस्तवविषयपरमाप्तगुणातिशयपरीक्षां देवागमाभिधान लब्धुमर्हति देवागमेत्यादि मङ्गलपुरस्सरस्तवविषयपरमाप्तगुणातिशयपरीक्षामित्यनेन तयोरेकत्वेनाभिधानात् न पुन शास्त्रावताररचितस्तुति गोचराप्तमीमांसितं देवागमाभिधानं लब्धुमर्हति । तत् कथमिदमुक्तम् ।—शास्त्रावताररचितस्तुतिगोचराप्तमीमांसितमिदं शास्त्रम् । देवागमाभिधानमित्युक्ते तद्गुणातिशयपरीक्षातदाप्तमीमांसितयोरेकत्वे साधिते तदाप्तमीमांसितमपि देवागमाभिधानं तद्विषयत्वेनेति स्वीकृत्य तयोरेकत्वसमर्थनायमाह ।—मङ्गलपुरस्सरेत्यादि । ११ मोक्षमार्गप्रणेतृत्वादि ।

‘तदेव निश्चेयसशास्त्रस्यादौ तस्मिन्मननतया’ मंगलार्थतया च ‘मुनिभि सस्तु तेन निरतिशयगुणेन भगवताम्भ न भेयोभागमात्महितमिच्छता’ ‘सम्यग्मिथ्योपदेशार्थविशेष प्रतिपत्त्ययमाप्तमीमासा ‘विदधाना, श्रद्धागुणश्रुताभ्या प्रयुक्तमनस, कस्माद् देवागमादि विभूतितोऽहं महात्माभिष्टुत’ इति स्फुटं पृष्टा” इव स्वामिसमन्तभद्राचार्या प्राहु—

हमारे में श्रद्धा और भगवान के गुणों का ज्ञान नहीं है तो कथमपि उनकी परीक्षा नहीं की जा सकती है । यदि श्रद्धा या गुणश्रुता इन दोनों गुणों में से एक गुण नहीं हो तो भी प्राप्त की परीक्षा नहीं हो सकती है । इस कथन से यह जाना जाता है कि श्री समन्तभद्र स्वामी भगवान के गुणों में विशेष रूप से अनुरक्त हो करके ही व्यग्यात्मक शैली से प्राप्त की परीक्षा के बहाने से उनके महान गुणों की स्तुति कर रहे हैं । इससे यह भी ध्वनित हो जाता है कि जो व्यक्ति किसी देव शास्त्र या गुरुओं की परीक्षा को करने में रुचि रखते हैं तो सबसे पहले उन्हें श्रद्धालु एवं गुणग्राही होना चाहिये न कि अश्रद्धालु अथवा दोषज्ञ क्योंकि मात्र दोषग्राही व्यक्ति किसी के गुणों की परीक्षा करने में या किसी के गुणों का मूल्यांकन करने में समर्थ नहीं हो सकते हैं क्योंकि दोषग्राही बुद्धि से तो सामने वाले के गुणों में भी दोषारोपण कर दिया जाता है अतः परीक्षा करने में कुशल अधिकारी व्यक्ति को ही किसी की परीक्षा में कदम उठाना चाहिये क्योंकि सभी को सभी की परीक्षा का अधिकार नहीं है ।

उत्थानिका—इस प्रकार से निश्चयस शास्त्र (मोक्षशास्त्र) के आदि में मोक्ष के लिये जो कारण भूत है और श्री उमास्वामी आचार्य के द्वारा स्तुति को प्राप्त अतिशय गुण सहित जो भगवान प्राप्त है उन्होंने श्री समन्तभद्र स्वामी से प्रश्न किया है । कैसे हैं समन्तभद्र स्वामी ? मोक्षमाग ही आत्मा का हित है इस प्रकार स्वीकार करने वाले शिष्यों को सम्यक उपदेश और मिथ्या उपदेश की जानकारी के लिये प्राप्तमीमासा को करते हुये श्रद्धा और गुणश्रुता से जिनका मन युक्त है—उनसे भगवान ने प्रश्न किया कि हे समन्तभद्र ! देवागम आदि विभूति से मैं महान हूँ पुनः आप मेरी स्तुति क्यों नहीं करते हैं ? इसप्रकार स्पष्टतया भगवान के प्रश्न करने पर ही मानो समन्तभद्र स्वामी कहते हैं—

१ ननु च भीमासित परीक्षा विचार इयनर्थांतर तच्च वादिप्रतिवादिभ्या भवितव्यम् । तथा च सति समन्त भद्राचार्यस्य महावादिन प्रतिवादी न कश्चिन्मनुष्यमात्र सम्भवयेव (भवदुत्तटमटति भटिति स्फुटतटवाचाटध्वजटेजिह्वा । वादिनि समन्तभद्र कान्येषां सकया तत्र) ततः कथमाप्तमीमासाविधानमुपपद्यते इति पृष्ट सप्ताचष्टे तदेवमित्यादि । तदेवमुक्तन्यायेनेत्यर्थः । २ तत्त्वाधसूत्रस्य । ३ मोक्षनिमित्तं मङ्गलनिमित्तमाचार्या शास्त्र कुर्वन्त । ४ उमास्वामिपार्दै एष्टपिच्छाचार्यापरिनामधेय आचार्य कुन्दकुदास्यो वक्रग्रीवो महामति । एसाचार्यो एष्टपिच्छ पद्मनन्दी वितन्यते ॥१॥ ‘तत्त्वार्थसूत्रकृतृ स्वात्प्रकटीकृतसमत । “मास्वामिपदाचार्यो मिथ्यात्वतिमिराशुमाश् ॥ २ ॥ (टिप्पण्यन्तरम्) । ५ विनेयानाम् । ६ यस (इन्द्रसमास) । ७ अथविशेषप्रतिपत्त्यर्थं शास्त्रयायानुसारितया तथोपन्यासादिति पूर्वोक्त आचार्याविवरणमिदम् । एव यथायोग्य ज्ञातव्यम् । ८ कुर्वीणा समन्तभद्राचार्या । ९ जिन परमेष्ठी । १ तत्त्वार्थ सूत्रकारैः । ११ मोक्षमार्गस्य नेता कर्मभूमता भेता विषयतत्त्वानां ज्ञातेति विशेषणत्रयेणाहं स्तुत सूत्रकृता भी समन्त भद्राचार्यो देवागमादिविभूत्या त्व महानिति कुतोहं नामिष्टुत इति पृष्टा इव ।

देवागमनभोयानचामरादिविभूतय ।

मायाविष्वपि दृश्यन्ते 'नातस्त्वमसि नो' महान् ॥१॥

देवागमादीनामादिशब्देन प्रत्येकमभिसम्बन्धनाद्देवागमादयो नभोयानादयश्चामरादयः विभूतयः परिगृह्यन्ते ताश्च भगवतीव मायाविष्वपि मस्करिप्रभृतिषु दृश्यन्ते इति तद्वत्तया भगवन्नोस्माकं परीक्षाप्रधानानां महान् स्तुत्योऽसि । आज्ञाप्रधाना हि त्रिविधा आगमादिकं परमेष्ठिनं परमात्मचिह्नं प्रतिपद्येरन् नास्मदादयस्तादृशो मायाविष्वपि 'आवावित्यागमाश्रयोः' स्तवः ॥ अयोमागस्य प्रणेता भगवान् स्तुत्यो महान् देवागमनभोयानचामरादिविभूतिमत्त्वाद्यन्यथानुपपत्तिरिति हेतोरप्यागमाश्रयत्वात् । तस्य च प्रतिवादिनं प्रमाणत्वेनासिद्धं तदागमप्रामाण्यवादिनामपि विपक्षवृत्तितया गमकत्वायोगात् । सदागमादेव हेतोर्विपक्षवृत्तिस्त्वप्रसिद्धः ।

कारिकार्थ—आप के जन्म कल्याणक आदिको मे देवो का आगमन आप का आकाश माग में गमन एवं समवसरण मे चामर छत्र आदि अनेक विभूतियों का होना आदि यह सब बाह्य वैभव मायावी विद्याधर मस्करी आदिको मे भी पाया जा सकता है अतः हे भगवन् ! हम लोगो के लिए आप महान नहीं है स्तुति करने योग्य नहीं हैं ॥१॥

इस कारिका के आदि पद को प्रत्येक पद के साथ लगाना चाहिए । इसमे देव चक्रवर्ती आदिकों का आगमन आकाश मे गमन चतुर्मुख आदि चामर छत्र पुष्पवृष्टि आदि विभूतियाँ ग्रहण की जाती हैं—ये विभूतियाँ जिस प्रकार ग्रहन्त भगवान मे देखी जाती है उसी प्रकार मायावी मस्करी पूरण आदिकों मे भी पाई जा सकती हैं । इसलिए हे भगवन् ! हम जैसे परीक्षा प्रधानी महापुरुषो के लिए आप स्तुति करने योग्य नहीं हैं । हाँ ! जो आज्ञा प्रधानी हैं वे ही ग्रहन्त भगवान के देवागम नभोयान आदि वैभव को परमात्मा का चिह्न समझ कर नमस्कार करते हैं न कि हम जैसे परीक्षा प्रधानी जन क्योंकि वसु वैभव मायावी जनों में भी पाया जाता है । अतः इस प्रकार का स्तवन आगम के आश्रित है ॥॥

यथा— मोक्ष मार्ग के प्रणेता भगवान स्तुति करने योग्य महान हैं क्योंकि देवागम नभोयान चामरादि विभूतियों का अन्यथा होना संभव नहीं है ।

१ इति हेतोः । अथवा देवागमादिविभूतयः । २ बट्टमानः । ३ अस्माकं परीक्षाप्रधानानां समन्तभद्रादीनाम् । ४ अक्षयवर्णमयि । ५ चतुरास्यत्वादि । ६ मुरपुष्पवृष्ट्यादि । ७ परीक्षाप्रधानानां स्तुत्यो नासीत्वादि भावयति । ८ आज्ञाप्रधानादिकं परमेष्ठिनं नान्यथाभाषितमिति वदति आत्मविचारं न जानतीति आज्ञासम्बन्धवत्त्वव्यवहितिः । ९ देवागमादिविभूतयः । १ इति हेतोः । ११ देवागमादिविभूतितत्त्वमहान्स्त्वयम् । १२ महत्त्वाभावे । १३ जनागमसत्यवादिनां स्तुत्यादिनामपि विपक्षेषु मस्करिप्रभृतिषु प्रदर्शनात्त्वात् ततो साधकत्वासम्भवात् ।

[विभूतिमत्त्वहेतुनिर्दोषत्वसाधने युक्ति]

परमार्थपक्षप्रस्थापयिष्योदितविभूतिमत्त्वस्य हेतोर्मायो पदशिततद्विभूतिमद्भिर्मायाविभिन
व्यभिचार सत्यधूमवत्त्वादे पावकादौ साध्ये स्वप्नोपलब्धधूमादिमता देशादिनानैकान्ति
कत्वप्रसगात् सर्वानुमानोच्छेदात् ।

[तटस्थ जनेन समाधान जनक प्रत्युत्तर कारिकाया द्वितीयोऽयम्]

इति चेत् तर्हि मा भूदस्य हेतोर्व्यभिचार पारमार्थिक्य पुर दरभेरीनिनादादिकृत
प्रतिधातागोचरचारिण्यो यथोदितविभूतयस्तीर्थकरे भगवति त्वयि तादृश्यो मायाविष्वपि
नेत्य^१तस्त्व^२ महानस्माकमसीति व्याख्यानादग्रन्थविरोधाभावादिति कश्चित^३ ।

यह हेतु भी आगमाश्रित है इसलिए यह हेतु प्रतिवादी को प्रमाण रूप से मान्य नहीं है
क्योंकि वे लोग भी अपने आगम को प्रमाण मानते हैं। अतः विपक्ष में चले जाने से यह हेतु गमक
(अपने साध्य को सिद्ध करने वाला) नहीं हो सकता है। उनके आगम में भी चले जाने से इस हेतु में
निगमवत्तित्व सिद्ध ही है।

[विभूतिम व हेतु को निर्दोष मानने में युक्ति]

अब कोई प्रश्न करता है कि वास्तविक आगम कथित विभूतिमान् जो हेतु है वह माया से
उपदर्शित विभूति वाले मायावी जनो के साथ व्यभिचारी नहीं है क्योंकि मायावी जनो में उस प्रकार
की विभूतियाँ नहीं पाई जाती हैं यदि ऐसा नहीं मानोगे तो सत्य धूमवत्त्वादिक हेतु से अग्नि आदि साध्य
के सिद्ध करने में स्वप्न में उपलब्ध हुए धूमादिमान प्रदेशादिक से भी व्यभिचार मानना पड़ेगा और
पुन सभी अनुमानों का उच्छेद हो जायेगा ।

[तटस्थ जनी द्वारा समाधान जनक उत्तर एव कारिका का द्वितीय अर्थ]

अब यहाँ कोई तटस्थ जनी उत्तर देता है कि यदि ऐसी बात है तो इस देवागमत्व हेतु
को व्यभिचारी मत मानिये किन्तु ऐसा अर्थ कर लीजिए कि देवादिको के भेरी निनाद आदि के द्वारा
होने वाली एव बिनाश को न प्राप्त होने वाली ऐसी वास्तविक यथोदित (शास्त्र में कही गई) विभूतियाँ
जिस प्रकार की आप तीर्थकर भगवान में हैं उस प्रकार की मायावी जनो में नहीं हैं। अतएव आप
हम लोगों के लिए महान हैं—इस श्लोक का ऐसा अर्थ करने पर ग्रन्थ में भी विरोध नहीं आता है ।

१ माययोपदर्शितस्य तास्तद्विभूतयो देवागमादिविभूतयस्तास्सन्ति येषा मायाविना ते मायोपदर्शिततद्विभूति
मत्तस्तैः । २ अत्राह कश्चित्स्वमतवर्ती हे समन्तमद्राचार्या । मायाविभि कृत्वास्य हेतोर्व्यभिचारो नास्ति तदेव सत्य-
धूमवत्त्वादेरित्यादिना बध्यति । ३ देवागमादिसत्यस्य । ४ बिनाश । ५ मायाविषु तादृश्यो विभूतयो न दृश्यन्ते ।
६ इति हेतोः । ७ देवागमादिश्लोकस्यैव व्याख्यानादित्यर्थः । ८ व्यभिचाराभावे देवागमेत्यादिग्रन्थविरोध इत्यतः
आह ग्रन्थविरोधाभावात् । ९ तटस्थ स्वमतवर्ती पृच्छति ।

। सर्वानुमानोच्छेदायत् - इति पाठांतरम् ।

[पुनरप्याचार्यस्तर्कं हेतुव्यभिचार साधयति]

सोपि कुल प्रमाणात्प्रकृतहेतु 'विपक्षासम्भविन प्रतीयात्' ? न तावत्प्रत्यक्षादनुमा नान्ना 'तस्य' तदविषयत्वात् । नाप्यागमादसिद्ध 'प्रामाण्यात्तत्प्रतिपत्तिरतिप्रसंगात् । 'प्रमा-
णात्' सिद्धप्रामाण्यादागमात्तत्प्रतिपत्तौ तत् साध्यप्रतिपत्तिरेवास्तु 'परम्परापरिश्रम
परिहारश्च' प्रतिपत्तु स्यात् । तत् 'सूक्त' सवथा नातो हेतोस्त्वमसि नो महास्तस्या
गमाभयत्वादिति ।

[पुनः आचार्य तर्क द्वारा हेतु को व्यभिचारी सिद्ध करते हैं]

इस पर श्री विद्यानन्दि स्वामी प्रश्न करते हैं कि आप किस प्रमाण से प्रकृत हेतु (देवायमनादि) को विपक्ष में असंभवी निश्चित करते हैं—प्रत्यक्ष से या अनुमान से ?

इन दोनों प्रमाणों से भी चामरादि विभूतिमत्त्व हेतु की सिद्धि नहीं हो सकती है और सिद्ध नहीं है प्रमाणात्ता जिसकी ऐसे आगम से भी यह हेतु विपक्ष-व्यावृत्ति रूप सिद्ध नहीं हैं । यदि आप कहें अनुमान प्रमाण से सिद्ध है प्रमाणात्ता जिसकी ऐसे आगम से इस हेतु को सिद्ध करेंगे तो इस आगम से महानपने रूप साध्य की ही सिद्धि हो जावे जिससे कि प्रतिपत्ता ज्ञाता के परंपरा से होने वाले परिश्रम का परिहार हो जाता है । अर्थात् आगम से विभूतिमत्त्व हेतु की सिद्धि पुनः इस हेतु से भगवान् के महान् अपने रूप साध्य की सिद्धि होती है । अतः इस परंपरा परिश्रम से कोई प्रयोजन नहीं है । किन्तु स्वयं आगम से ही साध्य की सिद्धि कर सकते हैं । इसलिए यह ठीक ही कहा है कि सर्वथा इस विभूतिमत्त्वादि हेतु से आप हम लोगों के लिए महान् नहीं हैं क्योंकि यह हेतु आगमाश्रित है ।

भाषार्थ—प्रत्यकर्ता का कहना है कि विभूतिमत्त्व हेतु से हम भगवान् को महान् समझकर नमस्कार नहीं करते हैं । इस पर कोई जैन ही कह देता है कि जैसी विशेष एवं सच्ची विभूतियाँ अर्हन्त भगवान् में हैं वसी अन्य मायावी जनो में हो ही नहीं सकती हैं । इस पर कोई दूसरा तटस्थ जैन उत्तर देता है कि पुनः इस हेतु को व्यभिचारी मत मानिये एवं कारिका के अर्थ में न शब्द को भाषाविषय के साथ लगाकर अर्थ कर लीजिये जिससे भगवान् अर्हत इन विभूतियों से ही महान् हैं

१ देवायमादिहेतुम् । २ मण्जरिष्वसम्भविनम् । ३ निश्चीयात् । ४ विभूतिमत्त्वादिहेतोः । ५ तयोः प्रत्यक्षा अनुमानयोरेणीयत्वात् प्रत्यक्षाच्चागरादिविभूतिर्न दृश्यते नाप्यनुमानेन हेतोरसिद्धिरिति प्रत्यक्षानुमानाभ्यां हेतुरयं शोचरो न । ६ असिद्धप्रमाणात्त्वादागमात्तस्य हेतोः परिज्ञानं वेत्तदातिप्रसङ्गः । ७ अयमागमो वर्यां प्रमाणं भवितुमर्हति पूर्वोपरिरीषरहितत्वादित्यनुमानात् प्रमाणात् । ८ महानिति । ९ आगमादहेतुप्रतिपत्तिस्तत् साध्यसिद्धिरिति परम्परापरिश्रमस्तस्यपरिहारः । १० आगमात्साध्यप्रतिपत्तिप्रकारेण । ११ निर्विशेषे सति विशेषव्याख्यानद्वयस्यागमा भित्तिर्न यतः ।

१ यदि प्रमाणादागमसिद्धिप्रागभात्साध्यसिद्धिहेतुना किं प्रयोजनम् ।

तस्य स्तरंगबहिरगविग्रहादिमहोदयेनान्यजनातिशायिना सत्येन स्तोतव्योऽहं महानिति
भगवत्पर्यनुयोने सतीव प्राहुः ।—

अध्यात्म बहिरप्येव विग्रहादिमहोदय ।

दिव्य सत्यो दिव्योऽस्त्वप्यस्ति रागादिमत्सु स ॥२॥

आत्मानमधिष्ठित्य वर्तमानोऽध्यात्ममन्तरगो विग्रहादिमहोदय शशस्त्रि स्वेदत्वादि

अतः हम लोगो के लिये पूज्य है क्योंकि मायावोजनो में ये विभूतियाँ नहीं पाई जाती हैं ऐसा अर्थ करके परस्पर में समाधान कर देने पर श्री विद्यानन्द स्वामी कहने लगे कि यह विभूतिमत्त्व हेतु अन्य के भी आगम में चला जाता है। अतः विपक्ष में चले जाने से यह व्यभिचारी है क्योंकि सभी मतावलम्बी जन अपने अपने आगम को प्रमाण मानते हैं। जो हेतु पक्ष सपक्ष और विपक्ष तीनों में रहे वह हेतु व्यभिचारी कहलाता है जैसे कि आकाश नित्य है क्योंकि वह ज्ञान का विषय है अब यहाँ ज्ञान का विषय रूप ज्ञेयत्व हेतु व्यभिचारी है। क्योंकि यह घट पट आदि अनित्य पदार्थों में भी पाया जाता है। तथा इस पर्वत पर अग्नि है क्योंकि धूमवाला है यहाँ यह धूमवत्त्व हेतु पक्षरूप पर्वत पर है एवं सपक्ष रूप रसोईघर में भी है तथा विपक्षभूत तालाब में नहीं है अतः यह हेतु व्यभिचारी नहीं है। उपर्युक्त व्यभिचारी हेतु का दूसरा नाम अनैकांतिक भी है।

उपनिषा—पुनः मानो साक्षात् भगवान् ही समन्तभद्र स्वामी से प्रश्न कर रहे हैं—कि हे समन्तभद्र ! बाह्य विभूति से तुमने हमें नमस्कार नहीं किया तो न सही किन्तु अन्य मस्करी पूरण आदि जनो में नहीं पाये जाने वाले ऐसे वास्तविक अन्तरंग बहिरग विग्रहादि महोदय है उनके द्वारा तो मैं तुम्हारे स्तवन करने योग्य महान् अवश्य ही हूँ।

इस प्रकार के प्रश्न करने पर ही मानो समन्तभद्र स्वामी कहते हैं —

कारिकार्थ—अन्तरंग विग्रह आदि महोदय-निरन्तर पसीना रहितपना आदि एवं बहिरंग गन्धोदक वृष्टि आदि महोदय जो कि दिव्य है सत्य अर्थात् वास्तविक हैं। इस प्रकार अन्तरंग बहिरंग शरीर आदि महोदय भी मस्करीपूरण आदि में न होते हुए भी रागद्वेष-युक्त देवों में पाये जाते हैं इसलिए भी हे भगवन् ! आप महान् नहीं हैं ॥२॥

१ शशस्त्रिपूरणाद्यन्यजनेभ्योतिशयवता । २ परमार्थभूतेन । ३ अहं पक्षं महान् भवामीति साध्यो धर्मः अन्तरङ्ग बहिरङ्गविग्रहादिमहोदयसंभूतावात्मयथानुपपत्तौ । ४ प्रश्नेन । ५ अस्मीत्युक्तवाक्येषु देवेषु । ६ वर्तते यस्मात्तस्मात्त्व महत्त्वः । अथवा किमस्तीति काकु नास्तीत्यर्थः । अतस्त्व महान्स्वात्ममसीत्यभिप्रायो भगवतः । ७ आदिशब्दात्मो ह्येवमवगच्छन्त्यानां चक्षुषम् ।

शरीरपेक्षत्वात् । तत्रा बहिरंग-भादकबृष्टादिवहिरंगो देवोपनीतत्वात् । स च सत्त्वो माया विष्वसत्वात् । दिव्यश्च 'मनुजे द्राणामप्यभावात् । स एष बहिरन्तःशरीरादिमहोदयोपि' पूरणविष्वसम्भवो व्यभिचारी स्वर्गेषु भावादक्षीणकषायेषु । 'ततोपि न भवान् परमा स्मेति स्तुयते' ॥

[अत्र कस्मिन्तटस्थजन महोदयत्वाहेतु निर्दोष साधयति]

अथ^१ यादृशो घातिकायज स^२ भगवति न तादृशो देवेषु 'येनानकान्तिक स्यात् । 'दिवौकस्स्वप्यस्ति रागादिमत्सु स नैवास्तीति व्याख्यानादभिधीयते

[पुनरपि आचार्य हेतु सवोष साधयति]

तथाप्यागमाश्रयत्वादहेतु पूर्ववत् । ननु प्रमाणसप्लववादिनां^३ प्रमाणप्रसिद्ध

आत्मा का आश्रय लेकर जो होवे उसे अध्यात्म कहते हैं अर्थात् अन्तरंग शरीरादि महोदय हृदयमन्त्र-भूज, पसीना आदि से रहित अवस्था विशेष जो कि पर मन्त्रादि किसी की भी अपेक्षा नहीं रखते हैं उससे भिन्न बाह्य-गन्धोदक पुष्प वृष्टि आदि बहिरंग महोदय होते हैं जो कि देवों के द्वारा किये जाते हैं । ये दोनों प्रकार के महोदय सत्त्व (वास्तविक) हैं क्योंकि ये मायावी जनों में नहीं पाये जाते हैं और दिव्य हैं क्योंकि चक्रवर्ती आदि महापुरुषों में भी इनका अभाव है । इस प्रकार ये बहिरंग अन्तरंग शरीरादिक महोदय भी मस्करीपूरण आदि में असम्भव हैं तो भी रागादिमान्-कषाय सहित देवों में पाये जाते हैं अतः व्यभिचारी हैं इसलिए इस हेतु के द्वारा भी आप परमात्मा नहीं है अतः मेरे द्वारा स्तुत्य नहीं हैं ।

[यहाँ कोई तटस्थ जनी विग्रहादि महोदयत्वात् हेतु को निर्दोष सिद्ध करता है]

अब कोई तटस्थ जनी कहता है कि जिस प्रकार का घातिया कम के क्षय से होने वाला प्रतिशय भगवान् में है उस प्रकार का देवों में नहीं है जिससे कि यह विग्रह आदि महोदय हेतु अनेकान्तिक होवे, अर्थात् यह हेतु व्यभिचारी नहीं है तथा यह विग्रहादि महोदय रागादिमान् देवों में हैं ? अर्थात् नहीं हैं । इस प्रकार वक्रोक्ति रूप व्याख्यान के द्वारा अर्थ करने से आगम में भी बाधा नहीं आती है ।

[पुनः आचार्य हेतु को सवोष सिद्ध करते हैं]

इस पर आचार्य श्री विद्यानन्दि स्वामी कहते हैं कि यह हेतु भी पूर्ववत् आगमाश्रय होने से अहेतु है क्योंकि यह हेतु विपक्ष में नहीं रहता है यह कैसे जाना जाय । कोई कहता है कि आप जैनी तो

१ मन्त्राद्यनपेक्षत्वात् । २ चक्रवर्त्सदीनाम् । ३ हेतुव्यभिचारित्वात् । ४ यदि आह स्वसत्त्ववर्त्ती । ५ विग्रहादिमहोदय । ६ न केनापि । ७ किमस्तीति काकु मास्तीत्यर्थः । ८ सोपि प्रकृतहेतु विपक्षासम्भवित्वात् कुत प्रतीयादित्यादिसम्बन्धनीयम् । ९ बहूनां प्रमाणानामेकस्मिन्नर्थे प्रवृत्तिः प्रमाणसम्प्लवः । जनानाम् ।

१ अहं धर्मी महान् भवामि अन्तरंगबहिरंगमहोदयसद्भावो यथानुपपत्तः ।

प्रामाण्यादायसात्साध्यसिद्धावपि' तत्प्रसिद्धसाधनजनितानुमानात्पुनस्तत्प्रतिपत्तिरविरुद्धेवेति चेन्न, 'उपयोगविशेषस्याभावे प्रमाणसंप्लवस्यानभ्युपगमात् । सति हि प्रतिपत्तुरुपयोगविशेषे 'देशादिविशेषसमवधानादागमात्प्रतिपन्नमपि हिरण्यरेतस स पुनरनुमानात्प्रतिपत्तिरिति । तत्प्रतिबद्धधूमादिसाक्षात्करणात्प्रतिपत्तिविशेषघटनात् 'पुनस्तमेव प्रत्यक्षतो बुभुत्सते । तत्करणसम्बन्धात्तद्विशेष'प्रतिभाससिद्धे' । न 'चैवमागममात्रगम्ये साध्ये साधने च ' तत्प्रतिपत्तिविशेषोस्तीति 'किमकार ' एमत्र ' प्रमाणसंप्लवोभ्युपगम्यते 'प्रत्यक्ष निश्चितेऽग्नौ धूमे च तदभ्युपगमप्रसगात् । सर्वथा विशेषाभावात् । ततो देवागमनभोयानचामरादिविभूतिभिरिवान्तरगबहिरगविग्रहादिमहोदयेनापि न स्तोत्र भगवान् परमात्माहति ।

प्रमाण सम्प्लववादी हैं अतः प्रमाण से प्रसिद्ध है प्रमाण्याता जिसकी ऐसे आगम से साध्य की सिद्धि अर्थात् भगवान् का महत्त्व सिद्ध हो जाने पर भी आगम से प्रसिद्ध हेतु से उत्पन्न होने वाले अनुमान प्रमाण से पुनरपि साध्य की सिद्धि होने में कोई बाधा नहीं है । आचार्य कहते हैं कि ऐसा कहना ठीक नहीं है । क्योंकि उपयोग विशेष के अभाव में हमने प्रमाण सम्प्लव को स्वीकार नहीं किया है ।

जानने वाले ज्ञाता का उपयोग प्रयोजन विशेष होने पर ही देश कालादि विशेष से निर्णीत आगम से निश्चित जाने गये भी अग्नि का अनुमान विशेष से जानना चाहता है एव साध्य से सम्बद्ध धूमादि के साक्षात् करण से ज्ञान विशेष होता है पुनः वह ज्ञाता उस साध्य अग्नि आदि को प्रत्यक्ष से जानना चाहता है क्योंकि साध्य अग्नि का चक्षु इन्द्रिय आदि के सम्बन्ध से उनका विशेष पीत वर्ण रूप भासुराकार प्रतिभास सिद्ध होता है । इस प्रकार प्रमाण संप्लव के द्वारा आगम मात्र गम्य साध्य और साधन में साध्य का परिज्ञान विशेष नहीं हो सकता है ।

अतः यहाँ पर व्यर्थ ही प्रमाण सम्प्लव को स्वीकार करने की क्या आवश्यकता है ? अर्थात् कुछ भी नहीं है । यदि कारण के बिना भी प्रमाण-संप्लव स्वीकार करेंगे तो प्रत्यक्ष से निश्चित हुई अग्नि और धूम में भी प्रमाण-संप्लव मानने का प्रसंग आयेगा । सर्वथा यहाँ पर भी विशेष का अभाव है इस लिए देवागम नभोयान चामरादि विभूतिमत्त्व के समान अन्तरग बहिरग विग्रहादि महोदय के द्वारा भी आप भगवान्-परमात्मा स्तवन करने योग्य नहीं हैं ।

भावार्थ—पुनरपि ग्रथकर्ता विग्रहादि महोदयत्व हेतु से भी भगवान् को महान् मानने को तैयार नहीं है । इस पर भी कोई तटस्थ जैन कहता है कि घाति कर्म के क्षय से होने वाले जो दिव्य

१ महत्ता । २ परिच्छिन्ति । ३ कालस्वरूपम् । ४ निर्णयात् । ५ पुनः स प्रतिपत्ता त हिरण्यरेतसं साक्षादोद्ध मिच्छति । कस्मात् ? अग्निनेत्रेन्द्रियसंयोगात्साध्यविशेषप्रतिभास सिद्धयति अतः । ६ इन्द्रियेण । ७ पिङ्गभासुराकारः । ८ विशेषप्रतिभाससिद्धिरिति वा पाठः । ९ अग्निप्रकारेण । १ प्रमाणसंप्लवेन तस्य साध्यस्य परिज्ञानविशेषो नास्ति । ११ किञ्चित् किञ्चर्यम् । १२ कारणं बिना । १३ साध्ये । १४ अग्नौ धूमे च प्रत्यक्षं निश्चिते सति तस्य प्रमाणसंप्लवस्याङ्गीकारप्रसङ्गो पठ्यते ।

तर्हि तीर्थकृतसम्प्रदायेन' स्तुत्योह महानिति भगवदाक्षेपप्रवृत्ताविव साक्षादाहु —

तीर्थकृतसमयानां' च परस्परविरोधत' ।

'सर्वेषामाप्तता' नास्ति कश्चिदेव भवेद्गुरु ॥३॥

अतिशय हैं वे रागादिमान् देवों में असंभव हैं अतः कारिका के अर्थ में वक्रोक्ति के द्वारा अर्थ करके प्रश्न बाधक कर देने से मतलब ये विग्रहादि महोदय रागादिमान् देवों में हो सकते हैं क्या ? अर्थात् नहीं हो सकते हैं ऐसा अर्थ कर देने से आगम में भी बाधा नहीं आती है । इस समाधान पर भी श्री विद्यानन्द स्वामी कहते हैं कि यह हेतु आगमाश्रित होने से अनकारित ही है । इस पर किसी का कहना है कि आप जन प्रमाण संप्लव को मानते हैं अतः प्रमाण से प्रसिद्ध प्रमाणता वाले आगम प्रमाण से भगवान् का महत्व सिद्ध करो पुनः प्रसिद्ध हेतु से उत्पन्न हुये अनुमान प्रमाण से भी भगवान् का महत्व सिद्ध करो इस प्रकार से आप जैनों के यहाँ तो कोई भी बाधा नहीं है अर्थात् बहुत से प्रमाणों का एक ही साध्य को सिद्ध करने में प्रवृत्त हो जाना प्रमाण संप्लव कहलाता है । जैसे किसी पुस्तक में पढ़ा कि जहाँ जहाँ धूम होता है वहाँ-वहाँ अग्नि अवश्य होती है । पुनः सामने के पर्वत पर धूम को देखकर अनुमान से जाना कि वहाँ अग्नि अवश्य है तदनंतर कदाचित् उसी पर्वत पर चढ़ गये अथवा रसोई घर में गये एवं अग्नि को प्रत्यक्ष चक्षुर्इन्द्रिय से देखा । इस अग्निरूप साध्य को सिद्ध करने में आगम अनुमान एवं प्रत्यक्ष ऐसे तीन प्रमाण प्रवृत्त हुये हैं । कोई-कोई इस विषय में आगे के प्रमाण को अपूर्वार्थग्राही न होने से दोष मानते हैं किन्तु जैनाचार्य इसे दोष नहीं मानते हैं । उनका कहना है कि प्रत्येक प्रमाण आगे आगे कुछ विशेष विशेष अर्थों को ग्रहण करने वाले होने से अपूर्वार्थग्राही ही है इत्यादि । इस पर जैनाचार्य कहते हैं कि हम प्रयोजन के बिना ही प्रमाण संप्लव को नहीं मानते हैं । जहाँ प्रयोजन विशेष होता है वही पर मानते हैं नहीं तो एक बार अग्नि को प्रत्यक्ष से देखकर भी उसका अनुमान लगाते बैठेंगे ।

उत्पत्तिका—तब तो देवों में भी असंभवों ऐसे आगम रूप तीर्थकृत संप्रदाय के द्वारा तो मैं अवश्य ही स्तुति करने योग्य महान् हैं इस प्रकार मानो भगवान् के साक्षात् प्रश्न करने पर ही श्री ससन्तमोद स्वामी प्रत्युत्तर देते हुए के समान ही कहते हैं —

कारिकार्थ—परमागम लक्षण तीर्थ को करने वाले तीर्थकृत कहलाते हैं । उनके समय

१ त्रिविकस्वप्यसम्भविना आगमेन । २ प्रश्नप्रवृत्तौ सत्याम् । ३ तीर्थ परमागमलक्षणं कुर्वन्ति ये ते तीर्थकृतो जैनम्भतिरिक्तवादिन कपिलादयस्तेषां सभया आगमास्तेषाम् । ४ स्वकीयस्वकीयसिद्धाभिप्रायेण । ५ मीमांसक सांख्य सौम्यत नैयायिक चार्वाक तत्त्वोपप्लववादि योग ब्रह्माह तत्वादि पुरुषाह तत्वादि त्रिकाह तत्वादी शब्दाह तत्वादि ज्ञानाह तत्वादि प्रमुखाणां वादिनामेकान्तमताष्वयिणाम् । ६ यथाभूतार्थोपदेष्टृत्वम् । ७ परमतापेक्षया काङ्क्षा व्याख्यानं कश्चित्किञ्चुर्बन्धवर्षिणु न कश्चिदुगुरुर्मवेदिति । जैनमतापेक्षयायमर्थो ग्राह्योऽस्या कारिकाया क परमात्मा त्रिदेवाहंस् केवल्येवाप्तो भवेन्नान्य । भवं यन्ति ये ते भवेत् संसारिणस्तेषां पुरुषैर्नैवगुह्यरित्येकपदं श्रेयम् । चार्वाकमते कृहस्पत्यैर्ब्रह्मं श्रेयम् ।

इति भगवतो महत्त्वे साध्ये तीर्थकरत्व साधनं कुत प्रमाणात् सिद्धम् ? न तावदध्यक्षा-
तस्य 'सदविषयत्वात्साध्यवत् । नाप्यनुमानात्सदविनाभाविलिगाभावात् । 'समयात्सि-
द्धमिति चेत् पूर्ववदागमाश्रयत्वादगमकत्वमस्य व्यभिचारश्च । न^१ हि तीर्थकरत्वमाप्ततां
साध्ययति, शक्नादिष्वसम्भवि सुगततदौ दर्शनात्* । यद्यव^२ हि भगवति तीर्थकरत्वसमयोस्ति
तथा सुगतदिष्वपि । सुगतस्तोर्थकर कपिलस्तोर्थकर इत्यादिसमया 'सन्तीति सर्वे
महान्त स्तुत्या स्युः । न च सर्वे सबवर्गिन परस्परविरुद्धसमयाभिधायिन* । तदुक्तम् ।

सुगतो यदि सबज्ञो कपिलो नेति का प्रमा । तावुभौ यदि सबज्ञौ मतमेव कथं तयो ॥

अर्थात् आगमो मे परस्पर मे भिन्न भिन्न अभिप्राय होने से विरोध पाया जाता है अत सभी को आप्त
पना (सबज्ञपना) नहीं है अर्थात् मीमांसक साख्य सौगत नैयायिक चार्वाक तत्त्वोपप्लववादी योग
ब्रह्माद्वैतवादी ज्ञानाद्वैतवादी आदि अनेक एकान्तमतावलंबी वादियों मे सभी के ही सबज्ञता नहीं हो
सकती है इसलिए कोई एक गुरु-परमात्मा अवश्य है ॥३॥

इस प्रकार भगवान मे महानपना साध्य करने मे तीर्थकरत्व हेतु भी किस प्रमाण
से सिद्ध है ?

यह हेतु प्रत्यक्ष से तो सिद्ध नहीं है क्योंकि साध्य के समान यह हेतु भी प्रत्यक्ष का विषय
नहीं है न अनुमान से सिद्ध है क्योंकि साध्य जो महान है उसके साथ अविनाभावी लिंग नहीं पाया जाता
है । यदि आप कहे—आगम से सिद्ध है तो यह भी ठीक नहीं है क्योंकि पूर्ववत् आगमाश्रय होने से यह
हेतु अगमक है—साध्य को सिद्ध करने वाला नहीं है । और विपक्ष मे जाने से व्यभिचारी भी है ।

देखिये—यह 'तीर्थकरत्व हेतु आप्तपने को सिद्ध नहीं कर सकता है । यद्यपि यह तीर्थकरत्व
हेतु वेदादिकों में असम्भवी है फिर भी कुछ आदिकों मे पाया जाता है ।* क्योंकि जिस प्रकार
भगवान—तीर्थकर का आगम मौजूद है उसी प्रकार सुगत आदि मे भी अपने अपने तीर्थ को करने वाला
आगम पाया जाता है । सुगत भी तीर्थकर है कपिल भी तीर्थकर हैं इस प्रकार आगम मौजूद है । अत
सभी ही महान एवं स्तुति के योग्य हो जावेंगे ।

किन्तु ये सभी सबवर्गों सबज्ञ नहीं हैं क्योंकि परस्पर मे विरुद्ध आगम का कथन करने
वाले हैं ।*

जसा कि कुमारिल भट्ट ने कहा—

श्लोकार्थ—बुद्ध यदि सबज्ञ है और कपिल (साख्य का गुरु) नहीं है इसमे क्या प्रमाण है

१ प्रत्यक्षयोग्यरत्वात् । २ भगवान् भर्षी महान् भवतीति साध्यस्तोर्थकरत्वान्यथानुपपत्तिरिति हेतुः । यो महान् भवति
स तीर्थकरतौ म भवति तथा रथ्यापुत्रक तीर्थकरत्वासां तस्माद् महान् भवतीति । ३ आगमात् । ४ व्यभिचारमेव
भाषयति । ५ एतन्नास्तीत्युक्तं बाह । ६ आशङ्क्य । ७ कुमारिलेन । ८ सर्वथा क्षणिकं सर्वथा क्षित्यमित्यादि ।

इति । ततोऽनैकान्तिको हेतुः * तीर्थकरत्वाख्यो न 'कस्यचिन्महत्त्वं साधयतीति कश्चिदेव गुणमहान् भवेत् ? नैव भवेदित्यायातम्' । 'अत एव न कश्चित्पुरुष सर्वज्ञः * स्तुत्य श्रेयोधिनां श्रुतेरेव' अथ साधनोपदेशप्रसिद्धेरित्यपरः । तं प्रत्यपीयमेव कारिका योज्या । तीर्थं कृन्तन्तीति तीर्थकृतो मीमांसका 'सर्वज्ञागमनिराकरणादित्वात् । तेषां 'समयास्तीथकृतसमया स्तीथच्छेदसम्प्रदाया भावनादि' वाक्यार्थप्रवादा इत्यथ । तेषां च परस्परविरोधाद्वाप्तता सवादकता' ' नास्तीति कश्चिदेव सम्प्रदायो भवेद्गुरु 'सवादको नव भवेदिति व्याख्यानात् ।

और यदि दोनों सर्वज्ञ है तो उन दोनों में मत भेद क्यों पाया जाता है क्योंकि बुद्ध तो सवथा वस्तु को क्षणिक ही मानते हैं और साख्य सवथा सभी वस्तु को नित्य ही मानते हैं ।

इसलिए यह तीर्थकरत्वं हेतु अनेकान्तिक है * यह किसी भी पुरुष को महान् सिद्ध नहीं कर सकता है । अतः कोई गुरु महान् हो सकता है क्या ? अर्थात् नहीं हो सकता है ।

अब मीमांसक कहते हैं कि इसीलिए मोक्षाभिलाषी के द्वारा कोई भी पुरुष-विशेष सबल स्तुति योग्य नहीं है । * अति अर्थात् अपौरुषेय वेद के द्वारा ही मोक्ष के साधन भूत उपदेश की प्रसिद्धि है ।

ऐसा कहने वाले उन मीमांसकों के प्रति भी इस कारिका का अर्थ इस प्रकार करना चाहिए-

तीथं कृन्तन्तीति तीथकृतो मीमांसका अर्थात् मीमांसकजन तीथ का नाश करने वाले तीर्थकृत् हैं क्योंकि वे सर्वज्ञ के द्वारा प्रतिपादित आगम का निराकरण करने वाले हैं । उनके आगम (उपदेश) तीर्थकृत् आगम है अर्थात् तीथ के नाशक सम्प्रदाय वाले हैं-भावना विधि और नियोग रूप वेद वाक्यों के प्रतिपादक अर्थ करने वाले हैं । अर्थात् वेद वाक्यों का अर्थ कोई तो भावना रूप करते हैं कोई उससे विरुद्ध विधिरूप करते हैं एवं कोई उससे विरुद्ध नियोगरूप करते हैं । इसलिए उनमें परस्पर में विरोध होने से आप्तपना-संवादकपना सम्भव नहीं है । अतः कोई भी सम्प्रदाय गुरु सवादक नहीं है ऐसा व्याख्यान समझना चाहिए ।

भाषार्थ-पुनरपि श्री समतभद्र स्वामी भगवान् को तीथकृत्त्व हेतु से भी महान् सिद्ध नहीं कर रहे हैं । इस पर मीमांसक चार्वाक और शूयवादी को बोलने का मौका मिल जाता है । वे कहते हैं कि कारिका के कश्चिदेव भवेद्गुरु इस अंतिम चरण का वक्रोक्ति के द्वारा प्रश्न वाचक अर्थ कर दीजिये कि सभी आगमों में परस्पर में विरोध पाया जाता है अतः क्या कोई गुरु भगवान् हो सकता है ?

१ पुष्प । २ अत एव ततस्तीथकरत्वात्मा हेतुव्यभिचारी सन् कस्यचित् सुगतादेमहत्त्वं न साधयति । ३ सर्वेषां तीर्थकरत्वाप्रतिपादकत्वमस्ति यत् । ४ श्रेयोधिनां कथं अथ इत्युक्तं आह वेदतः । ५ मीमांसकः । ६ सर्वज्ञप्रतिपादकः । ७ उपदेशः । ८ आदिशब्देन विधिनिर्णयः । ९ संवादकताप्रेरणालक्षणभावनाज्ञानम् । १० संवादकता नास्ति यत् । ११ भावनाख्ये ।

तदेवं वस्तुमयम् ।

भावना^१ यदि वाक्यार्थो नियोगो^२ भेति का प्रमा^३ । ताकुभी यदि वाक्यार्थो हुती भट्टप्रभाकरी ॥१॥ इति
‘कार्येव’ बोधनाज्ञानं स्वरूपे किञ्च तत्प्रमा । ‘द्वयोश्चेदन्त तौ नष्टौ भट्टवेदास्तवादिनी ॥२॥ इति

अर्थात् नहीं हो सकता है। वस^१ ऐसा अर्थ कर देने पर हम मीमांसको का मत पुष्ट हो जाता है कि जगत में कहीं पर भी कोई सवज्ञ भगवान है ही नहीं। हमारे द्वारा अपौरुषेय वेद से ही धर्म अधर्म आदि अतीन्द्रिय पदार्थों का ज्ञान सिद्ध हो जाता है। अतः किसी पुरुष को सवज्ञ मानने की आवश्यकता ही नहीं है। इस पर जैनाचार्यों ने इस अन्तिमचरण का प्रथम तो यह अर्थ किया है कि कोई एक ही गुरु हो सकता है पुनः उसी से यह अर्थ भी कर दिया है कि क—परमात्मा चित्—अहत भगवान एव—ही भवेत् भव—ससार को जा इत्—प्राप्त है वे भवेत् हैं उन ससारी जीवों के गुरु—भगवान महान केवली प्राप्त ही हो सकते हैं अन्य कोई भी नहीं हो सकते हैं ।

श्लोकार्थ—यदि वेद वाक्य का अर्थ भावना है नियोग नहीं है इसमें क्या प्रमाण है ? यदि वे दोनों ही वाक्य के अर्थ हैं तो भट्ट और प्रभाकर दोनों ही नष्ट हो जाते हैं ॥१॥ नियोगरूप कार्य के अर्थ में वेद का ज्ञान प्रमाण है तो स्वरूप—विधि में वह प्रमाण क्यों नहीं है ? यदि कार्य और स्वरूप दोनों में ही वह वेद वाक्य प्रमाण होवे तब तो खेद है कि भट्ट और वेदास्तवादी दोनों ही नष्ट हो गये ॥२॥

विशेषार्थ—जनाचार्य अपौरुषेय वेद में भी परस्पर विरोध को दिखलाते हुये दूषण बेंते हैं। अग्निष्टोमेन यजेत स्वर्ग काम इत्यादि वाक्यों में जा यजेत पद विधि लिङ्ग है अद्वैतवादी लोग इसका अर्थ विधिरूप एक अद्वितीय परमब्रह्म ही करते हैं नियोगवादी प्रभाकर इसी का अर्थ में इस वाक्य से यज्ञ कार्य में नियुक्त हुआ है ऐसा नियोग रूप करते हैं तथा भावनावादी भाट्ट इसी वेद का अर्थ भावना रूप करते हैं। य सवज्ञ स सवचित् इन वेद वाक्यों से नैयायिक लोग ईश्वर का सवज्ञत्व अर्थ निकालते हैं एवं इसी वाक्य से मीमांसक लोग कमकाष्ठ की स्तुति करने वाला अर्थवाद वाक्य मानते हैं और चार्वाक अस्माद्वै पुरुष आदि अर्थों से अपना मत पुष्ट करते हुये कहते हैं कि अस्मादि भूत चतुष्टय से ही आत्मा का निर्माण होता है। कामधेनु के समान इन वेदवाक्यों से भिन्न भिन्न मतवालों की जन भिन्न भिन्न ही अर्थ की कल्पना करके अपना-अपना मत पुष्ट कर रहे हैं। इस प्रकार सभी के मतों में परस्पर में एक दूसरे से विरोध आता है। मीमांसक तो सवज्ञ को मानते ही नहीं हैं। ये वेदवाक्य स्वयं तो कहते नहीं हैं कि मेरा यह अर्थ प्रमाण है एवं यह अर्थ अप्रमाण है। तथा उस वेद

१ निष्कृतोहमित्याकृतं यस्माद्भवति स एव नियोग इत्यर्थः । २ सर्वं व सत्त्विद् ब्रह्म त्यादिविधिवस्वरूपप्रतिपादने वेदवाक्यं कथं न प्रमाणम् । ३ कार्यस्वरूपयोः ।

१ किं केव कथमिदं सवज्ञवती भावना—भाव्यकरण कर्तव्यता उपपन्नम् । २ भावनारूपे । दामे ।

के व्याख्याता पुरुष भी रागी द्वेषी ही मिलेंगे। इसलिये 'ये ही अर्थ प्रमाण हैं' ऐसी अर्थ परम्परा से अर्थ का निर्णय होना नहीं बनेगा। एक अर्थ ने दूसरे अर्थ का एव दूसरे ने तीसरे का इत्यादि रूप से सीकड़ों अर्थ हथ पकड़कर पंक्ति से खड हो जायें तो क्या सबको दीखने लगेगा? अर्थात् नहीं दीखेगा और न वे अर्थ अभीष्ट स्थान को ही प्राप्त कर सकेंगे और यदि उन अर्थों की पंक्ति में आगे एक चक्षुष्मान् व्यक्ति जुड़ जावेगा तो कदाचित् सभी को अभीष्ट स्थान तक पहुँचा भी सकता है। तथैव यदि आप श्रीभासक इस अनादि निघन वेद का व्याख्याता सर्वज्ञ को मान लें तो सभी अल्पज्ञो असवज्ञो को भी सच्चा अर्थ बोध हो सकता है हम जनो ने भी द्रव्याधिक नय से अत को अनादि निघन माना है एव पर्यायार्थिक तन्त्र से ही सावि सान्त भी माना है। किंतु सवज्ञ को मानने से हमारे यहाँ अर्थकर्ता तो सवज्ञ ही हैं किंतु अर्थकर्ता चार ज्ञानधारी गणधर हैं। उन्हीं की परम्परा से अविच्छिन्न परंपरा तक अर्थ प्रमाण माने जाते हैं। इसका श्लोकवार्तिक में अच्छा स्पष्टीकरण है।

यहाँ पर तो अपौरुषय वेद में प्रभाकर भाट्ट एव अद्वैतवादी इन तीनों ने ही नियोग भावना और विधिरूप से वेदवाक्यों का अर्थ किया है तथा जनाचार्यों ने एक दूसरे के द्वारा ही उनका खडन कर दिया है।

आप्त परीक्षण का सारांश

मोक्षशास्त्र की आदि में मोक्ष के लिये कारणभूत एव मगल के लिये कारणभूत श्री लक्ष्मणस्वामी आचार्य द्वारा जो अतिशय गुरु सहित भगवान् आप्त हैं उनकी स्तुति करने के इच्छुक श्री सम्पत्तमस्वामी भगवान् से प्रश्न उत्तर करते हुये के समान ही कहते हैं कि—

हे भगवन् ! आपके जन्मकल्याणकादिकों में देव चक्रवर्ती आदि का आगमन आकाश में गमन छत्र चामर पुष्पवृष्टि आदि विभूतियाँ देखी जाती हैं किंतु ये विभूतियाँ तो मायावी आदिकों में भी हो सकती हैं अतएव आप हमारे लिये महान्-पूज्य नहीं हैं। अर्थात्— अयोमाग प्रणेता भगवान् स्तुत्यो महान्, देवागमनभोयान्-चामरादि-विभूतिमत्स्वाद्यन्यथानुपपत्ते इसमें देवागमनभोयान् चामरादि विभूतिमान् की अन्यथानुपपत्ति होने से यह हेतु आगमाश्रय होने से असिद्ध है क्योंकि सभी लोग अपने अपने आगम को प्रमाण मानते हैं। यदि कोई तटस्थ जैनी यो कहे कि वास्तविक आगम कथित विभूतिमान् हेतु मायावीजनो में सम्भव नहीं है क्योंकि साधारण में असंभवी असाधारण विभूतियाँ तीर्थंकर भगवान् की हैं इसलिये इस श्लोक का अर्थ ऐसा करना चाहिये कि 'देवागम आदि विभूतियाँ जो आप में हैं सो मायावीजनों में नहीं देखी जाती हैं अतएव आप हमारे लिये महान् हैं इस पर श्री विश्वानन्द स्वामी कहते हैं कि इस 'विभूतिमत्त्वात् हेतु को विपक्ष से असंभवी आप किस प्रमाण से

विश्वित्त करते हैं प्रत्यक्ष प्रमाण से या अनुमान प्रमाण से ? इन दोनों से तो आप सिद्ध नहीं कर सकते । यदि आगम प्रमाण से सिद्ध कर लें तो हमने पहले कहा ही है कि यह हेतु आगमाश्रय होने में असिद्ध है ।

इस पर भगवान् मानो पुनः प्रश्न करते हैं कि हे समतभद्र ! बाह्य विभूति से तुमने हमें नमस्कार नहीं किया तो न सही किन्तु अन्य नमस्कारी आदि में असंभवी ऐसे अंतरंग में पसीना आदि से रहितपना एवं बहिरंग गंधोदक की वृष्टि आदि महोदय हैं जो कि दिव्य हैं सत्य है वे मुझमें है अतः आप स्तुति करिये । इस पर स्वामी समतभद्राचार्य कहते हैं कि ये महोदय भी रागादिमान् देवों में पाये जाते हैं अतः इनसे भी आप महान् नहीं हैं ।

इस पर कोई तटस्थ जैनी कहता है कि जसा घाति कम के क्षय से होने वाला अतिशय भगवान् में है वसा देवों में नहीं है । अतः विग्रहादि महोदयत्वात् हेतु व्यभिचारी नहीं है इसलिये कारिका का अर्थ ऐसा करना कि ये विग्रहादि महोदय रागादिमान् देवों में हैं ? अर्थात् नहीं है इस प्रकार वक्रोक्ति द्वारा अर्थ करने से आगम में बाधा नहीं आती है । इस पर श्री विद्यानन्द स्वामी कहते हैं कि पूर्ववत् ही यह हेतु आगमाश्रय होने से अहेतु है । अतः पूर्ववत् आप विग्रहादि महोदय के द्वारा भी हमारे लिये महान् पूज्य नहीं हो सकते हैं ।

तब तो देवों में भी असंभवी ऐसे आगमरूप तीर्थकृत संप्रदाय महोदय के द्वारा तो मैं अवश्य स्तुति करने योग्य हूँ इस प्रकार से मानो भगवान् के द्वारा साक्षात् प्रश्न करने पर ही श्री समतभद्र स्वामी प्रत्युत्तर देते हुये के समान कहते हैं कि हे भगवन् ! आगमरूप तीर्थ को करने वाले तीर्थंकरों में परस्पर में भिन्न भिन्न अभिप्राय होने से विरोध पाया जाता है अतः सभी तो आप्त हो नहीं सकते अर्थात् मीमांसक सांख्य सौगत न्यायिक चार्वाक तत्त्वोपप्लववादी योग ब्रह्माद्वैतवादी चित्राद्वैतवादी शब्दाद्वैतवादी विज्ञानाद्वैतवादी आदि अनेक एकांत मतावलंबियों में सभी के सबलता सिद्ध नहीं हो सकती है इसलिये कोई एक ही गुरु परमात्मा हो सकता है ।

यहाँ भी तीर्थकृत्व हेतु देवों में असंभवी होते हुये भी बुद्धादिकों में पाया जाता है क्योंकि सभी अपने अपने बुद्ध कपिल आदि को तीर्थकृत मानते हैं किन्तु सभी सबदर्शी नहीं हो सकते हैं । कुमारिलभट्ट ने कहा है कि यदि बुद्ध भगवान् सर्वज्ञ हैं सांख्य के गुरु कपिल सबज्ञ नहीं है इसमें क्या प्रमाण है और यदि दोनों ही सबज्ञ हैं तो उनमें मतभेद क्यों पाया जाता है ? इसपर मीमांसक कहता है कि—

कोई विशेष पुरुष सबज्ञ स्तुति करने योग्य नहीं है अतः अपौरुषेय वेद के द्वारा ही मोक्ष के साधनभूत उपदेश की एवं अतीन्द्रिय पदार्थ की सिद्धि हो जाती है । उनके प्रति आचार्य उत्तर देते हैं कि तीर्थं कृतीति तीर्थकृत् मीमांसक तीर्थ का नाश करने वाले आप मीमांसक हैं क्योंकि आपके आगम तीर्थ के नाशक हैं एवं आपके वेदवाक्यों का अर्थ कोई तो भावना करते हैं कोई उससे विरुद्ध विशिष्ट एवं कोई नियोग रूप करते हैं इसलिये इनमें परस्पर विरोध होने से आप्तता नहीं है ।

विशेष सूचना

यद्यपि आगे नियोगवाद विधिवाद एव भावनावाद ये तीनों प्रकरण क्लिष्ट एव नीरस है
 ये प्रकरण वेद से संबन्धित हैं एव इनमें व्याकरण का सबध भी अधिक है
 तथापि भावार्थ और विशेषार्थ द्वारा उसे सरल एव सरस बनाने का प्रयत्न किया
 गया है फिर भी स्वाध्याय प्रमी जनों को इन विषयों में रुचि न हो तो
 आगे चार्वाक शून्यवादी के प्रकरण से स्वाध्याय कर । अनन्तर ये
 तीनों प्रकरण भी सरल मालूम पड़ेंगे । किन्तु इनके समान सारे
 ग्रन्थ को ही कठिन समझकर स्वाध्याय न छोड़ क्योंकि
 आगे-आगे इस ग्रन्थ में प्रकरण सरल सरस एव
 अतीव रुचिपूर्ण हैं । स्थान-स्थान पर
 पाठकों को स्वयं ही अनुभव
 आता रहेगा ।



[अत्र भट्टो नियोगवाद निराकरणार्थं तस्य पूर्वपक्ष स्पष्टयति]

ननु च^१ भावनावाक्यार्थ इति सम्प्रदाय श्रेयान् नियोगो न नियोगे बाधकसद्भावात् । नियुक्तोहमनेनाग्निष्टोमादिवाक्येनेति निरवशेषो योगो हि नियोगस्तत्र मनागप्ययोगस्य^२ सम्भवाभावात् स चानेकविध^३ प्रवक्तुमतभेदात् ।

[एकादशधा नियोगस्य क्रमश्च वक्ष्यते ।]

(१) केषाञ्चिद्विडादि^४प्रत्ययाथ^५ शुद्धोन्यनिरपेक्ष^६ कायरूपो नियोगः ।

[यहाँ पर भावनावादी भट्ट प्रभाकर द्वारा भाष्य नियोगवाद के खंडन हेतु पहले उसका पूर्वपक्ष रखते हैं ।

भट्ट—वेदवाक्यो का अथ भावना ही है नियोग नहीं है और यही सम्प्रदाय श्रेयस्कर है क्योंकि यदि आप वेदवाक्य का अर्थ नियोग करगे तब तो नियोग में बाधा का सद्भाव देखा जाता है । इस अग्निष्टोमादि वाक्य से मैं नियुक्त हुआ हूँ इस प्रकार निरवशेष योग को नियोग कहते हैं क्योंकि वहाँ पर किंचित् भी अयोग (अप्रेरकत्व असंघटमान चिद्भावना रूप) कार्य संभव नहीं है और वह नियोग अनेक प्रकार का है क्योंकि नियोग के कथन करने वाले प्रवक्ता लोग भिन्न भिन्न अभिप्राय को लिये हुये हैं ।

भाष्य—अग्निष्टोमेन यजेत स्वर्गकाम मैं इस वाक्य से नियुक्त हो गया हूँ इस प्रकार नि निरवशेष तथा योग अर्थात् मन वचन काय और आत्मा की एकाग्रता होकर प्रवृत्ति हो जाना नियोग है । नियुक्त किये गये व्यक्ति का अपने नियोज्य काय में परिपूर्ण योग लग रहा है जैसे कि स्वामिभक्त सेवक या गुरु-भक्त शिष्य को स्वामी या गुरु विवक्षित कार्य करने की आज्ञा दे देते हैं कि तुम जयपुर से पुखराज रत्न लते आना अथवा तुम अष्टसहस्री पढ़ो तो सेवक एवं शिष्य उन कार्यों में परिपूर्ण रूप से नियुक्त हो जाते हैं । काय होने तक उनको उठते बैठते सोते जागते शांति नहीं मिलती है सदा उसी काय में परिपूर्ण योग लगा रहता है । इसी प्रकार प्रभाकर लोग यजेत इत्यादि वाक्यों को सुनकर नियोग से आक्रांत हो जाते हैं । ज-मोत्सव विवाह प्रतिष्ठा आदि के अवसर पर पुरोहित

१ अत्राह भावनावादी भट्ट । २ अग्निष्टोम स्वर्गकामो यजेतानेन वादिनो मते लिङ्लोटतव्यप्रत्ययस्वरूप । ३ अप्रेरकत्वस्य असंघटमानस्य चिद्भावनारूपस्य कार्यस्य । ४ अभिप्रायः । ५ अनेन लिङ्लोटतव्यप्रत्ययाथ सूच्यते न तु लडादिप्रत्ययार्थः । ६ जातिव्यक्तिश्च लिङ्गं च प्रकृत्यर्थोभिधीयते । सकृदा च कारकं चति प्रत्ययाथ प्रतीयते । ७ अग्निहोत्रादिविशेषणरहितः । ८ आत्मनिरपेक्षः । ९ अवश्य करणीयः ।

१ पूर्वकारिकायां वाक्याथ एव नियोग प्रतिपादित इदानीं प्रत्ययाथ प्रतिपाद्यते । तर्हि विरोधमिति नास्तकनीयं गुरो मुखभावात् नियोगस्तावत्प्रत्ययेन विहितं तस्मात्तदवमुख्यत्वं प्रत्ययार्थरूपस्येति सूत्रेण निबोधाये लिङ्गादिप्रत्यया भवन्ति ।

‘प्रत्ययार्थो नियोगश्च यत शुद्ध प्रतीयते । ‘कार्यरूपस्य तेनात्र’ शुद्ध कार्यमसौ मतः ॥१॥

विशेषणं तु वरास्य* किञ्चिद्वक्तुं प्रतीयते । ‘प्रत्ययार्थो न तदुक्त वाच्यं स्ववक्तव्यम् ॥२॥

प्रेरकत्वं तु ‘यत्तस्य’* विशेषणमिहेष्यते । तस्याप्रत्ययवाच्यत्वाच्चुद्ध* कार्यं नियोगता ॥३॥

[प्रमाणवार्तिकान्तर पृ २६]

इति वचनात् ।

(२) ‘परेषां शुद्धा’* प्रेरणा’* नियोग इत्याशयः ।

नाई आदि नियोगी पुरुष अपने कर्तव्य को पूरा करते हैं तभी तो उनके नेग (नियोग) का परितोष दिया जाता है। वह नियोग अनेक प्रकार का है मीमांसको के प्रभाकर भट्ट और मुरारि ये तीन भेद हैं प्रभाकरों की भी अनेक शाखायें हैं ये प्रभाकर लोग यजेत इस विचित्रलिङ्ग प्रत्यय यजताम् इस लोट प्रत्यय एवं यष्टव्य इस तव्य प्रत्यय का अर्थ नियोग रूप से करते हैं।

[एकादश प्रकार के नियोग का क्रम से बखान]

(१) कोई-कोई कहते हैं कि जो लिङ् लोट और तव्य प्रत्यय का अर्थ है शुद्ध है अर्थ निरपेक्ष है एवं कार्यरूप है वही नियोग है। अर्थात् पहले वेदवाक्य के अर्थ को नियोग कहा था इस समय प्रत्यय के अर्थ को नियोग कहते हैं इस तरह से तो परस्पर में विरोध आता है ऐसी शंका नहीं करना चाहिये क्योंकि गौण मुख्य कथन है। प्रत्यय के द्वारा नियोग का कथन होता है। कहा भी है—

श्लोकार्थ— जो प्रत्यय का अर्थ शुद्ध अग्निहोत्रादि विशेषण से रहित प्रतीति में आता है उस नियोग कहते हैं और वह कार्या रूप ही है इसलिये इस वेदवाक्य का अर्थ शुद्ध कार्या रूप है ॥१॥

श्लोकार्थ— एवं जो उस कार्या रूप नियोग का अग्निहोत्रादि कुछ अन्य विशेषण प्रतीति में आता है वह प्रत्यय का अर्थ नहीं है किन्तु वह धातु का अर्थ है जैसे स्वर्गकाम ॥२॥

श्लोकार्थ— जो उस कार्यरूप नियोग का कार्य की निष्पत्ति के लिये प्रेरकत्व—प्रवर्तकत्व विशेषण है वह प्रत्ययो से वाच्य अर्थ नहीं है क्योंकि शुद्धकाय में ही नियोगता होती है ऐसा कहा गया

१ कुत इति विस्वाकाक्ष्य पुरातन श्लोकत्रयमाह । २ एवं । ३ वेदवाक्ये । ४ कार्यरूपस्य नियोगस्य । ५ अग्निहोत्रादिकम् । ६ वचनमात्रः ७ कार्यस्य स्वनिष्पत्त्यर्थं यत्प्रेरकत्वं प्रवर्तकत्वम् । ८ कार्या रूपस्य नियोगस्य । ९ यागकर्मणि । १० नियोग आदिनाम् । ११ वाक्यान्तर्गतकर्माद्यवयवापेक्षारहिता । १२ प्रेरकत्वम् । १३ सिद्धात ।

१ प्रत्ययार्थप्रतिपादकान्वाच्यत्वात् करणीये ।

वह नियोगवाद का प्रकरण, तत्त्वार्थश्लोकवार्तिक मूलग्रन्थ के २६२ पेज पर एवं हिंदी सहितग्रन्थ की चौथी पुस्तक के १६३ पर है। तथा न्यायकुमुदबन्धोदय ग्रन्थ के ३८३ पेज पर है।

प्रेरणासहित नियोगोत्र 'शुद्धा सर्वत्र यन्मये । नाप्रेरितो यतः कश्चिन्मियुक्त एव प्रबुध्यते ॥४॥

[प्रमाणवातिकालकार प २६]

(३) प्रेरणासहित कार्य नियोग इति केचिन्मन्यन्ते ।

ममेव कार्यमित्येव ज्ञात पूर्व यदा भवेत् । 'स्वसिद्धौ' 'प्रेरक तत्स्यादन्यथा' तस्य सिद्धयति ॥५॥

[प्रमाणवातिकालकार प २६]

(४) कार्यसहिता प्रेरणा नियोग इत्यपरे ।

प्रयते पुरुषो नव कार्येणह बिना क्वचित्^१ । ततश्च प्रेरणा प्रोक्ता नियोग कायसङ्गता ॥६॥

[प्रमाणवातिकालकार पृ २६]

है । अर्थात् जैसे यजि पचि आदि धातुओं के अथ शुद्ध याग पाक हैं स्वर्ग की अभिलाषा रखने वाला या वृत्ति की कामना करने वाला धात्वर्थ नहीं है क्योंकि वह प्रत्यय के अर्थ का प्रतिपादक नहीं है ॥३॥

(२) तथा अय किन्ही नियोगवादियों का ऐसा कहना है कि वाक्यातगत कर्मादि अवयवों की अपेक्षा से रहित शुद्ध प्रेरणा ही नियोग है ऐसा सिद्धांत है ।

श्लोकार्थ—शुद्ध प्रेरणा ही नियोग है और वह सर्वत्र जानी जाती है क्योंकि प्रेरित नहीं हुआ कोई भी पुरुष अपने को नियुक्त हुआ नहीं समझता है । अर्थात् जाति व्यक्ति और लिंग तो जिस प्रकृति में प्रत्यय किये जाते हैं उस प्रकृति के अर्थ कहे जाते हैं और संख्या एव कारक ये प्रत्यय के अर्थ हैं इस मन्तव्य की अपेक्षा शुद्ध प्रेरणा को ही प्रत्यय का अर्थ मानना चाहिये । वह प्रेरणा जिस धात्वर्थ के साथ लग जावेगी उस क्रिया में नियुक्त जन प्रवृत्ति करता रहेगा ॥४॥

(३) कोई प्रेरणा सहित काय को नियोग कहते हैं ।

श्लोकार्थ—यह मेरा कर्त्तव्य—काय है ऐसा जब पहले ज्ञान हो जाता है तभी वह वाक्य अपने काय की सिद्धि में—पुरुष को याग कम में प्रेरक हो सकता है अथवा—यदि यह मेरा काय है ऐसा पहले नहीं जाना है तब वह अपने कार्य की सिद्धि में प्रेरक नहीं हो सकता है । अर्थात् अकेली प्रेरणा या शुद्ध काय नियोग नहीं है किन्तु प्रेरणा सहित कार्य नियोग है ॥५॥

(४) कोई कायसहित प्रेरणा को नियोग कहते हैं । तथाहि—

श्लोकार्थ—कार्य के बिना कोई पुरुष यज्ञ क्रिया में प्रेरित नहीं किया जाता है इसलिये कार्य

१ नियोगरहिता । वाक्यमय । ३ पुरुषस्य यागकर्मणि । ४ ममेव कार्यमित्येव ज्ञानाभावे तत्स्वसिद्धौ प्रेरक न सिद्धयति ।

(५) कार्यस्यैवोपचारतः^१ प्रवर्तकत्वं नियोग इत्यन्ये ।

^२प्रेरणाविषय ^३कार्यं न तु तत्प्रेरक स्वतः । ^४व्यापारस्तु प्रमाणस्य प्रमेय^५ उपचर्यते ॥७॥

[प्रमाणवार्तिकालकार पृ ३]

(६) कायप्रेरणयोः^६ सम्बन्धो नियोग इत्यपरे ।

प्रेरणा हि बिना कार्यं प्रेरिका नैव कस्यचित् । काय वा प्रेरणायोगो नियोगस्तेन^७ सम्मतः ॥८॥

[प्रमाणवार्तिकालकार पृ ३]

(७) तत्समुदायो^८ नियोग इति चापरे ।

परस्पराभिभाभत इवमेतत्प्रतीयते^९ । नियोगः समवायोऽस्मात् कार्यप्रेरणयोमतः ॥९॥

[प्रमाणवार्तिकालकार पृ ३]

सहित प्रेरणा ही नियोग कही जाती है। अर्थात् तृतीय पक्ष में कार्य की प्रधानता थी और यहाँ प्रेरणा की मुख्यता है जैसे गुरु से सहित शिष्य या शिष्य से सहित गुरु इन वाक्यों में विशेषण विशेष्य भाव से प्रधानता और अप्रधानता हो जाती है उसी प्रकार यहाँ भी विशेषण की गौण और विशेष्य की मुख्य सम्भना चाहिये ॥६॥

(५) कोई काय को ही उपचार से प्रवक्त कहकर उसे नियोग कहते हैं अर्थात् वेदवाक्य का जो मुख्य प्रेरकत्व है वह यागलक्षण कार्य में उपचरित किया जाता है उसका नाम उपचार है। काय को ही उपचार से प्रवक्त मानते हैं और उसे नियोग कहते हैं ।

श्लोकाथ—वेदवाक्य का व्यापार—याग प्रेरणा का विषय काय है (प्रवक्त है) किंतु वह स्वतः प्रेरक नहीं है। प्रमाण का व्यापार प्रमेय में उपचरित किया जाता है (वेदवाक्य का जो व्यापार है उस यागादि काय रूप प्रमेय में प्रमाण का उपचार किया जाता है) ॥ ७ ॥

(६) कार्य और प्रेरणा का संबन्ध नियोग है अर्थात् याग और वेदवाक्य का संबन्ध नियोग है ऐसा कोई कहते हैं ।

श्लोकार्थ—काय के बिना प्रेरणा किसी पुरुष को प्रेरणा नहीं करती है अथवा काय और प्रेरणा का योस ही नियोग है ऐसा सम्मत है अर्थात् प्रेरणा के बिना काय भी किसी का प्रेरक नहीं है इसलिये प्रेरणा और कार्य का संबन्ध ही नियोग है ॥ ८ ॥

१ मुख्य वेदवाक्यस्य यत्प्रेरकत्वं तदागलक्षणकाय उपचर्यते इत्युपचार । २ वेदवाक्यव्यापार । यागः । ३ प्रवक्त कत्वम् । ४ वेदवाक्यस्य । ५ यागादी कार्ये । ६ यागवेदवाक्ययोः सम्बन्धः । ७ प्रेरणा बिना कार्यं कस्यचित्प्रेरक नैव तेन कारणेन प्रेरणाकार्ययोः सम्बन्धो नियोगः प्रतिपादितः । ८ तयोः प्रेरणाकार्ययोस्तादात्म्यम् । ९ तादात्म्यम् । १० यतः कारणात् ।

(८) तदुभयस्वभावविनिमुक्तो^१ नियोग इति चान्ये ।

^२सिद्धमेकं^३ यतो ब्रह्म गतमाप्नायत^४ सदा । सिद्धत्वेन न तत्कार्यं प्रेरकं^५ कुत एव तत् ॥१०॥

[प्रमाणवार्तिकालंकार पृ ३]

(९) 'यंत्रारूढो^६ नियोग इति कश्चित् ।

^७कामी यत्र^८ य कश्चिन्नियोगे^९ सति तत्र स । ^{१०}विद्यारूढमात्मानं मन्यमानं प्रवर्तते ॥११॥

[प्रमाणवार्तिकालंकार पृ ३]

(७) उन प्रेरणा और कार्य का समुदाय ही नियोग है^१ ऐसा कोई कहते हैं ।

श्लोकार्थ—परस्पर में अविनाभूत ये दोनों सादात्म्य रूप से प्रतीति में आते हैं अतः कार्य और प्रेरणा का समुदाय ही नियोग माना गया है ॥ ९ ॥

(८) कार्य और प्रेरणा इन उभय स्वभाव से विनिमक्त ही नियोग है ऐसा कोई कहते हैं ।

श्लोकार्थ—क्योंकि एक ब्रह्म आप्नाय से सदा सिद्ध है और सिद्ध होने से ही नियोग उसका काय नहीं हो सकता है पुनः वह प्रेरक कैसे होगा ? अर्थात् काय रूप ही जो कुछ होता है वह अपनी निष्पत्ति के लिये प्रेरक होता है किंतु यह ब्रह्म तो नित्य रूप होने से काय रूप नहीं है अतः प्रेरक भी नहीं है । अग्निष्टोमादि वाक्य में काय एवं प्रेरणा से निरपेक्ष होकर जो अवभास है अथवा जो परमात्म स्वभाव है वही एक ब्रह्म रूप से सिद्ध है निरश है और वेदवाक्य से जाना जाता है एव सदा सिद्ध रूप होने से वह काय नहीं है पुनः वह प्रेरक कैसे होगा ? ॥ १० ॥

(९) यंत्रारूढ—याग कम में लगा हुआ जो पुरुष है वही नियोग है ऐसा कोई कहते हैं ।

श्लोकार्थ—स्वर्ग की इच्छा करने वाला पुरुष (प्रवर्तक वाक्य रूप) नियोग के होने पर जिस यज्ञ कार्य में नियुक्त है वह वहाँ पर—यागलक्षण विषय में अपने को आरूढ मानता हुआ प्रवृत्त होता है वही नियोग है । अर्थात् यत्रो में आरूढ होने के समान यज्ञादि कार्यों में आरूढ हो जाना नियोग है जैसे झूला या यंत्र से चलने वाले घोट आदि पर आरूढ हुआ पुरुष उन्हीं भावों में रंगा हुआ प्रवर्त रहा है उसी प्रकार से जिस पुरुष को जिस विषय की लगन लग रही है वह पुरुष उसी में अपने को रंगा हुआ मानकर प्रवृत्ति करता है ॥ ११ ॥

१ कार्यरूपमेव हि यत्किञ्चन स्वनिष्पत्त्य प्रेरक स्यादस्य तु ब्रह्मणो नित्यत्वेन कार्यरूपत्वाभावात् प्रेरकत्वं न भवतीत्यर्थः ।

२ अग्निष्टोमादिवाक्ये कार्यप्रेरणानिरपेक्षतावभासः परमात्मस्वभावो वा । ३ निरशम् । ४ वेदात् । ५ कुत ? यतः ।

६ यागकर्म । ७ पुरुष । ८ स्वयंकामी । ९ यागकर्मणि । १० प्रवर्तकवाक्ये सति । ११ यागलक्षण । स्वर्गः ।

(१०) 'भोग्यरूपो नियोग इत्यपर' ।

ममेव भोग्यमित्येव भोग्यरूप प्रतीयते । समत्वेन च विज्ञान भोक्तार्येव व्यवस्थितम् ॥१२॥

स्वान्तित्वेनाभिसानो^१ हि भोक्तुर्यत्र भवेदयम् । भोग्य तदेव विज्ञाय तदेव^२ स्व निरुध्यते ॥१३॥

'साध्यरूपतया येन^३ ममेवमिति गम्यते । तत्प्रसाध्येन रूपेण भोग्य स्वं व्यवहित्यते ॥१४॥

सिद्धरूप हि यद्भोग्य न नियोग स तावता । साध्यत्वेनेह^४ भोग्यस्य प्ररक्तत्वान्नियोगता ॥१५॥

[प्रमाणवार्तिकालकार पृ ३]

(११) पुरुष एव नियोग इत्यन्य ।

ममेव कार्यमित्येव गम्यते पुरुष सदा । पु साः कायविशिष्टत्वं नियोगोऽस्य^५ च वाच्यता ॥१६॥

कायस्व^६ सिद्धौ जातायां तद्युक्त^७ पुरुषस्तदा । भवेत्साधित इत्येव पुमान् वाग्याय उच्यते ॥१७॥

[प्रमाणवार्तिकालकार पृ ३]

(१०) कोई कहते हैं कि भोग्यरूप—भविष्य मे होने वाला जो भोग्य है वही नियोग है ।

श्लोकार्थ—मेरा यह भोग्य है इस प्रकार से जो भोग्य का रूप प्रतीति मे आता है और समत्व रूप से जो विज्ञान है वह भोक्ता मे ही व्यवस्थित है ॥ १२ ॥ जहाँ पर स्वामीपने से भोक्ता का अभिप्राय है उसी को भोग्य समझना चाहिये । इस प्रकार वह स्वकीय कहलाता है ॥ १३ ॥ साध्य रूप से जिस पुरुष के द्वारा यह मेरा है इस प्रकार से जाना जाता है वह प्रसाध्य रूप से स्वकीय भोग्य कहलाता है ॥ १४ ॥ और सिद्ध रूप भोग्य है वह नियोग नहीं है वह उतने साध्य रूप से इस वेदवाक्य मे भोग्य का प्रेरक होने से नियोग रूप है ॥ १५ ॥

वाच्य—काय कर चुकने पर भविष्य में जो भोगने योग्य अवस्था होगी उसे भोग्य कहते हैं जैसे कि अपराधी को कठोर कारावास की आज्ञा के बचन सुनकर भोग्य रूप का अनुभव हो रहा है । जिस पदार्थ का जो स्वामी है उसके लिए वही पदार्थ भोग्य है अत आत्मा का स्वरूप ही स्व शब्द से कहा जाता है । आत्मा अपने स्वभावो का भोक्ता है । मेरे द्वारा यह काय साध्य है इस प्रकार से जान लेने पर निज स्वरूप भोग्य नियोग है किंतु जो आत्मा का स्वरूप सिद्ध हो चुका है वह भोग्य नहीं है अपितु भविष्य में करने योग्य ज्योतिष्टोम आदि यज्ञों से विशिष्ट आत्मा का स्वरूप ही भोग्य है वही नियोग है ।

(११) कोई पुरुष—आत्मा को ही नियोग कहते हैं ।

श्लोकार्थ—यह मेरा काय है इस प्रकार से पुरुष हमेशा मानता है वह पुरुष का काय विशिष्ट

१ अभिष्यद्रूपमेव भोग्य नियोग इत्याह । २ अभिप्राय । ३ स्वकीयम् । ४ स्वर्गादिक साध्यम् । ५ पु सा । ६ वेदवाक्ये । ७ यत । ८ याथाविलक्षणसम्पृक्तत्वम् । यशकर्त्ता । भोग्यतामात्रण । ९ नियोग स्यादवाधित इति वा पाठ । १० यदि पुरुष एव नियोगस्तदा तस्य नित्यत्वात् कथं साध्यरूपो भवतीत्याशङ्क्यामाह । ११ साध्यकार्यविशिष्ट ।

[अत्रस्थात् भाट्ट-नियोगं निराकरोति]

‘सोयमेकादशप्रकारोपि नियोगो विचार्यमाणो वाच्यते ।

प्रमाणस्यैकविकल्पानतिक्रमात् । ’तदुक्तम् ।—

‘प्रमाणं किं नियोगं स्यात् प्रमेयमवकाशः । उभयेन विहीनो वा द्वयरूपोऽप्येव पुनः ॥१॥

शब्दव्यापाररूपो वा व्यापारः पुरुषस्य वा । द्वयव्यापाररूपो वा द्वयाव्यापार एव वा ॥२॥

[नियोगस्य प्रमाणप्रमेयादिरूपाभ्युपगमे दोषारोपणम्]

(१) ‘तत्रैकादशभेदोपि नियोगो यदि प्रमाणं तदा विधिरेव’ वाक्यात् इति वेदान्तवादः प्रवेशः प्रभाकरस्य स्यात्, प्रमाणस्य चिदात्मकत्वात्,^१ चिदात्मनः प्रतिभासमात्रत्वात्

ही नियोग है और यही इसकी वाच्यता है ॥ १६ ॥

[एव कोई कहे कि यदि पुरुष ही नियोग है तब तो वह नित्य है साध्य रूप कैसे होगा ? इस पर समाधान]

काय की सिद्धि हो जाने पर उस साध्य-कार्य से विशिष्ट पुरुष ही उस समय साधित हो जाता है । इस प्रकार पुरुष ही वेदवाक्य का अर्थ है ॥ १७ ॥

किन्तु यह ११ प्रकार का नियोगवाद भी विचार करने पर प्रमाण प्रमेयादि वक्ष्यमाण आठ विकल्पो से पार नहीं पा सकने के कारण बाधित हो जाता है ।

[इस प्रकार से अब विधिवाद का आशय लेकर भाषणावादी भाट्ट प्रभाकर संबंधी नियोगवाद को दूषित करते हैं ।]

रविगुप्त नाम के आचार्य ने कहा भी है—

श्लोकार्थ—यह आप प्रभाकरवादी का नियोग प्रमाण रूप है या प्रमेयरूप है दोनों से रहित है या उभयरूप है शब्द-व्यापार रूप है अथवा पुरुष के व्यापार रूप दोनों के व्यापार रूप है या दोनों के व्यापार से रहित है ? ॥

[नियोग को प्रमाण प्रमेयादि रूप मानने में दोषारोपण]

इन आठ प्रकार के विकल्पो में से यदि पहला विकल्प लेव कि उपयुक्त ग्यारह प्रकार का नियोग भी प्रमाण है तब तो विधि ही वाक्य का अर्थ सिद्ध हो जावेगी पुनः आप नियोगवादी प्रभाकर का वेदान्तवाद में प्रवेश हो जाता है क्योंकि प्रमाण तो चिदात्मक है एवं चिदात्मा प्रतिभास मात्र है तथा वह प्रतिभास परब्रह्मस्वरूप ही है । उस प्रतिभास मात्र से पृथक् विधि काय-कतव्यरूप से प्रतीति में नहीं आता

१ अथ विधिवादमाश्रित्य भट्ट प्रभाकरमतसम्बन्धिनं नियोगवादं दूषयति । २ रविगुप्तः । ३ भाट्ट-प्रभाकर-प्रतिपुच्छति । ४ बाह्यमयमात्रकमनो व्यापारः । ५ अष्टप्रकारविकल्पमध्ये । ६ प्रथम प्रमाणस्वरूपो विकल्पः । ७ कर्तृव्यापारोपदेशो विधिः । ब्रह्म । ८ नियोगवादिनः । ९ अत्र प्रमाणस्याचिदात्मकत्वशङ्कायां तस्याचिदात्मकत्वे प्रमाणत्वाच्चिदात्मकत्वोपपत्त्यादित्यत्रे वक्ष्यमाणमुत्तरं द्रष्टव्यम् ।

तस्य' च परब्रह्मात्वात्' । प्रतिभासमात्रादि पृथग्विधि 'कार्यरूपतया न प्रतीयते
घटादिवत्' । प्रेरकतया वा 'नातुभूयते 'वचनादि'वत्' । 'कर्मकरणसाधनतया हि
' सत्प्रतीती कायताप्रेरकताप्रत्ययो युक्तो 'नान्यथा । किं 'तर्हि 'दृष्टव्योरेयमात्मा श्रोतव्यो
ऽनुमन्तव्यो' 'निदिध्यासितव्य' इत्यादिशब्दध्वन्यादवस्थान्तरविलक्षणो' प्ररितोहमिति

है । जैसे घट प्रतिभासमात्र से कार्य रूप से पृथक् अनुभव में आता है वैसे ही विधि प्रतिभास मात्र स्वरूप से
बिन्न रूप-पृथक् अनुभव में नहीं आती है ।

अथवा प्रेरक रूप से भी वह विधि अनुभव में नहीं आती है वचनादि के समान । अर्थात् जैसे
वचनादि प्रेरक रूप से प्रतिभास मात्र से पृथक् अनुभव में आते हैं उस प्रकार विधि अनुभव में नहीं आती
है क्योंकि कर्म और करण साधन रूप से उस विधि का अनुभव मानने पर तो कार्यता प्रत्यय और प्रेरकता
प्रत्यय सनना युक्त है अन्यथा नहीं । अर्थात् जो किये जावे बनाये जावे वे कम हैं जैसे घटादि । जो पुरुष
अपने कार्य में जिसके द्वारा प्रेरित किया जावे—नियुक्त किया जावे वह प्रेरक वचन करण है । इन कम
और करण रूप से यदि विधि का अनुभव आवे तब तो उसे काय और प्रेरकपना मानना अथवा कस
अस्तन्ता ? मतलब विधीयते वत् या विधीयतेऽनेन इस प्रकार से निरुक्ति द्वारा विधि शब्द कर्म साधन
या करण साधन में नहीं बनता है अतः कम करण साधन के बिना ही शुद्ध समात्र विधि का ज्ञान पाया
जाता है पुनः उसे काय या प्रेरक नहीं माना जा सकता है । तब तो उस विधि का स्वरूप क्या है ? ऐसा
प्रश्न होने पर सुनिये । अरे ! यह आत्मा देखने योग्य है सुनने योग्य है और ध्यान करने योग्य है
इत्यादि शब्दों के सुनने से अवस्थांतर विलक्षण—अन्य अवस्थाओं से विलक्षण दशनादि के द्वारा मैं प्रेरित
हुँगा है इस प्रकार के अभिप्राय से सहित अहंकार रूप से स्वयं आत्मा ही प्रतिभासित हाती है और वही

१ प्रतिभासमात्रस्य । २ प्रतिभासद्वयान्यो विविधान्य इत्युक्तं आह । ३ काव्य । ४ व्यतिरेकदृष्टान्त । यथा घट
प्रतिभासमात्रात् कायरूपतया पृथक् प्रतीयते न तथा विधि प्रतिभासमात्रात् स्वरूपात् पृथक् प्रतीयते । ५ नानुमीयते
इत्यपि लपाठ । ६ व्यतिरेकदृष्टान्त । ७ अगुलिसङ्गा । ८ यथा वचनादि प्रेरकतया प्रतिभासमात्रात् पृथगनुभूयते ।
तथा विधिनानुभूयते । ९ उभयरूपतया विधिनानुभूयते इत्युक्तं आह । क्रियते निष्पाद्यते इति कर्म घटादि । प्रेयते
निष्पद्यते पुरुष स्वकृत्येऽनेनेति प्रेरक वचन करणम् । १ विधिप्रतीती । ११ कर्मकरणसाधनत्वाभावन विधिप्रतीती
कार्यताप्रेरकताज्ञान युक्तं न स्यात् । १२ तर्हि किं स्वरूप विधेरित्युक्तं आह दृष्टव्येत्यादि । १३ श्रोतव्य श्रुतिवाक्येभ्यो
मन्तव्यश्चोपपत्तिः । मत्वा च सततं व्येय एते दशनहेतवः । १४ परब्रह्मस्वरूपेण ध्यातव्य । १५ अवस्था दशनादि
अवस्थान्तरमदर्शनादिस्तेन विलक्षणो दर्शनादिस्तेन ।

१ ब्रह्मविधि तात्पर्यावधारणं श्रोतव्यम् । श्रुतार्थस्य बुक्त्वा विचारणमनुमन्तव्यम् ।

२ अवस्थान्तरमदर्शनादिस्तेन विलक्षणो दर्शनादिस्तेन ।

‘जाताकृतेना’^१हृकारेण’ स्वयमात्मव प्रतिभाति स एव विधिरिति वेदान्तवादिभिरभिधानात् ।

(२) प्रमेयत्व तर्हि नियोगस्यास्तु प्रमाणत्वे दोषाभिधानादित्यप्यसत्-प्रमाणाभावात् । प्रमेयत्वे हि तस्य’ प्रमाणमयदाच्यम्’ -तदभावे प्रमेयत्वायोगाद् । श्रुतिवाक्य ‘प्रमाणमिति चेन्न-’ तस्याचिदात्मकत्वे प्रमाणत्वाघटनादयत्रोपचारात् । सविदात्मकत्वे श्रुति

विधि है ऐसा वेदातवादियों का कहना है । ब्रह्मा में तात्पर्य का निश्चय करना श्रोतव्य है । सुने हुये अर्थ का युक्ति से विचार करना अनुमन्तव्य है और सुने गये एव मनन किये गये निश्चित अर्थ का हमेशा ही मन से परिचितन करना निदिध्यासितव्य है । ऐसा तीनों का अर्थ समझना चाहिये ।

भावार्थ—विधि क्या है ? ऐसा प्रश्न होने पर उत्तर यह है कि अरे मन्त्रय ! यह आत्मा दर्शन करने योग्य है और आत्मा का दर्शन यो होता है कि पहले उस आत्मा का वेदवाक्यों के द्वारा श्रवण करना चाहिये तभी ब्रह्म ज्ञान में तत्परता हो सकती है । पुन श्रुत आत्मा का युक्तियों से विचार कर अनुमनन करना चाहिये । श्रवण और मनन से निश्चित किये गये अर्थ का मन से परिचितन करना चाहिये अथवा तत्त्वमसि वह प्रसिद्ध ब्रह्म तू ही है इत्यादि वदिक शब्दों के श्रवण से मैं पहली अदशन अश्रवण आदि अवस्थाओं की अपेक्षा विलक्षण हो रही दूसरी अवस्थाओं से इस समय प्रेरित हो गया हूँ इस प्रकार से अह शब्द का दर्शन आदि द्वारा प्रत्यक्ष कराने रूप अहकार अथवा आकार वाली चेष्टा करके स्वयं आत्मा ही प्रतिभासित हो रही है और वह आत्मा ही तो विधि है इस प्रकार वेदातवादियों का कथन है । अतः नियोग को प्रमाण रूप मानने पर आप प्रभाकर को वेदातवादी बनना ही पड़ गा ।

(२) इस पर यदि आप कहे कि नियोग को हम प्रमेय मानगे क्योंकि आपने उसको प्रमाण मानने से अनेक दोष दिये हैं सो यह कथन भी असत् है क्योंकि नियोग को प्रमेय सिद्ध करने के लिये कोई प्रमाण नहीं है । नियोग को प्रमेय मान लेने पर तो उसको ग्रहण करने वाला अर्थ कोई प्रमाण आप प्रभाकर को कहना ही चाहिये क्योंकि प्रमाण के अभाव में प्रमेय है यह कस कहा जावेगा ? प्रमाणों ज्ञातु बोध्यम् प्रमेय जो प्रमाण के द्वारा जानने योग्य है वही तो प्रमेय है ।

१ अग्नेस्तिबस्वाविलक्षणोनाकारेण प्रस्तिहमित्यभिमानरूपेण । २ दर्शनादिना । ३ प्रमेयरूपस्य नियोगस्य ग्राहक प्रमाणम् । ४ प्रभाकरेण । ५ श्रुतिवाक्य प्रमाण नियोग प्रमेयमिति चेत् । ६ अत्राह भावनावादी भट्टः । -ओ नियोगवात्रिषु प्रभाकर सावकं श्रुतिवाक्य चिदात्मकमचिदात्मक वेति । तत्र विकल्पद्वय खण्डयति । ७ च द्रव-पुनः सति स्थाविरुपचारः । ८ ज्ञानात्मकत्वे सति ।

वाक्यस्य पुरुष^१ एव श्रुतिवाक्यमिति स एव प्रमाणम् । तत्सर्वदनविचर्त्तस्तु^२ नियुक्तोऽहमित्यभिमानरूपो^३ नियोग प्रमेयत्वमिति नाय पुरुषादय प्रतीयते यतो वदान्तवादिमत प्रवेशोऽस्मिन्नपि पक्षे न भवेत् ।

(३) तर्हि प्रमाणप्रमेयरूपो नियोगो भवत्वित्यप्ययुक्तम् सविद्विवर्त्तत्वापत्तेः अथवा^४ प्रमाणप्रमेयरूपतानुपपत्तेः । तथा च स एव चिदात्मोभयस्वभावतयात्मानमा^५ दशयन्नियोग इति सिद्धो ब्रह्मवादः ।

प्रभाकर—श्रुति-वेदवाक्य तो प्रमाण हैं और नियोग प्रमेय है हम ऐसा मानते हैं ।

भाट्ट—ऐसा भी आप नहीं कह सकते क्योंकि वेदवाक्यों के अचिदात्मक होने से उनमें प्रमाणात् घटित नहीं होती है और यदि मानेंगे भी तो उपचार के सिवाय वस्तुतः वे प्रमाण नहीं हो सकेंगे । यदि उन वेदवाक्यों को आप चिदात्मक-ज्ञानात्मक मानेंगे तब तो पुरुष ही श्रुति वाक्य है इस प्रकार से वह पुरुष-परब्रह्म ही प्रमाण सिद्ध हुआ और उस संवेदन की पर्याय-ब्रह्म की पर्याय ही नियुक्तोऽह इति इस प्रकार के अभिमान-अभिप्राय रूप नियोग है और वही प्रमेय है इस प्रकार से तो यह प्रमेय रूप नियोग पुरुष में निम्न कोई प्रतीति में नहीं आता है कि जिससे इस पक्ष के मानने पर भी वदान्तवादी के मत में प्रवेश न हो जावे अर्थात् यदि आप नियोग को प्रमेय रूप मानते हैं तो भी आप वेदांतवादी बन जावेंगे ।

(३) प्रभाकर—तब तो प्रमाण और प्रमेय इन उभय रूप नियोग को मानना यह तृतीय पक्ष ही उचित है ।

भाट्ट—यह कथन भी अयुक्त है क्योंकि वह नियोग ज्ञान की पर्याय हो जावेगा अथवा प्रमाण और प्रमेय रूपता ही घटित नहीं होगी । अर्थात् नियोग ज्ञान की पर्याय हो जाता है क्योंकि सामान्य से मैं नियुक्त हूँ इस प्रकार के अभिप्राय को स्वीकार किया है अन्यथा ज्ञान पर्याय न मानने पर वह नियोग प्रमाण नहीं हो सकेगा और अप्रकाशमान होने से प्रमेय रूप भी नहीं हो सकेगा क्योंकि जो वस्तु प्रमाण प्रमेय रूप से उभयरूप है वह चैतन्यात्मक अवश्य है । पुनः वह सत्, चिद्, आनन्द स्वरूप आत्मा ही प्रमाण प्रमेय रूप सिद्ध होता है और यही तो ब्रह्माद्वैतवाद सिद्धान्त है । इसलिये वह चिदात्मा ही उभय स्वभाव रूप से अपने स्वरूप को प्रकाशित करता हुआ नियोग कहलाता है । इस प्रकार से नियोग ब्रह्मवाद रूप ही सिद्ध हो जाता है ।

१ परब्रह्म पक्षवात् कार्यं कुर्यात् । २ पर्यायः । ३ विशेषणमिदं नियोगस्य संवेदनविषयत्वसमर्थनार्थम् ।
४ ज्ञानपर्यायप्रमाणाभिव्यक्त्यस्य सामान्येन नियुक्तोऽहमित्यभिमानरूपत्वाभ्युपगमादन्वया ज्ञानपर्यायप्रामाण्यभावे प्रमाणरूपत्वं नोपपत्तौ, अप्रकाशमानत्वेन प्रमेयरूपत्वं च न घटते इति भावः । ५ स्वरूपम् । ६ अप्रकाशयम् ।

(४) अनुभयस्वभावो नियोग इति चेत्सहि^१ सवेदनमात्रमेव^२ पारमाथिक^३ तस्य^४ कदा चिदप्यहेयत्वा^५ अनुभयस्वभावत्वसम्भवात् । 'प्रमाणप्रमेयत्वव्यवस्थाभेदविकलस्य सन्मात्र देहृतया^६ तस्य^७ वेदान्तवादिभिर्निरूपितत्वात्' मतप्रवेश एव ।

(५) यदि पुनः 'शब्दव्यापारो नियोग इति मतं तदा भट्टमतानुसरणमस्य^८ दुर्निवारम् शब्दव्यापारस्य^९ शब्दभावनारूपत्वात् ।

(६) अथ पुरुषव्यापारो^{१०} 'नियोगस्तदापि परमतानुसरणम्-पुरुषव्यापारस्यापि^{११} भावनास्वभावत्वात् शब्दात्मव्यापारभेदेन भावनाया परेण^{१२} द्विविध्याभिधानात् ।

(४) प्रभाकर—अनुभय स्वभाव ही नियोग है ।

भाट्ट—तब तो आपका नियोग प्रमाण और प्रमेय इन दोनों रूपों का त्याग कर देने से तो केवल शुद्ध सवेदन मात्र ही पारमाथिक रूप होगा क्योंकि वह सवेदन मात्र कदाचित् भी ग्रह्य—त्यागने योग्य न होने से वही अनुभय स्वभाव हो सकता है । उस सवेदन मात्र को छोड़कर अथ कोई अनुभय स्वभाव ही नहीं सकता है । वेदांतवादियों ने भी ऐसा ही निरूपण किया है कि प्रमाण प्रमेय भेद की व्यवस्था से रहित सन्मात्र देहरूप से वह सवेदन मात्र परमब्रह्म रूप सिद्ध है । इसलिये चतुर्थ पक्ष के मानने पर भी आप उस वेदांतवादी के मत में ही प्रविष्ट हो जाते हैं अर्थात् न उभय अनुभय में नत्र समास का पयुदास अर्थ करने से सबथा प्रमाण प्रमेय रूप उपाधियों से रहित शुद्ध प्रतिभास ही ग्रहण हो जाता है जो कि सत्स्वरूप इतने मात्र शरीर को धारण करने वाले ब्रह्म का ही द्योतक है ।

(५) प्रभाकर—अग्निष्टोमेन स्वर्गकामो यजेत इत्यादि रूप स शब्द का व्यापार ही नियोग है ।

भाट्ट—तब तो आपको हमारे मत का ही अनुसरण दुर्निवार है क्योंकि हमारे यहाँ शब्द का व्यापार शब्द की भावना रूप है । शब्द भावक हैं और उसका व्यापार भावना स्वरूप है ।

(६) प्रभाकर—तब तो हम पुरुष के व्यापार को नियोग कहेंगे ।

भाट्ट—तो भी आपको पर—हमारे मत का ही अनुसरण करना पड़ेगा क्योंकि पुरुष का व्यापार भी भावना स्वभाव है । हम भाट्टों ने शब्द-व्यापार और आत्म-व्यापार के भेद से भावना के दो भेद माने हैं ।

१ प्रमाणप्रमेयरूपत्वाये । २ सवेदनमात्रादन्यस्य कस्यचिदनुभयस्वभावत्वावच्छेदात् । ३ पारमाथिकत्व कुतः ? । ४ सवेदनमात्रस्य । ५ कुतः । ६ अनुभयस्वभावत्व कुतः । ७ सत्स्वरूपतया । ८ सवेदनमात्रस्य । ९ अग्निष्टोमेन स्वर्गकामो यजेत इत्यादिशब्दव्यापारः । १० प्रभाकरस्य ११ शब्दरूपार्थरूपा चेति भावना द्वया । १२ तदेव (पूर्वोक्तमेव) इति आहुस्तकपादः । १३ अर्थभावना । १४ शब्दभावना आत्म (अर्थ) भावना च ।

(७) । तदुभयरूपो^१ नियोग इति चेत्तर्हि पर्यायेण युगपद्वा ? यदि पर्यायेण स^२ एव दोष—अविष्यत्कदाचिच्छब्दव्यापारस्य पुरुषव्यापारस्य च भावनास्वभावस्य नियोग इति नामकरणात् । युगपदुभयस्वभावत्वं पुनरेकत्र विरुद्ध^३ न शक्यं व्यवस्थापयितुम्^४ ।

(८) । तर्हि तदनुभयव्यापाररूपो नियोगोऽङ्गीकर्तव्य इति चेत् सोपि “विषयस्वभावो वा स्यात् फलस्वभावो वा स्थानिस्वभावो^५ वा ? गत्यन्तराभावात् । विषयस्वभाव इति चेत् । क पुनरसौ विषय ? अग्निष्टोमेन यजेत स्वर्गकाम इत्यादिवाक्यस्यार्थो यागादिविषय इति चेत्^६ स “तद्वाक्यकाले स्वयमविद्यमानो विद्यमानो वा ? यद्यविद्यमानस्तदा “तत्स्वभावो

(७) प्रभाकर—शब्द व्यापार और पुरुष व्यापार ऐसे उभय के व्यापार को हम नियोग कहते हैं ।

भाट्ट—तब तो आप पर्याय से—क्रम से कहते हैं या युगपत् ? यदि पर्याय—क्रम से कहे तब तो वही पूर्वोक्त हमारे मत का अनुसरण करने रूप दोष आता है क्योंकि कहीं पर किसी काल में आपने शब्द व्यापार रूप और कहीं पर पुरुष व्यापार रूप भावना के स्वभाव को ही नियोग यह नाम कर दिया है । यदि युगपत् उभय स्वभाव कहो तो एक जगह विरुद्ध दो धर्मों को व्यवस्थापित करना शक्य नहीं है अर्थात् शब्द—व्यापार प्रेरणा रूप है और पुरुष व्यापार क्रिया रूप है एवं प्रेरणा तो अतीतकाल संबंधी है तथा क्रिया भविष्यत्काल संबंधी है । जसे प्रकाश और अंधकार एक जगह नहीं रह सकते हैं वैसे ही ये दोनों विरुद्ध धर्म एक जगह एक काल में नहीं रह सकते हैं ।

(८) प्रभाकर—तब तो उन दोनों के अनुभय व्यापार को नियोग मानना ठीक है । अर्थात् आठव पक्ष के अनुसार वह नियोग शब्द व्यापार और पुरुष व्यापार इन दोनों ही व्यापारों में रहित है ।

भाट्ट—यदि आप ऐसा कहे तो भी हम आपसे नत्र समास का पयुदास पक्ष लेकर प्रश्न करते हैं कि वह अनुभय व्यापार रूप भी नियोग विषय (यज्ञादि कर्म रूप) स्वभाव है या फल (स्वर्गादि) स्वभाव है अथवा (प्रसज्य निषेध पक्ष लेने पर) नि स्वभाव है ? इन तीनों विकल्पों के बिनाय और अन्य कोई प्रकार संभव नहीं है । यदि विषय स्वभाव मानो तब तो यह विषय क्या है ? यह पहले बतलाइये ।

प्रभाकर—स्वर्ग की इच्छा करने वाला अग्निष्टोम से यज्ञ करे इत्यादि वाक्य का अर्थ जो यागादि रूप है वही विषय है ।

१ शब्दव्यापारेण पुरुषव्यापारेण च । २ तर्हि । भट्टमतानुसरणलक्षण पूर्वोक्त । ३ प्रेरणाया अतीतकालत्व क्रियाया भविष्यत्कालत्व यत् पूर्वं प्रेरित पक्षेणात् कार्यं करोति । ४ यथा तेजस्तमसीरक्यमेकत्र स्यात् न शक्यम् । ५ विषयो यागादिकर्म । ६ पयुदासवृत्त्या द्वौ विकल्पो प्रसज्यवृत्त्या त्वेक (नि-स्वभाव) । ७ विषय । ८ वेदवाक्यकाले । ९ विषयस्वभाव ।

नियोगोप्यविद्यमान एवेति 'कथमसौ वाक्यार्थः संपुष्पवत् । 'बुध्यारूढस्य भाविनस्तस्य' वाक्यार्थत्वे सौगतमतानुसरणप्रसङ्गः । अथ 'तद्वाक्यकाले 'विद्यमानोसौ तर्हि न नियोगो वाक्यस्वार्थ-तस्य 'यागादिनिष्पादनार्थत्वात्'—निष्पन्नस्य च यागादे पुनर्निष्पादनायोगात् ' पुरुषादिवत् । अथ ' तस्य किञ्चिदनिष्पन्न रूपं तदा तन्निष्पादनार्थो नियोग इति मतम् तर्हि 'तत्स्वभावो नियोगोप्यनिष्पन्न इति कथं वाक्यार्थः ? 'स्वयमसन्निहितस्य कल्पनारूढस्य वाक्यार्थत्वे स' एव सौगतमतप्रवेशः । फलस्वभावो नियोग इत्ययमपि पक्षो न कक्षी कर्तव्य-तस्य' नियोगत्वाघटनात् । न हि स्वर्गादिफल नियोगः 'फलान्तरपरिकल्पनप्रसङ्गात्

भाट्ट—पुनः वह विषय उस वेदवाक्य के काल में स्वयं अविद्यमान है या विद्यमान ? यदि अविद्यमान रूप प्रथम पक्ष लेव तब तो उस विषय का स्वभाव रूप नियोग भी अविद्यमान ही रहा । पुनः ऐसी स्थिति में वह नियोग आकाश-कुसुम के समान वेदवाक्य का अर्थ कैसे हो सकता है ? बुद्धि से परिणत (वर्तमान काल में कल्पित विषय रूप) भावी—विषय स्वभाव नियोग को वेदवाक्य का अर्थ मानने पर तो सौगत मत के अनुसरण का प्रसंग आ जावेगा क्योंकि सौगत के मत में प्रमाण प्रमेय व्यवहार काल्पनिक है । उनके यहाँ वचनों को वक्ता के अभिप्राय मात्र का सूचक माना है । यदि कहो कि वेदवाक्य के काल में वह विषय स्वभाव विद्यमान है तब तो वह नियोग वाक्य का अर्थ नहीं हो सकेगा क्योंकि वह तो यागादि को निष्पादन करने के लिये हुआ है और निष्पन्न हुये यागादि का पुरुषादि के समान पुनः निष्पादन करना बनता नहीं है । अर्थात् जिस प्रकार निष्पन्न परमब्रह्म पुरुष का संपादन करना नहीं बन सकता उसी प्रकार निष्पन्न यागादिको का संपादन करना भी नहीं बन सकेगा । यदि आप कहें कि उस यागादि का किञ्चित्-कुछ अनिष्पन्न रूप है इसलिये उस शेष अनिष्पन्न के निष्पादन के लिये नियोग है तब तो यागादि विषय स्वभाव नियोग भी अनिष्पन्न है इस प्रकार से वेदवाक्य का अर्थ कैसे होगा ? स्वयं असन्निहित-भावी विषय स्वभाव कल्पनारूढ़ को वेदवाक्य का अर्थ मानने पर वही सौगत मत में आपका प्रवेश हो जावेगा उसका रोकना दुर्निवार है ।

फल स्वभाव नियोग है यह पक्ष भी तुम्हें स्वीकार नहीं करना चाहिये क्योंकि वह नियोग फल स्वभाव भी घटित नहीं होता है । स्वर्गादि के फल नियोग नहीं है अन्यथा फलान्तर की कल्पना का प्रसंग आ जावेगा क्योंकि निष्फल-फल रहित नियोग का अभाव है । एवं फल स्वभाव नियोगवादियों के यहाँ फलान्तर को नियोग मानने पर उसके लिए अन्य फल की कल्पना करने पर अनवस्था का प्रसंग आ

१ नियोगः । २ बुद्धिपरिणतस्य । वर्तमानकाले कल्पितविषयस्य । ३ विषयस्वभावनियोगस्य । ४ प्रमाणप्रमेय व्यवहारस्य काल्पनिकत्वात्सौगतमते । वक्ताप्रेतमात्रस्य सूचकं वचनं स्थितीदं हि सौगतमतम् । ५ वेदः । ६ यागादि विषयो नियोगो यागपुरुषादिवत् । ७ आकाशादि । ८ यागादिनिष्पादन वाक्यकाले जातमेव । ९ पुरुषादिविषयस्य । १० अभावः । ११ भावादिविषयस्वभावः । १२ भाविनो विषयत्वम् । १३ पूर्वोक्तः । १४ फलस्वभावस्य । १५ अन्यथा ।

निष्फलस्य नियोगस्यायोगात् । फलांतरस्य च फलस्वभावनियोगवादिनां नियोमत्त्वापत्तौ तदन्यफलपरिकल्पनेऽनवस्थाप्रसङ्गः । ^१फलस्य ^२वाक्यकाले स्वयमसन्निहितत्वाच्च ^३तत्स्वभावो नियोगोऽसन्निहित एवेति कथं वाक्याथ ? ^४तस्य वाक्याथत्वं ^५निरालम्बनशब्दवादाभ्ययणात् कुत प्रभाकरमतसिद्धिः ? नि स्वभावो नियोग इत्ययमपि पक्षोऽनेनवप्रतिक्षिप्तः ।

जावेगा । तथा स्वर्गादि फल अग्निष्टोमेन यजेत स्वर्गकाम इत्यादि वाक्य के काल मे स्वय असन्निहित-अविद्यमान हैं पुन वह फल स्वभाव रूप नियोग भी असन्निहित-अविद्यमान ही रहेगा । इस प्रकार से वह वेदवाक्य का अर्थ कैसे सिद्ध होगा ? यदि आप अविद्यमान फल स्वभाव वाले नियोग को वेदवाक्य का अर्थ मान लेवो तो निरालम्ब शब्दवाद का आश्रय लेने से आप प्रभाकर के मत की सिद्धि कैसे होगी ? अर्थात् शब्द को अन्यापोह मात्र का कहने वाला मानने से बौद्ध का अर्थ शून्यवाद सिद्ध होता है । बौद्ध के मत मे शब्द अन्यापोह रूप हैं अर्थ को कहने वाले नहीं हैं ।

यदि आप नि स्वभाव को नियोग कहे तो यह पक्ष भी इसी कथन से निराकृत हो जाता है क्योंकि नि स्वभाव अन्यापोह रूप ही है ।

भावार्थ—प्रभाकर ने नियोग का लक्षण करके भिन्न भिन्न वक्ता के अभिप्राय से उहे ११ प्रकार से सिद्ध किया है । इस प्रकार भाट्ट ने उन ११ विकल्प रूप नियोगो को दूषित ठहराने के लिये प्रमाण प्रमेय आदि रूप आठ विकल्प उठाकर उस प्रभाकर को वेदातवादी होने का दूषण दिखाया है । उसी मे अतिम अनुभय व्यापार रूप आठव पक्ष मे तीन विकल्प उठाये है । उसमे विषय और फल स्वभाव को पर्यदास पक्ष से एवं नि स्वभाव नियोग को प्रसज्य निषेध पक्ष मे लिया है । उसमे विषय स्वभाव और फल स्वभाव नियोग मे दूषण दिया है कि अग्निष्टोम से यज्ञ करना चाहिये इस वाक्य के उच्चारण काल मे यज्ञादि कम नहीं ह अत यज्ञ रूप नियोग भी संभव नहीं है । जो कार्य भविष्य मे होने वाला है उस कार्य के साथ तादात्म्य संबंध रखने वाला धर्म वर्तमान काल मे नहीं है और यदि भविष्य मे होने वाले यज्ञ की वर्तमान मे समावना मानी जावे तो पुन वाक्य का अर्थ नियोग नहीं हो सकेगा क्योंकि वह नियोग तो कत्तव्य कार्यों को भविष्य मे बनाने के लिये हुआ करता है । जो किया जाकर बन चुका है उसका पुन बनाना नहीं हो सकता है जैसे कि अनादि काल के बने हुए (अकृत्रिम) नित्य द्रव्य-आत्मा आकाशादि नहीं बनाये जा सकते हैं । एवं उस नियोग को स्वर्गादि फल स्वभाव मानने पर वे स्वर्गादि फल तो स्वयं उस यज्ञ के अतिम परिणाम हैं । फल का पुन फल होता नहीं है किन्तु नियोग तो फल से सहित है । यदि अर्थ फलो की कल्पना करो तो अनवस्था तैयार खड़ी है । यदि फल को भविष्य मे होने वाला माना जावे तो

१ प्रसङ्गादिति खपुस्तकपाठ । २ स्वर्गदि । ३ अग्निष्टोमेन यजेतेति वाक्यकाले । ४ फलस्वभाव । ५ असन्निहितस्य फलरूपनियोगस्य । ६ शब्दस्यान्यापोहान्निवृत्त्येनाशून्यवाद । सौम्यतमते शब्दस्वभावोऽहंरूपो न स्वर्गादिवाची ७ नि स्वभावस्यान्यापोहत्वात्तत्त्विकमात् ।

[नियोगस्य सदसत्त्वविरुद्धाकारे दोषारोपणम्]

किञ्च सन्नेव वा नियोग स्यादसन्नेव बोभयरूपो वानुभयरूपो वा ? प्रथमपक्षे विधिवाद एव । द्वितीयपक्षे निरालम्बनवाद^१ । तृतीयपक्षे तूभयदोषानुषङ्ग^२ । चतुर्थपक्षे 'व्याघात' 'सत्त्वासत्त्वयो' परव्यवच्छेद^३ रूपयोरेकतरस्य निषेधेऽन्यतरस्य विधानप्रसक्ते — सकृदेकत्र 'प्रतिषेधायोगात् । सवथा सदसत्त्वयो प्रतिषेधेपि कथञ्चित्सद'सत्त्वा'विरोधाददोष इति चेत् स्याद्वादाश्रयणप्रसङ्ग प्रभाकरस्य ।

वर्तमान काल का नियोग नहीं हो सकता है । दूसरी बात यह भी है कि उस वाक्य उच्चारण के समय में उन स्वर्गादि फलों का सम्प्रधान नहीं है । यदि उस अविद्यमान फल को भी वाक्य का अर्थ मानोगे तो निरालम्ब शब्द पक्ष को लेने से आप बौद्ध बन जावगे क्योंकि बौद्धों के यहाँ शब्द का अर्थ वस्तुभूत कुछ भी नहीं है । अविद्यमान-अवास्तविक अर्थों को ही शब्द कहा करते हैं किंतु आपने तो ध्यागम को प्रमाण माना है अतः यह मान्यता ठीक नहीं है । तथा यदि आप तृतीय निस्वभाव पक्ष को अनुभय के नञ् समास का प्रसज्य प्रतिषेध करके मान तब तो सभी स्वभावों से रहित नियोग स्वर-विषाण के समान असत् ही हो जावेगा एव बौद्धों ने शब्दों का वाच्य असत्-अप्यापोह ही माना है । उन्हीं के मत में आपका प्रवेश हो जावेगा अतः आठों विकल्पों की कसौटी पर कसने से आपका नियोग सिद्ध नहीं होता है ।

[नियोग को सत् असत् आदि मानने में दोषारोपण]

दूसरी बात यह है कि यह आपका नियोग सत् रूप ही है या असत् रूप ही है या उभयरूप है अथवा अनुभय रूप है ? प्रथम पक्ष में तो विधिवाद ही आता है अर्थात् वेदात्ता संपूर्ण जगत् को सत् रूप ही मानते हैं । द्वितीय पक्ष के लेने पर निरालम्बनवाद-शून्यवाद ही आता है अर्थात् शून्यवादी संपूर्ण जगत् का असत् रूप ही मानते हैं । तृतीय पक्ष में उभयपक्ष में दिये गये दाषों का प्रसंग आता है । एव चतुर्थ पक्ष के मानने पर 'व्याघात-विरोध' नाम का दोष आता है क्योंकि सत् और असत् एक दूसरे के व्यवच्छेद-विरोध रूप है अतः इन दोनों में से किसी एक का निषेध करने पर दूसरे का विधान हो जाता है । एक साथ एक ही वस्तु में सत्त्व एव असत्त्व का प्रतिषेध नहीं हो सकता है अर्थात् सत् नहीं है ऐसा कहने पर असत् स्वयं ही आ जाता है एव असत् नहीं है ऐसा कहने पर सत् स्वयमेव आ जाता है । तथा सवथा सत्त्व एव असत्त्व का प्रतिषेध करने पर भी कथञ्चित् सत्त्व असत्त्व का विरोध न होने से कोई दोष नहीं है यदि आप ऐसा कहे तो आप प्रभाकर स्याद्वाद मत का आश्रय ले लेंगे ।

१ अन्धसर्पविलम्बप्रवेशन्यायेन । २ तदुक्तम् ।—प्रत्येक यो भवेद्दोषो द्वयोर्मवि कश्च न स इति वचनात् । ३ विरोध । ४ कश्चम् ? । ५ यथा सदित्युक्तऽसत्त्वयमेवायाति असदित्युक्तऽसत्त्वयमेवायाति । ६ सत्त्वासत्त्वयो । ७ सदसत्त्वविधानाददोष इति क्षपाठः । ८ सर्वेषां पदार्थानां क्रमवर्तित्वात् अन्धानां च ।

[नियोगस्व प्रवर्तकप्रवर्तकस्वीकारे बोधारोपण]

किञ्च 'नियोग सकलोपि' प्रवर्तकस्वभावो वा स्यादप्रवर्तकस्वभावो वा ? प्रवर्तकस्वभावश्चेत् प्रभाकराणामिव ताद्यागतादीनामपि प्रवर्तक स्यात्—तस्य सर्वथा^१ प्रवर्तकत्वात् । 'तेषां' विपर्ययादप्रवर्तक इति चेत् 'परेषामपि' विपर्ययाद^२ प्रवर्तकोऽस्तु^३ । शक्य हि वक्तुं, प्राभाकरा 'विपर्यस्तत्वाच्छब्द' नियोगात्प्रवर्तन्ते 'नेतरे'^४ तेषामविपर्यस्तत्वादिति । सौगतादयो^५ विपर्यस्तास्तमतस्य प्रमाणबाधितत्वात् । न पुन प्राभाकरा इत्यपि^६ पक्षपातमात्रम्—तन्मतस्यापि प्रमाणबाधितत्वाविशेषात् । यथैव हि प्रतिक्षणविनश्चरसकलार्थकयन

[नियोग को प्रवर्तक या अप्रवर्तक मानने में दोष]

दूसरी बात यह है कि यह ग्यारह प्रकार का भी नियोग प्रवर्तक स्वभाव है या अप्रवर्तक स्वभाव है ? यदि प्रवर्तक स्वभाव मानो तो आप प्रभाकर के समान ही वेदवाक्य का अर्थ बौद्धों के लिये भी प्रवर्तक हो जावेगा क्योंकि वह वेदवाक्य सर्वथा प्रवर्तक स्वभाव वाला है । यदि आप कहे कि वे सौगतादि विपरीत बुद्धि वाले हैं अतः वह नियोग उनके लिये अप्रवर्तक है तब तो आप प्रभाकरों को भी विपर्यय होने से वह अप्रवर्तक हो जावे । हम ऐसा कह सकते हैं कि प्रभाकर विपर्यस्त-विपरीत बुद्धि वाले होने से शब्द नियोग से प्रवृत्ति करते हैं इतर बौद्धादि नहीं करते हैं क्योंकि वे विपर्यस्त बुद्धि वाले नहीं हैं । टिप्पणी में अप्रवर्तक की जगह 'प्रवर्तक' ऐसा पाठ है उसका ऐसा अर्थ करना कि आप प्रभाकर को भी विपरीत बुद्धि होने से ही वह नियोग प्रवृत्ति कराता है । अर्थात् आपकी ही बुद्धि विपरीत है ।

प्रभाकर—सौगतादि विपर्यस्त-विपरीत बुद्धि वाले हैं क्योंकि उनका मत प्रमाण से बाधित है किन्तु हम प्रभाकर का मत प्रमाण से बाधित नहीं है ।

भाट्ट—यह आपका कथन पक्षपात मात्र को सूचित करता है क्योंकि आपका मत भी प्रमाण से बाधित ही है अतः दोनों ही मत प्रमाण से बाधित हैं । जिस प्रकार से सभी पदार्थों को प्रतिक्षण विनश्चर कहना प्रत्यक्षादि प्रमाणों से विरुद्ध है उसी प्रकार से नियोक्त-यज्ञकर्ता नियोग-वेदवाक्य और उसका विषय-यज्ञादि रूप से भेद की परिकल्पना भी प्रत्यक्षादि सभी प्रमाणों से बाधित ही है

१ भाट्ट २ एकादशप्रकारोपि । ३ सबपुरुषापेक्षाप्रकारेण । ४ सौगतादीनाम् । ५ प्रवर्तकस्वभावे नियोगेऽप्रवर्तकतया मनन विपर्ययः । ६ युष्माकं प्राभाकराणां विपरीतवादप्रवर्तकोऽस्तु । ७ अप्रवर्तकस्वभावे नियोगेऽप्रवर्तकतया मनन विपर्ययः । ८ प्रवर्तकोऽस्ति सपाठ । ९ अप्रवर्तकत्वात् (सपुस्तके) । १ शब्दाधिकारात् । ११ ताद्यागतादयः । १२ अत्राह नियोगवादी प्रभाकरः । १३ अत्राह भावनावादी भाट्ट ।—अपि प्रभाकर इति ते वचन स्वमतपक्षपातमात्रम् । कस्मात् ? प्रभाकरमतस्यापि प्रमाणबाधितत्वेन विशेषो नास्ति अतः ।

१ विपर्ययात्प्रवर्तकोऽस्तु । इति पा । २ बौद्धादिविपर्यस्तत्वाच्छब्दनियोगात् प्रवर्तके ।

प्रत्यक्षादिविरुद्ध तथा 'नियोक्तनियोग'तद्विषयादि'भेदपरिकल्पनमपि सर्वप्रमाणानां 'विधि'विषयता'व्यवस्थापनेन' 'तद्वाचकत्वोपपत्ति' । यदि पुनरप्रवक्त कस्वभाव 'शब्दनियोग'स्तदा सिद्ध एव तस्य' प्रवृत्तिहेतुत्वायोग । स' च वाक्यार्थत्वाभाव साधयति ।

क्योंकि सभी प्रमाण विधि के विषय को व्यवस्थापित करते हैं अतः नियोग को सिद्ध बाधित ही है । अर्थात् प्रमाण चेतन रूप है और विधि-ब्रह्म भी चेतन रूप है । अतः विधि में ही सभी प्रमाण घटित हो जाते हैं किन्तु नियोग में घटित नहीं होते हैं । इसलिये नियोग बाधित हो जाता है क्योंकि जब सभी प्रमाण विधि-परब्रह्म में अवभूत हो जाते हैं तब यह नियोक्ता है यह नियोग है इत्यादि भेद कल्पना प्रत्यक्षादि से ही विरुद्ध हो जाती है ।

पुनः यदि द्वितीय पक्ष लेवो कि शब्द नियोग अप्रवर्तक स्वभाव वाला है तब तो वह शब्द नियोग प्रवृत्ति हेतुक नहीं है अतः उससे प्रवृत्ति का अभाव सिद्ध ही है । वह शब्दनियोग उपरोक्त विधि से सिद्ध होता हुआ वेदवाक्य के अर्थ के अभाव को सिद्ध करता है ।

भाषा—यहाँ पर भट्ट विधिवाद का आश्रय लेकर प्रभाकरो से प्रश्न करते हैं कि आपका नियोग प्रवृत्ति करा देने रूप स्वभाव वाला है या प्रवृत्ति नहीं कराने रूप ? यदि प्रथम पक्ष लेवो तो वह नियोग जैसे आप प्रभाकरो को यज्ञादि कम में प्रवृत्ति कराता है वैसे ही बौद्धों को भी क्यों नहीं कराता है ? क्योंकि यदि अग्नि का स्वभाव जलाने का है तो वह पक्षपात रहित काष्ठ वस्त्र मूख के शरीर पडित के शरीर रत्न तृण आदि सभी को भस्म कर देती है । यदि आप कहें कि बौद्ध मिथ्या बुद्धि वाले हैं अतः उन्हें वेदवाक्य प्रवृत्ति नहीं करा सकते हैं जसे कि सुवर्ण अन्नक आदि को अग्नि नहीं भी जलाती है तब तो हम ऐसा भी कह सकते हैं कि आप प्रभाकर विपरीत बुद्धि वाले हैं अतः वेदवाक्य के अर्थ नियोग से अपने आपको यज्ञकार्य में नियुक्त होना अर्थ मान लेते हैं और कमकाडो में प्रवृत्ति भी करते हैं किन्तु बौद्धादि विपरीत बुद्धि वाले नहीं हैं अतः वे नियोग को प्रवृत्ति कराने वाला नहीं मानते हैं एव उसके अनुकूल यज्ञादि में प्रवृत्ति भी नहीं करते हैं । यह हमारा कथन भी आप किसी तरह से बाधित नहीं कर सकते हैं । यदि आप बौद्ध चार्वाकादि के मतों को बाधित कहें तो जैसे उनके मत प्रत्यक्षादि से बाधित हैं वैसे ही आपका नियोग पक्ष भी प्रत्यक्षादि प्रमाणों से बाधित ही है क्योंकि सभी प्रमाणों

१ नियोगकृद्-यज्ञकृद्-यज्ञकर्ता । अर्थ यज्ञकर्त्तारं नियोग इदं कसमिति भेदापादनं प्रत्यक्षादिप्रमाणान्द्विरुद्ध मत्तमेव साधयितुं न शक्यते । २ वेदवाक्य । ३ आदिशब्दाद् पुरुषकले । ४ विधिमध्यपतितत्त्वव्यवस्थापनेन । ५ प्रत्यक्षादिविरुद्धमिति सम्बन्ध । ६ तस्य नियोगस्य वाचकमुपपद्यते यतः । ७ शब्दनियोगस्य । ८ शब्दनियोग सिद्धः सन् ।

१ प्रमाणं चेतनं विधिचेतनो विधिमध्ये सर्वाणि प्रमाणानि घटते न च नियोगे । २ व्यवस्थापने इति पा । सति यदा सर्वेषां प्रमाणानां विधी परमब्रह्मणि प्रवर्तयति नियोक्तनियोगादिभेदकल्पनं प्रत्यक्षादिविरुद्धं भवतीति भावः । ३ अग्निष्टोम आदिवाक्यनिर्बन्धः ।

[नियोग फलरहित फल सहितो वेत्तुमप्यपेक्षोपापणम्]

किञ्च नियोग फलरहितो वा स्यात् फलसहितो वा ? फलरहितश्चेत्, न तत् 'प्रेक्षा वतां प्रवृत्ति अप्रेक्षावत्त्वप्रसङ्गात्' प्रयोजनमनुद्दिश्य न म-दोपि प्रवर्तते इति प्रसिद्धश्च । 'प्रसिद्धचण्ड'नरपतिवचननियोगादफलादपि प्रवर्तनदशनाददोष इति चेन्न तस्यापायपरि रक्षणफलत्वात् । 'तन्नियोगादप्रवर्तने तदाशोल्लङ्घन'कृतामपायोवश्य' सम्भवतीति ।

से विधिवाद-सत्-चित् परमब्रह्मस्वरूप ही सिद्ध होता है । यदि आप द्वितीय पक्ष में उस नियोग को प्रवृत्ति नहीं कराने वाला मानेंगे तब तो उन यजेत आदि वाक्यों से यज्ञादि कार्य में कभी भी प्रवृत्ति ही नहीं कर सकेंगे पुन आप कर्मकांडी भीमासक कैसे रहेंगे ? अत उपयुक्त विकल्पो से भी वेदवाक्य का अर्थ नियोग सिद्ध नहीं होता है ।

[नियोग फल रहित है या फल सहित]

प्रकारांतर से यह भी प्रश्न होता है कि वह नियोग फल रहित है या फल सहित है ? यदि फल रहित मानें तब तो उस फल रहित नियोग में बुद्धिमान् पुरुषों की प्रवृत्ति नहीं हो सकेगी अन्यथा वे बुद्धिमान भी मूल ही हो जावेंगे क्योंकि प्रयोजन के बिना मद मूढ भी प्रवृत्ति नहीं करते हैं यह बात प्रसिद्ध है । अर्थात् बुद्धिमान जन फल की अभिलाषा से ही प्रवृत्ति करते हैं । यदि फल के अभाव में भी प्रवृत्ति करेंगे तब तो विद्वान् नहीं कहे जा सकेंगे ।

प्रभाकर—प्रसिद्ध अत्यंत क्रोधी राजा के वचन के नियोग से—फल रहित भी वचन के नियोग से प्रवृत्ति देखी जाती है अत कोई दोष नहीं है ।

भाट्ट—ऐसा भी नहीं कहना वह प्रवृत्ति भी अपाय (कष्ट) से परिरक्षण रूप फल वाली है क्योंकि उस क्रोधी राजा के वचनादेश से प्रवृत्ति न करने पर तो उस राजा की आज्ञा का उलघन करने वाले मनुष्यों का धनापहरण आदि अपाय अवश्यभावी है ।

प्रभाकर—तब तो वेदवाक्य से भी नियुक्त हुआ मनुष्य प्रत्यवाय विघ्नो को दूर करने के लिये प्रयत्न करे क्योंकि हमारे यहाँ कहा भी है कि विघ्नो को दूर करने के लिए नित्य और नमित्तिक अनुष्ठानो को करे अर्थात् 'त्रिकाल सध्या उपासना जप देव ऋषि पितृ-तपण आदि अनुष्ठान नित्य कम कहलाते हैं एवं अमावस्या, पौर्णमासी ग्रह ग्रहण आदिको में किया गया अनुष्ठान नमित्तिक कहलाता है । इन निरर्थनमित्तिक क्रियाओं को विघ्नो का नाश करने के लिए करे ।

१ फलरहितानियोगादिचारवतुराणा प्रवृत्तिन घटते । घटते चेत्तदा तस्यामप्रेक्षावत्त्व सज्जतीति । २ प्रसिद्ध इत्ययं शब्दः कण्टकके नास्ति । ३ चण्डस्त्वत्यन्तकोपनः । ४ चण्डनरपतिवचनादेशात् । ५ जगन्नाम् । ६ विज्ञापहारादि ।

तर्हि' वेदवचनादपि नियुक्त प्रत्यवायपरिहाराय^१ प्रवृत्तताम्—“^२नित्यनमित्तिके^३ कुर्यात्प्रत्यवायजिहासये^४” इति वचनात् । ‘कथमिदानीं स्वर्गकाम इति वचनमवतिष्ठते—^५जुहुयाज्जुहोतु होतव्यमिति लिङ्लोटतव्यप्रत्ययात्^६’ निर्देशमात्रादेव नियोगमात्रस्य सिद्धस्तत एव च प्रवृत्तिसम्भवात्^७ । यदि पुन फलसहितो नियोग इति पक्षस्तदा फलार्थित्वेन प्रवृत्तिका न नियोग^८ ‘तमन्तरेणापि फलार्थिना प्रवृत्तिदशनात् ।’^९ पुरुषवचनाभिनियोगे^{१०}—यमुपालम्भो^{११} ‘नापीरुषयादग्निहोत्रादिवाक्यात्—तस्यानुपालम्भत्वादिति चेत्, “सर्वं वै

नित्यनमित्तिके कुर्यात् प्रत्यवायजिहासया ।

अकुर्वन् विहितं कम प्रत्यवायेन लिप्यते ॥

ऐसा श्रुतिवाक्य है ।

भाट्ट—पुन विघ्नो के परिहार रूप फल का प्रतिपादन करते समय स्वर्गकाम यह वचन कसे सिद्ध हो सकेगा ? अर्थात् यदि विघ्न का परिहार करने के लिये यज्ञ किया जाता है तब स्वर्ग की इच्छा करने वाला पुरुष^१ इस शब्द से क्या प्रयोजन सिद्ध होगा ?

जुहुयात् जुहोतु होतव्य इस प्रकार से लिङ लोट और तव्य प्रत्यय जिसके अंत में हैं ऐसे शब्द के निर्देश कर देने मात्र से ही नियोग मात्र सिद्ध है और उसी से ही प्रवृत्ति संभव है । अर्थात् इस ससार में लौकिक विघ्नो को दूर करने की इच्छा रखता हुआ पुरुष होम क्रिया में प्रवृत्त होवे न कि स्वर्ग की इच्छा करने वाला मनुष्य क्योंकि लिङ लोट और तव्य प्रत्यय स्वरूप ही नियोग है इसलिए स्वर्ग की इच्छा के बिना ही यज्ञादि कम में प्रवृत्ति संभव है अतः आप नियोगवादियों को पूर्वापर विरुद्ध दो प्रकार के वचन नहीं कहना चाहिये क्योंकि पाप का परिहार करने के लिये यज्ञादि कम है पुन वे यज्ञादि कम स्वर्ग की प्राप्ति कसे करावगे ? अतः स्वर्गकाम यह शब्द संभव है ऐसा नहीं कहना चाहिये । यदि पुन आप दूसरा पक्ष लेवे कि फल सहित ही नियोग है तब तो फल की इच्छा होना ही प्रवृत्तिका प्रवर्तन कराने वाली है न कि नियोग क्योंकि उस नियोग के बिना भी फलार्थी—फल की इच्छा करने वाले जनो की प्रवृत्ति देखी जाती है ।

१ प्रमाकर्तृ । २ पापपरिहारफलाय । अवश्य विघ्न आयाति घमकाय तन्निवारणाय । ३ त्रिकाल सच्योपासनजपदेव विपितृपणादिकमित्याद्यनुष्ठानम् । ४ दर्शपौर्णमासीग्रहग्रहणादिषु क्रियमाण नमित्तिकानुष्ठानम् । ५ अकुर्वन् विहितं कम प्रत्यवायेन लिप्यते इति श्रुते । ६ भावनाबाधो । ७ प्रत्यवायपरिहारस्य फलत्वप्रतिपादनकाले । ८ यदि विघ्नविना शनाय यज्ञ क्रियते तर्हि स्वर्गकाम इत्यनेन वचनेन किं प्रयोजनम् ? ९ इहलोकप्रत्यवायपरिहारार्थी पुमान् जुहुयादिति प्रवर्त्ता, न तु स्वर्गकाम इति । १० प्रत्ययस्वरूप एव नियोग । ११ ततः स्वर्गकामनिरपेक्षतया यागे प्रवर्त्तता नाम । १२ नियोगं विनापि । १३ अत्राह नियोगवादी । १४ पूर्वोक्तं सर्वं । १५ दूषणम् । १६ अग्निहोम स्वर्गकामो यजेत स्वाधपौरुषेयादग्निहोत्रादिवाक्याभिनियोगे दूषणं न—तस्य वाक्यस्यादृष्टत्वात् ।

१ अनुपालम्भत्वात् इति वा । अनुपपत्त्यात् ।

खल्विदं ब्रह्म" त्यादि' वचनमपि विधिमात्रप्रतिपादकमनुपालभ्यमस्तु 'तत एव । तथा च वेदान्तवादसिद्धिः । तस्मान्न नियोगो वाक्यार्थं 'कस्यचित्प्रवृत्तिहेतुत्वाभावाद्विधिवत्' ।

[पूर्वकथितैकादशप्रकारस्य नियोगस्य क्रमश्च निराकरणम्]

सर्वेषु^१ च पक्षेषु नियोगस्य प्रत्येकं विचार्यमाणस्यायोगात् वाक्यार्थत्वमवतिष्ठते । तथा हि ।—न तावत्कार्यं शुद्ध नियोग इति पक्षो घटते 'प्रेरणानियोज्यवर्जितस्य' नियोगस्या सम्भवात् । तस्मिन्नियोगसंज्ञाकरणे स्वकम्बलस्य 'कूर्दालिकेति नामान्तरकरणमात्रं स्यात् । न च तावता 'स्वेष्टसिद्धिः । शुद्धा प्रेरणा' नियोग इत्यप्यनेनापास्त'^१—'नियोज्यफल'^२

नियोगवादी प्रभाकर—यदि हम पौरुषेय वचन—पुरुष के वचन से नियोग का अर्थ करे तब तो उपर्युक्त दोष आ सकते हैं किंतु हम तो अपौरुषेय वेद के अग्निहोत्रादि वाक्य से निमोग मानते हैं अतएव उस मान्यता में आप उलाहना नहीं दे सकते हैं ।

भावनावादी-भाट्ट—तब सर्व वै खल्विदं ब्रह्म नेह नानास्ति किञ्चन । भाराम तस्य पश्यति न तं पश्यति कश्चन ॥ इस विधि मात्र के प्रतिपादक वचन भी निर्दोष सिद्ध होवें क्या बाधा है ? क्योंकि अपौरुषेयत्व हेतु दोनों जगह समान है और उस प्रकार से तो वेदातवाद की सिद्धि हो जाती है । इसलिये वेदवाक्य का अर्थ नियोग नहीं है क्योंकि उसमें किसी भी पुरुष की प्रवृत्ति का अभाव है जैसे विधि-परब्रह्म में किसी की प्रवृत्ति नहीं है ।

[भारम्भ में जो नियोग के ११ प्रकार से अर्थ किये हैं उनका क्रमश्च भाट्ट द्वारा खंडन किया जा रहा है]

उपर्युक्त सभी एकादश प्रकार के पक्षों में प्रत्येक का विचार करने से वह नियोग सिद्ध नहीं होता है अत वेदवाक्य का अर्थ नियोग करना ठीक नहीं है । तथाहि—

(१) 'शुद्ध काय नियोग है यह पक्ष भी घटित नहीं होता है क्योंकि यजेत स्वर्ग काम इस प्रकार से प्रेरणा और नियोज्य—स्वर्ग की इच्छा करने वाले श्रोतापुरुष से वर्जित नियोग ही असम्भव है अर्थात् स्वर्ग की इच्छा करने वाले पुरुष से वर्जित नियोग ही असम्भव है । और उसकी नियोग संज्ञा करने पर तो अपने कम्बल को 'कूर्दालिका-कुदालि' ऐसा एक भिन्न नाम रख दिया गया मात्र ही हो जाता किन्तु उसने से अपने इष्ट अर्थ की सिद्धि नहीं हो सकती है । अर्थात् नियोग पक्ष में स्वर्ग है और कूर्दालिका-कुदाली पक्ष में क्षोदना आदि है । अर्थात् कुछ का कुछ नाम रख देने से कार्य की सिद्धि नहीं हो सकती । प्रेरणा और नियोज्य पुरुष से रहित केवल शुद्ध कार्य रूप नियोग से स्वर्ग नहीं मिल सकता है जैसे कि

१ नेह नानास्ति किञ्चन । भाराम (विस्तार) तस्य पश्यति न तत्पश्यति कश्चन ॥ २ अदृश्यत्वस्याविनिष्टत्वात् । ३ पुरुषस्य । ४ परब्रह्म यथा ५ एकादशवेदनियोगेषु । ६ यजेतेति । प्रवर्त्तकस्य । ७ स्वर्गकाम । ८ कुदाली । ९ स्वर्ग । स्वर्ग नियोगपक्षे कूर्दालिकापक्षे क्षोदनादि । १ अग्निष्टोमेन यजेत स्वर्गकाम इत्यादि । ११ पूर्वोक्तं न कथ्यमासीन च । १२ नियोज्यः पुत्रात् । १३ स्वर्ग ।

१ अपौरुषेयत्वात् ।

रहिताया 'प्रेरणाया' 'प्रसापमात्रत्वान्नियोगरूपतानुपपत्तेः । प्रेरणासहित काय नियोग इत्यप्यसम्भाव्यम्—नियोज्यविरहे नियोषविरोधात् । कार्यसहिता प्रेरणा नियोग इत्यप्यनेन निरस्तम् । कार्यस्यैवोपचारतः प्रवर्तकत्वं नियोग इत्यप्यसारम्—नियोज्यादिनिरपेक्षस्य कार्यस्य 'प्रवर्तकत्वोपचारायोगात् । कदाचित्त्वचित्परमाथतस्तस्य' तथानुपलम्भात् । 'कार्यप्रेरणयो' सम्बन्धो नियोग इति 'वचनमसङ्गतम्—'ततो भिन्नस्य' सम्बन्धस्य सम्बन्धिनिरपेक्षस्य 'नियोगत्वाघटनात्' सम्बन्ध्यात्मनः सम्बन्धस्य नियोगत्वमित्यपि दुरवयम्'

कम्बल को कुदाली कह देने से उससे सड़क का खोदना नहीं हो सकता है ।

(२) और जो आपने कहा था कि शुद्ध प्रेरणा ही नियोग है अर्थात् अग्निष्टोमेन यजेत स्वर्गकाम इस कथन का भी पूर्वोक्त कथन से ही निरसन हो जाता है । नियोज्य—पुरुष और उसका फल—स्वर्ग इन दोनों से रहित प्रेरणा प्रलाप मात्र ही है इसलिये वह प्रेरणा नियोग रूप नहीं हो सकती है ।

(३) प्रेरणा सहित काय नियोग है यह पक्ष भी असम्भव है क्योंकि नियोज्य मनुष्य के न होने पर नियोग ही असम्भव है ।

(४) काय सहित प्रेरणा ही नियोग है इसका भी इसी कथन से निरसन हो जाता है ।

(५) काय ही उपचार से प्रवर्तक होने से नियोग है यह पक्ष भी असार है । नियोज्य—पुरुष आदि से निरपेक्ष काय में प्रवर्तक का उपचार ही नहीं हो सकता है क्योंकि कदाचित् क्वचित् परमाथ से वह नियोज्यादि निरपेक्ष काय प्रवर्तक प्रकार से उपलब्ध नहीं होता है । अर्थात् नियोज्य—श्रोतापुरुष नियोजक—शब्दादि की अपेक्षा रहित काय उपचार से भी यज्ञादि में प्रवृत्ति नहीं करता है । मुख्य रूप से सिंह के असिद्ध होने पर वीर पुरुषों में सिंह का उपचार कर दिया जाता है किन्तु यहाँ कभी कही नियोज्यादि से रहित केवल काय उस प्रकार से प्रवर्तक नहीं हो सकता है ।

(६) 'यागादि काय और वेदवाक्य रूप प्रेरणा का सम्बन्ध ही नियोग है । यह वचन भी असंगत है क्योंकि कार्य और प्रेरणा रूप सम्बन्धी से भिन्न सम्बन्ध यदि सम्बन्धी से निरपेक्ष है तो वह नियोग रूप से घटित नहीं हो सकता है । संबन्ध्यात्मक सम्बन्ध को नियोग कहना भी दुरवय—गलत ही है क्योंकि प्रियमाण पुरुष से निरपेक्ष संबन्ध्यात्मक भी कार्य और प्रेरणा नियोग नहीं हो सकते हैं ।

भाषार्थ—सम्बन्धियों से सबथा भिन्न पड़ा हुआ सम्बन्ध तटस्थ पदार्थ के समान उनका नियोग

१ प्रेरकत्वस्य । २ निरर्थकत्वात् । ३ निरर्थकत्वादिति भावः । ४ नियोज्यादिनिरपेक्षस्य कायस्य । ५ प्रवर्तकत्व प्रकाशेऽस्य । ६ यागादि । ७ वेदवाक्य । ८ इति च न सङ्गतमिति खपुस्तकपाठः । ९ कायप्रेरणारूपेभ्यः सम्बन्धिभ्यः । १० सम्बन्धो हि सम्बन्धिभ्यां भिन्नोऽभिन्नो वेति विकल्पद्वयमवधीति क्रमेण निराकुर्वन्नाह । ११ नियोगत्वेनाघटनादिति खपुस्तकपाठः । १२ सम्बन्धिनानावत्त्वानां स्वरूपे यत्नः ।

प्रेरणायाः पुरुष-निरपेक्षयोः 'सम्बन्धात्मनोरपि कार्यप्रेरणयोर्नियोगत्वानुपपत्तः । 'तत्त्वमु-
दायनियोगवादोप्यनेन' प्रत्याख्यातः । कार्यप्रेरणाविनिमुक्तस्तु नियोगो न विधिवादमतिशेते^१ ।
यत्पुनः स्वर्गकाम पुरुषोऽग्निहोत्रादिवाक्यनियोगे सति यागलक्षणं विषयमारूढमात्मानं मय-
मानः प्रवर्तते इति यन्त्रारूढनियोगवचनं तदपि न 'परमात्मवादप्रतिकूलम्—'पुरुषाभिमान-
मात्रस्य^२ नियोगत्ववचनात्, 'तस्य चाविद्योदयनिबन्धनत्वात् । भोग्यरूपो नियोग इति चायु-
क्तम्— 'नियोक्तुं प्रेरणाशून्यस्य^३ भोग्यस्य तद्भावनुपपत्तेः । पुरुषस्वभावो हि^४ न नियोगो-
घटते 'तस्य^५ 'शाश्वतिकत्वेन नियोगस्य शाश्वतिकत्वप्रसङ्गात् । 'पुरुषमात्रविधेरेव^६ 'तथा-
भिधाने वेदान्तवादपरिसमाप्ते^७ कुतो नियोगवादो नाम ।

नहीं हो सकता एवं कार्य और प्रेरणा रूप सम्बन्धियो से अभिन्न तदात्मक हो रहा सम्बन्ध जब तक श्रोता पुरुष की अपेक्षा नहीं रखेगा तब तक कथमपि नियोग नहीं हो सकता । शिष्य की अपेक्षा नहीं रखकर अध्ययन करने की प्रेरणा करना बहुत ही कठिन है सम्बन्धियो के साथ सम्बन्ध का भेद अथवा अभेद इन दोनों पक्षों में नियोग व्यवस्थित नहीं होता है ।

(७) उन दोनों का तादात्म्य समुदाय ही नियोग है उपयुक्त भिन्न अभिन्न पक्ष उठाने से यह पक्ष भी निरस्त हो जाता है क्योंकि पुरुष के बिना उन दोनों के समुदाय को नियोग कहना उचित नहीं है ।

(८) कार्य और प्रेरणा से रहित भी नियोग विधिवाद का उल्लंघन नहीं कर सकता है किन्तु विधिवाद ही भ्रम जाता है । तुच्छाभाव को न मानने से आप प्रभाकरो के यहाँ कार्य और प्रेरणा से रहित नियोग वेदात्तवादी के ब्रह्माद्वैतवाद का ही आश्रय ले लेता है ।

(९) जो आपने कहा है कि स्वर्ग की इच्छा करने वाला पुरुष अग्निहोत्रादि वाक्यों से नियुक्त होने पर अपने को याग लक्षण विषय में आरूढ मानता हुआ प्रवर्तित करता है इस प्रकार से यन्त्रारूढ नियोग वचन ही नियोग है यह कथन भी परमात्म-ब्रह्मवाद के प्रतिकूल नहीं है । वहाँ विधिवाद में भी पुरुष के अभिप्राय मात्र को नियोग कहा है और पुरुष का अभिमान-अभिप्राय भी तो अविद्या के उदय से ही होता है ।

(१०) 'भोग्य रूप नियोग है यह कथन भी अयुक्त है क्योंकि नियोक्ता—वेदवाक्य और

^१ अक्ष (कर्मधारय) । ^२ तादात्म्यम् । ^३ ततो भिन्नस्येत्यादिना । ^४ नातिशय प्राप्नोति । नातिक्रामति । किन्तु विधिवाद एवायात् । ^५ विधिवादः । ^६ अभिप्रायः । ^७ पुरुषस्याभिमानाभावादित्युक्तं आह । पुरुषाभिमानमात्रस्य । य वेदवाक्यम् । १ प्रवर्तकलक्षणी वाक्यधर्मः । २ स्वर्गस्य । ३ पुरुषस्वभावोपीति क्षपुस्तकपाठः । ४ यन्त्रायाः । तस्य पुरुषस्वभावस्य । ५ नित्यत्वेन । ६ अस्तित्वस्य । ७ नियोग इति । ८ प्राप्तं ।

१ संबन्धात्मनो इति प्रा । २ तत्त्ववेदविवर्तस्तु नियुक्तोहमिति अभिमानरूपो नियोग इति नग्य पुरुषाग्रहः अक्षीकृतः ।

प्रेरणा-प्रवर्तक लक्षण वेदवाक्य का घम इन दोनों से रहित भोग्य-स्वर्ग (भविष्यत्काल में भोगने योग्य पदार्थ) की व्यवस्था नहीं बन सकती है ।

(११) एव ग्यारहवें पक्ष में माना गया पुरुष का स्वभाव नियोग है यह कथन भी घटित नहीं होता है । अन्यथा यदि पुरुष के स्वभाव को ही नियोग मानोगे तो पुरुष का स्वभाव तो शाश्वतिक है पुन वह नियोग भी शाश्वतिक हो जावेगा । पुरुषमात्र के अस्तित्व को ही नियोग कहने पर तो वेदान्तवाद की प्राप्ति हो जाने से नियोगवाद नाम ही कैसे रह सकेगा ?

इस प्रकार आप प्रभाकर द्वारा माय ११ प्रकार का नियोग कथमपि सिद्ध नहीं होता है विचार कोटि में रखने पर वह विधिवाद में ही चला जाता है एव आगे विधिवाद का भी निराकरण कर देने से अपौरुषेय वेदवाक्य एवं उसमें माय नियोग विधि आदि सभी समाप्त हो जाते हैं ।

नियोगवाद के खंडन का सारांश

मीमांसक वेद को अपौरुषेय मानते हैं और उही के यहां जो भेद प्रभेद हैं उनके अर्थ में अनेक की कल्पना करके परस्पर में विसवाद करते हैं । प्रभाकर मतानुयायी वेदवाक्य का अर्थ नियोग करते हैं अर्थ भाट्ट भावना अर्थ करते हैं और वेदान्ती वेदवाक्य का अर्थ विधि करते हैं ।

सबप्रथम नियोगवादी का पक्ष स्थापित करके भावनावादी भाट्ट दोष दिखाता है—

भावनावादी—आप प्रभाकर ने वेदवाक्य का अर्थ नियोग किया है सो ठीक नहीं है उसमें अनेक बाधाएँ सम्भव हैं अग्निष्टोमादि वाक्य से मैं नियुक्त हुआ हूँ इस प्रकार से निरवशेष योग को नियोग कहते हैं वहाँ भी किञ्चित् चिद् भावना रूप कार्य सम्भव नहीं है क्योंकि आपके यहाँ नियोग का अर्थ अनेक वक्ताओं ने ग्यारह प्रकार से किया है ।

(१) कोई कहते हैं कि जो लिङ् लोट और तव्य प्रत्यय का अर्थ है शुद्ध है अन्यनिरपेक्ष है एवं कायरूप (यज्ञरूप) है वही नियोग है ।

(२) वाक्यातगत कर्मादि अवयवों से निरपेक्ष शुद्ध प्रेरणा ही नियोग है ।

(३) प्रेरणा सहित कार्य ही नियोग है ।

(४) कार्य सहित प्रेरणा को नियोग कहते हैं क्योंकि कार्य के बिना कोई पुरुष प्ररित नहीं होता है ।

(५) कार्य को ही उपचार से प्रवर्तक कहकर उसे नियोग कहते हैं ।

(६) प्रेरणा और कार्य का सम्बन्ध ही नियोग है ।

(७) प्रेरणा और कार्य का समुदाय ही नियोग है ।

(८) इन दोनों से विनिर्मुक्त स्वभाव ही नियोग है ।

(९) यंत्राख्य—यागलक्षण कार्य में लगा हुआ जो पुरुष है वही नियोग है ।

(१०) भोग्य—भविष्यत् रूप ही नियोग है।

(११) पुरुष ही नियोग है।

इन एकादश पक्षों का विचार करने से वह नियोग सिद्ध नहीं होता है यथा—

(१) 'शुद्ध कार्ये नियोग है यह पक्ष असंभव है क्योंकि 'यजेत स्वर्गकाम' इस प्रकार प्रेरणा और नियोज्य से रहित नियोग असंभव है।

(२) जो आपने कहा था शुद्ध प्रेरणा ही नियोग है क्योंकि नियोज्य—पुरुष और उसका कल-स्वर्ग उससे रहित प्रेरणा प्रलाप मात्र है।

(३) प्रेरणा सहित कार्य ही नियोग है इसमें भी नियोज्य मनुष्य के न होने पर नियोग ही असंभव है।

(४) 'कार्य सहित प्रेरणा' का इसी से निरसन हो गया।

(५) काय को ही उपचार से प्रवतक कहना भी असार है क्योंकि पुरुषादि से निरपेक्ष काय (यज्ञ) में प्रवतक का उपचार ही असंभव है।

(६) कार्य और प्रेरणा का संयोग अथ करने पर तो इन दोनों सम्बन्धी से भिन्न सम्बन्ध यदि सम्बन्धी से निरपेक्ष है तो वह नियोग रूप से नहीं घटता है।

(७) उन दोनों का समुदाय अर्थ कहने पर वह उससे भिन्न है या अभिन्न? इत्यादि विकल्पों से दूषित हो जाता है।

(८) काय और प्रेरणा से रहित नियोग विधिवाद में ही प्रविष्ट हो जाता है।

(९) यत्रारूढ नियोग वचन ही नियोग है इस कथन से भी विधिवाद ही आता है।

(१०) भोग्य को नियोग कहने से वेदवाक्य और प्रेरणारूप वाक्य का धर्म इन दोनों से रहित भोग्य-स्वर्ग की व्यवस्था ही असंभव है।

(११) 'पुरुष का स्वभाव नियोग है' ऐसा अर्थ करने पर तो पुरुष का स्वभाव शाश्वतिक होने से नियोग भी शाश्वत हो जावेगा।

इस प्रकार से ११ विकल्पो में कहा गया नियोग सिद्ध नहीं होता तथा इनमें आठ विकल्प और उठते हैं कि ये ग्यारहो विकल्प रूप नियोग प्रमाण है या प्रमेय उभय रूप है या अनुभय रूप तथा शब्द व्यापार रूप है या पुरुष व्यापार रूप दोनों के व्यापार रूप है या दोनों के व्यापार से रहित?

यदि आप प्रथम पक्ष लेवे तो विधिवाद आ जावेगा क्योंकि प्रमाण तो चिदात्मक है। यह आत्मा दृष्टव्य श्रोतव्यो निदिध्यामितव्य इत्यादि वाक्यों के सुनने से अवस्थांतर से विलक्षण में प्रेरित हुआ है ऐसी अहंकार बुद्धि से आत्मा ही प्रतिभासित होती है और वही विधि है। यदि दूसरा पक्ष लेवे तो प्रमेय को ग्रहण करने वाला कोई प्रमाण मानना होगा अन्यथा प्रमाण के अभाव में प्रमेय कैसे रहेगा? एवं प्रमेय रूप नियोग पुरुष से भिन्न न होने से आप वेदान्ती बन जावेंगे।

यदि उभयरूप को नियोग कहें तब तो नियोग को ज्ञान पर्याय-विदात्मक मानने से विधिवाद ही सिद्ध हो जाता है यदि अनुभय स्वभाव कहो तो उभयरूप से रहित संवेदनभाव ही पारमार्थिक होने से विधिवाद ही आवेगा। यदि शब्द व्यापार को नियोग कहो तो अग्निष्टोमेन अजेत स्वर्गकाम इत्यादि शब्द का व्यापार नियोग होने से आप हमारे-भाट्ट के मत में प्रवेश कर जावेंगे क्योंकि हमने 'शब्द भावना' को नियोग कहा है। एक छोटे पक्ष में भी आप भाट्ट ही हो जावेंगे कारण हमने पुरुष के व्यापार को भी भावना स्वभाव कहा है। हमारे यहाँ भावना के २ भेद हैं-शब्द भावना और अर्थभावना। यदि उभय के व्यापार को नियोग कहो तो क्रम से कहोगे या युगपत्? क्रम से कहो तो वही भाट्टमत प्रवेश नाम का दोष प्राप्ता है। यदि युगपत् कहो तो एक जगह एक साथ उभय स्वभाव की व्यवस्था नहीं होगी। अनुभय स्वभाव को नियोग कहो तो वह यागादि कम रूप विषय का स्वभाव है या फल का स्वभाव है अथवा नि स्वभाव?

यदि विषय स्वभाव कहो तो यागादि अर्थ के विषय विद्यमान हैं या नहीं? यदि वेदवाक्य के काल में विषय अविद्यमान हैं तो उस विषय का स्वभाव रूप नियोग भी अविद्यमान ही रहा। यदि विद्यमान कहो तो वह वेदवाक्य के काल में विषय स्वभाव विद्यमान होने से वाक्य का अर्थ नहीं होगा क्योंकि वह तो यागादि को निष्पादन करने के लिये हुआ है। निष्पन्न हुये यागादि का पुन निष्पादन शक्य नहीं है। यदि यागादि का रूप किञ्चित् अनिष्पन्न है उसे निष्पादन करने के लिये नियोग है कहो तो यागादि विषय स्वभाव नियोग भी अनिष्पन्न होने से वेदवाक्य का अर्थ कैसा होगा? यदि फल स्वभाव नियोग है कहो तो स्वर्गादि का फल नियोग नहीं है क्योंकि वह स्वर्गादि फल वाक्य के काल में अविद्यमान है यदि असंनिहितफल को भी नियोग कहो तो निरालंबवाद-बौद्ध के मत में प्रवेश हो जावेगा क्योंकि वे शब्द को निरालंब-अन्यापोह अथवाला कहते हैं यदि नि स्वभाव कहो तो भी अन्यापोहवाद ही आवेगा।

दूसरी बात यह है कि यह नियोग सत् है या असत् उभयरूप है या अनुभयरूप? प्रथम पक्ष में विधिवाद है। द्वितीय में निरालंब-शून्यवाद है उभयपक्ष में उभय पक्षोपक्षित दोष है एक चतुर्थ पक्ष में विरोध दोष प्राप्ता है क्योंकि सत् के निषेध में असत् का विधान होगा ही। यदि सवथा सत् असत् का निषेध करो तो कश्चित् सत् असत् आ जाता है जो कि स्याद्वाद का आश्रय ले लेता है वह आपको इष्ट नहीं है। पुन नियोग प्रवर्तक स्वभाव है या अप्रवर्तक स्वभाव? यदि प्रथम पक्ष लेवो तो आप प्रभाकर के समान ही वह बौद्धों को भी प्रवर्तक हो जावेगा क्योंकि सवथा प्रवर्तक स्वभाव है यदि दूसरा पक्ष लेवो तो वह नियोग प्रवृत्ति का हेतु न होता हुआ वेदवाक्य के अर्थ के अभाव को ही सिद्ध करेगा। तथा यह नियोग फल रहित है या फल सहित? यदि प्रथम विकल्प कहो तो फल रहित विमोह से कोई भी बुद्धिमान प्रवृत्त नहीं होगा क्योंकि प्रयोजन के बिना मूर्ख भी प्रवृत्ति नहीं करता है यदि कहो कि अत्यन्त क्रोधी राजा के फल रहित भी वचन के नियोग से प्रवृत्ति देखी जाती है तो भी प्रवृत्ति कष्ट से परिरक्षण रूप फल वाली है क्योंकि क्रोधी राजा के वचनादेश से प्रवृत्ति न करने पर धनापहरण मृत्यु वड आदि अवश्यभावी हैं।

इस पर यदि कहें कि वेदवाक्य से नियुक्त हुआ पुरुष विघ्नों को दूर करने के लिये ही प्रवृत्ति करता है क्या बाधा है ? त्रिकाल संध्योपासनं पितृभूषितर्पणं आदि नित्य कम और पौर्णमासी आदि तिथियों में किया गया अनुष्ठान नैमित्तिक कर्म है । कहा भी है—

नित्यनैमित्तिके कुर्यात् प्रत्यवायजिहासया ।

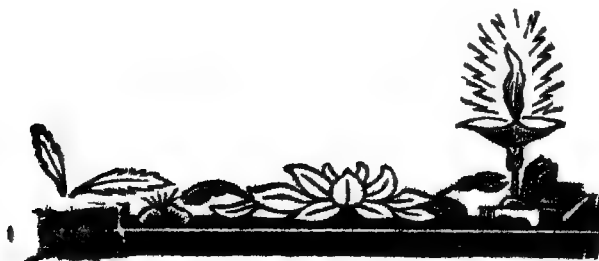
अकुर्वन् बिहितं कम प्रत्यवायेन लिप्यते ॥

परन्तु यह कथन भी विरुद्ध है । विघ्नों के परिहार रूप फल को प्रतिपादन करते समय स्वर्गकाम यह वचन कैसे सिद्ध होगा ? जब विघ्न का परिहार करने के लिये यज्ञ किया जाता है तब 'स्वर्गकाम' इस शब्द से क्या प्रयोजन है ? अतएव जुहुयात् जुहोतु होतव्यं इन लिङ लोट तव्य प्रत्यय को अन्त में रखकर निर्देश कर देने से नियोग मात्र सिद्ध हो गया उसी से प्रवृत्ति सम्भव है इसलिये स्वर्ग की इच्छा के बिना भी याग कर्म में प्रवृत्ति हो गई ।

यदि फल सहित नियोग है ऐसा कहो तो फल की इच्छा होना ही प्रवृत्तक है न कि नियोग क्योंकि नियोग के बिना भी फलार्थीजनों की प्रवृत्ति देखी जाती है ।

नियोगवादी—ये सभी दोष तो तब आवगे जब हम वेद को पौरुषय-पुरुषकृत माने । हमारे यहाँ अपौरुषेय वेदवाक्य से नियोग अथ मानने में कोई दोष नहीं आते हैं ।

भाट्ट—तब तो आपको 'सर्वं वै खल्विदं ब्रह्म नेह नानास्ति किञ्चन आरामं तस्य पश्यन्ति न तं पश्यति किञ्चन इत्यादि विधि वचन को भी प्रमाण मानना होगा । अतः एकादश प्रकार के सभी पक्षों में प्रत्येक का विचार करने पर वह नियोग सिद्ध नहीं होता है ।



[भाट्टो नियोगवाद निराकृत्याशुना विधिवादं निराकरोति]

'नन्वेवं नियोगनिराकरणोऽपि 'विधेर्विकल्पार्थत्वघटनान्न भावना वाक्याय सिद्धो भट्टस्येति न 'चेत्तसि विधेयम्'—विधेरपि विचार्यमाणस्य बाध्यमानत्वात् । सोऽपि हि प्रमाण रूपो वा स्यात् प्रमेयरूपो वा तदुभयरूपो वा अनुभयरूपो वा पुरुषव्यापाररूपो वा 'शब्द व्यापाररूपो वा द्वयव्यापाररूपो वाऽद्वयव्यापाररूपो वेत्यष्टौ विकल्पान्नातिक्रामति । तथाहि ।

[विधे प्रमाणरूपामुपगमे दोषानाह]

प्रमाण विधिरिति 'कल्पनाया प्रमेय किमपर स्यात् ? 'तत्स्वरूपमेवेति चेन्न—सर्वथा निरशस्य स मात्रादेहस्य विधे प्रमाणप्रमेयरूपद्वयविरोधात् । कल्पितत्वात्तद्रूपद्वयस्य

[प्रभाकर नियोगवाद को मानता है जैनाचार्यों ने भावनावादी भाट्ट के मुख से उस नियोगवादी का खंडन कराया है । अब जैनाचार्य पन विधिवादी वेदान्ती का भी खंडन भाट्ट के द्वारा ही करा रहे हैं ।]

विधिवादी [वेदांतवादी]—इस प्रकार से नियोग का निराकरण हो जाने पर भी वेद का अर्थ विधि ही घटित होता है किन्तु आप भाट्टो के द्वारा माय वेदवाक्य का भावना अर्थ सिद्ध नहीं हो सकता है ।

भाट्ट—ऐसा भी तुम्हें मन में नहीं समझना चाहिये क्योंकि विधिवाद को भी विचार की कोटि में रखने से वह बाधित हो जाता है । उस विधि अर्थ में हम प्रश्न करेंगे कि वह विधि प्रमाण रूप है या प्रमेयरूप उभयरूप है या अनुभयरूप पुरुष व्यापार रूप है या शब्द व्यापार रूप द्वय—इन दोनों के व्यापार रूप है या अद्वय—इन दोनों से रहित व्यापार रूप है ? इन आठ विकल्पों का उल्लेख वह विधि—ब्रह्मवाद भी नहीं कर सकता है ।

[विधि को प्रमाण रूप मानने पर उसका खंडन]

(१) तथाहि—विधि को प्रमाण मानने पर आप ब्रह्माद्वैतवादियों के यहाँ अन्य प्रमेय नाम की और क्या वस्तु होगी ? यदि आप कहो विधि (ब्रह्म) का स्वरूप ही प्रमेय है तब तो सर्वथा निरश स मात्रादेहवाले विधि—परब्रह्म के प्रमाण और प्रमेय ऐसे दो रूप नहीं हो सकते हैं क्योंकि विरोध आता है ।

वेदान्ती—कल्पित होने से वे प्रमाण और प्रमेय दोनों रूप वहाँ पर विधि में अविरुद्ध हैं ।

१ अथ नियोगवादिन निराकृत्य भाट्टो विधिवादिन दूषयति । २ वाक्यान्निवेदनादिति खपाठ । ३ त्वया विधिवादिनेति शेषः । ४ यदि शब्द सङ्ख्यस्वरूपमभिधेयमिति निवेद्यस्वरूपमभिधेयमिति चेत्तदभावे क्वचित्तु निवृत्तिरिति स्यात् । ५ ब्रह्माद्वैतवादिनाम् । ६ विधिस्वरूपमेव । ७ ननु स एव विद्यात्मोऽयस्वभावतया स्वात्मानं प्रकाशयन्नित्युक्तं तावत् संप्रत्यक्षं निरशस्यैवोच्यतेऽन पूर्वपरविरोध इति चेन्न, प्रमेयस्वभावः काश्चनिका प्रतिपाद्यायमुच्यते न तु वास्तव स्तद्विषयत्वास्यस्य ।

तत्राविरोध इति चेत्, 'कथमिदानीम'यापोह शब्दार्थं प्रतिषिध्यते'—सर्वि-मात्रस्या प्रमाणत्व^१व्यावृत्त्या प्रमाणत्वमप्रमेयत्वव्यावृत्त्या च प्रमेयत्वमिति । *परैरभिधातुं शक्यत्वात् । 'वस्तुस्वभावाभिधायकत्वाभावे शब्दस्या'यापोहा^२भिधायकत्वेऽपि 'क्वचित्' प्रवृत्त कत्वायोगान्नान्यापोह शब्दार्थं इति चेत्, तर्हि वस्तुस्वरूपाभिधायिनोपि शब्दस्यान्यापोहान^३—

भाट्ट—तब तो बौद्धाभिमत शब्द का अर्थ अन्यापोह है उसका आप निषेध कैसे करते हैं ? क्योंकि 'अप्रमाण की व्यावृत्ति से प्रमाण और अप्रमेय की व्यावृत्ति से प्रमेय है इस प्रकार से सर्वि-मात्र को ही विज्ञानाद्वैतवादी योगाचार बौद्ध ने स्वीकार किया है ।

भाकार्य—शका यह हुई थी कि चिदात्मा प्रमाण एवं प्रमेयरूप उभयस्वभाव से अपने को प्रकाशित करता हुआ युक्त है ऐसा विधिवादी का कहना था पुनः ऐसा कह दिया वह परमब्रह्म निरश ही है इसलिये परस्पर विरुद्ध हो गया ऐसा कहने पर उसने कहा कि प्रमेय स्वभाव तो काल्पनिक है और वही प्रतिपाद्य अर्थ है वह वास्तविक नहीं है वह तो उस ब्रह्म की ही पर्याय है । तब उस भाट्ट ने कहा कि प्रमाण और प्रमेय दोनों रूपों को कल्पित कहने पर तो बौद्ध भी शब्द का अर्थ अ'यापोह करता है उसका निषेध आप क्यों करते हैं क्योंकि बौद्धों के यहां भी सर्वि-मात्र-विज्ञानमात्र तत्त्व अप्रमाण की व्यावृत्ति से प्रमाण रूप है और प्रमेय भी अप्रमेय की व्यावृत्ति से प्रमेय रूप है ऐसा सवेदनाद्वैतवादी बौद्ध भी कह सकते हैं क्या बाधा है ? मतलब—आप विधिवादी प्रमाण प्रमेय दोनों को कल्पना रूप से विधि में विरुद्ध नहीं मानते हो तब तो अगोर्व्यावृत्तिगी अघटव्यावृत्तिघट इत्यादि लक्षण अभावात्मक-अन्यापोह रूप शब्द का अर्थ क्यों नहीं मान लेते हो उसका निषेध क्यों करते हो क्योंकि कल्पित रूप तो प्रमाण और अ'यापोह दोनों में समान है ? जैसे आप वेदाद्वैतवादी प्रमाण को कल्पित मानते हो वैसे ही बौद्ध अन्यापोह को कल्पित मानते हैं इसलिये दोनों में कोई अन्तर नहीं दीखता है ।

विधिवादी—आप बौद्ध की मान्यतानुसार शब्द अन्यापोह का कथन करने वाले भले ही हो किन्तु वस्तु के स्वभाव का कथन करने वाले नहीं हैं । अतः उन शब्दों की क्वचित्-विधि में प्रवृत्ति नहीं होती है इसीलिये शब्द का अर्थ अन्यापोह नहीं है ।

१ प्रमाणप्रमेयरूपद्वयस्य कल्पितत्वाभिधानकाले । २ विधौ कल्पितत्वात्प्रमाणप्रमेयरूपद्वय घटते चे-कल्पित किम'यापोह ? स एव शब्दार्थस्तत्रापि वाक्यार्थत्वघटनात् । ३ अत्राह सौगतमतमवलम्ब्य भावनावादी विधिवादिन प्रति ।—हे विधिवादिन् कल्पनारूपत्वात्प्रमाणप्रमेयरूपद्वयं विधौ न विरुध्यते इति स्वया प्रतिपाद्यते चेत् तर्हि कल्पनारूपत्वादगोर्व्यावृत्तिगी अघटव्यावृत्तिघट इत्यादिलक्षण सौगतान्मुपगतशब्दार्थं अन्यापोह अभावात्मकस्त्वया विधिवादिना कथं निराकियते ? अत्रान्यापोहयो कल्पितत्वाविशेषात् । ४ सूत्रम् । ५ सौगते सर्विन्मात्रपक्षग्राहकं । ६ विधिवादी । ७ तत्रा शब्दो वस्तुस्वरूपमभिधायति अन्यापोहस्वरूपं नाभिधायति चेदन्वयरिहातेषु प्रवृत्तिर्न स्यात् स्वरूपरूपयोः सङ्गुरो भवेदित्यर्थः । ८ विधौ । ९ निषेधत्वात्प्राप्यत्वात् ।

१ सर्वत्र विवर्तकत्वात् ।

भिधायित्वेऽन्यपरिहारेण क्वचित्प्रवृत्तिनिबन्धनतापा^१याद्विधिरपि शब्दार्थो मा भूत् ।
 परमपुरुषस्यैव विधेयत्वात्तदन्यस्यासम्भवान्नान्यपरिहारेण प्रवृत्तिरिति चेत् कथमि
 दानीं दृष्टव्योऽरेऽयमात्मे त्यादिवाक्या नरात्म्यादिपरिहारेणात्मनि प्रवृत्तिर्नैरा
 त्म्यादिदर्शनादीनामपि प्रसङ्गात् । नरात्म्यादेरनाद्यविद्योपकल्पितत्वान्न तद्दशनादौ प्रव
 र्त्तिरिति चेत्^२ कथमन्यपरिहारेण प्रवृत्तिर्न भवेत् ? परमब्रह्मणो विधिरवान्य^३स्यानाद्य

भाट्ट—यदि ऐसा कहो तब तो वस्तु स्वरूप का कथन करने वाले भी शब्द अन्यापोहका कथन करने
 वाले नहीं हैं ऐसा मानने पर तो आपके यहां ब्रह्म को छोड़कर अय कोई है ही नहीं अतः अय का परिहार
 करके वे शब्द कहीं पर भी प्रवृत्ति के निमित्त नहीं हो सकेंगे इसलिये विधि भी शब्द का अर्थ मत होवे ।
 अर्थात् विधि तो प्रवृत्तनस्वभाव वाली ही है तो फिर अय का निषेध करके एक ब्रह्म के विषय में ही नियम
 रूप से वह प्रवृत्ति कैसे करावेंगी ?

विधिवादी—परम पुरुष ही विधेय है क्योंकि ब्रह्म को छोड़कर कोई भिन्न वस्तु है ही नहीं इस
 लिये अय का परिहार करने से विधि में प्रवृत्ति ही नहीं होगी ।

भाट्ट—यदि ऐसा कहो तो अय का परिहार करके प्रवृत्ति के न होने रूप समय में दृष्टव्योऽरेऽय
 मात्मा श्रोतव्योऽनुमन्तव्यो निर्विध्यापिन य अरे मन्त्रेय ! यह आत्मा देखने योग्य है श्रवण करने योग्य
 है अनुमनन करने योग्य है और ध्यान करने योग्य है इत्यादि वाक्यों से नरात्म्य दशनादिको का परिहार
 करके आत्मा में प्रवृत्ति कैसे हो सकेंगी ? अन्यथा—यदि नरात्म्यादि दशन का परिहार नहीं मानोगे तो
 उनका भी प्रसंग आ जावेगा अर्थात् नरात्म्यान् मिद्धात् भी मानने पड़ेंगे ।

भाषार्थ—यहां यदि आप वेदाती के वचन केवल विधि वाक्य को ही कहते हैं निषेधवाक्य को नहीं
 कहते हैं तो फिर आप क्षणिकवाद शून्यवाद आदि का परिहार भी कैसे करेंगे ? पुनः आपके ब्रह्मवाद में
 शून्यवाद आदि आ घुसेंगे आप किसी को भी नहीं रोक सकेंगे ।

वेदाती—नरात्म्यादि दशन तो अनादिकालीन अविद्या से ही उपकल्पित हैं अतः उन दशनो में

१ विधेयत्वात्प्राप्यत्वात् । २ अन्यद् ब्रह्मव्यतिरिक्त वस्तु नास्ति विधिवादिनो मते । ३ विधिवादी । ४ प्राप्यत्वात् ।
 ५ परमपुरुषात्किञ्चिदभिन्न वस्तु नास्ति यत् । ६ विधौ । ७ अन्यपरिहारेण प्रवृत्त्यभावप्रतिपादनकाले ।
 ८ दृष्टव्योऽयमात्मा श्रोतव्योऽनुमन्तव्यो निर्विध्यापितव्य इति श्रुति । ९ सौम्य आह—हे विधिवादिन् अन्यथा
 नैरात्म्यादि परिहाराभावे पुरुषे शब्दस्य प्रवृत्तिषट्ते चेत्तदा नरात्म्यादिदर्शनादीनामपि प्रवृत्तिषट्ताम् । १ अन्यथा ।
 ११ विधिवादाहानात्मवायिकम् ।—अनाद्यज्ञानोपरुद्धं यतस्तस्मान्नरात्म्यादिवशानश्रवणादौ प्रवृत्तिर्न षट्ते । १२ नैरात्म्य ।
 १३ भाट्टः । १४ विधिवादी (परब्रह्मणः) । १५ विधानम् । १६ अन्यापोहस्य ।

(१) भिधायकत्वाद् विधेय प्रवृत्तनस्वभावत्वादन्यपरिहारेण क्वचित् प्रवृत्ति कथं स्यात् ।

(२) दृष्टव्यं श्रुतकाम्येभ्यो संतव्यश्चोपपत्तिः । यत्वा च सततं श्रेय एते दशनहृतवः । इति स्मृति वाक्य ।

विद्योपकल्पितस्य नैरात्म्यादे परिहार^१ इति चेत् 'कथमेवमन्यापोह'वादिनोपि परापोहनमेव स्वरूपविधिर्न भवेत् ? 'तस्यायापोहवादविरोधा'नवमिति चेत् 'विधिवादिनोपि तथा विधिवादविरोधादयापोहाम्युपगमो मा भूत् । परमाथतोयापोहो विधिवादिना नवाम्युपगम्यते तस्य प्रतिभास^२समानाधिकरणत्वेन^३ प्रतिभासान्त प्रविष्टत्वसिद्धे परमपुरुषत्वात् प्रतिभासस्वरूपवत् । तस्याप्रतिभासमानत्वे^३ व्यवस्थानुपपत्तोरयथातिप्रसङ्गात् ।

शब्द की प्रवृत्ति नहीं होती है ।

भाट्ट—यदि ऐसा मानते हो तो पुन अय का परिहार करके शब्द की प्रवृत्ति कसे नहीं होगी ?

वेदांती—परब्रह्म की विधि ही तो अनादि अविद्या से उपकल्पित—माने गये नरात्म्यादि अ दशना का परिहार है ।

भाट्ट—तब तो अयापोह वादी बौद्ध शून्यवादियों के द्वारा पर का अपोहन—अभाव करना भी स्वरूप की विधि क्यों न हो जावेगा अर्थात् हो ही जावेगा । मतलब यह है कि शून्यवादियों के अन्यापोह से भी स्वरूप का ही विधान होता है ऐसा मान लेना चाहिये ।

विधिवादी—उस विधि का अयापोहवाद स विरोध है इसलिये वह अयापोह स्वरूप का विधान करने वाला नहीं हो सकता है । अर्थात् बौद्धों के यहां सभी वस्तुएं अपन स्वभाव स शून्य ही हैं क्योंकि स्वरूप की विधि—अस्तित्व को उहोने स्वीकार ही नहीं किया है और अय के अभाव स वस्तु के स्वरूप का विधान तो होता ही नहीं है ।

भाट्ट—तब तो आप विधिवादियों के यहां भी विधि कथन के प्रकार स अयापोह मे विधिवाद का विरोध होने स अयापोह की स्वीकृति नहीं होनी चाहिये ।

विधिवादी—हम वेदांतियों ने तो परमाथ से अयापोह को स्वीकार ही नहीं किया है वह अन्यापोह तो प्रतिभास समानाधिकरण रूप से प्रतिभास के अन्त प्रविष्ट सिद्ध है क्योंकि वह परम पुरुष रूप है जसे कि प्रतिभास का स्वरूप । यदि उस अयापोह को प्रतिभासमान नहीं मानोग तब तो व्यवस्था ही नहीं हो

१ निषेध । २ सौगत । भाट्ट । ३ शून्यवादिन । ४ अपि तु भवेदेव (विधिवादे दूषण न्तम्) । ५ विधिवाद्याह ।—तस्य विधेरन्यापोहवादेन विरोधाच्च सौगत । यदुक्त 'वया अयापोहनमेव विधिस्तदेव न स्यात् । ६ सौगत । भाट्ट । ७ अन्यापोहस्य विधिकथनप्रकारेण । ८ विधिवादी । ९ विधि प्रतिभासतेऽपोह प्रतिभासते इत्यन्यापोहस्य प्रतिभाससमानाधिकरणम् । विधिवादिनोऽनुमानम् ।—अन्यापोह पक्ष प्रतिभाससमानाधिकरणत्वेन कृत्वा प्रतिभासान्त प्रविष्टो भवतीति साध्यो धम—प्रतिभासमानत्वान् । यत्प्रतिभासमान तत्प्रतिभासान्त प्रविष्टम् । प्रतिभासते चाय तस्याप्रतिभासान्त प्रविष्ट । विधिवाद्याह ।—अयापोह प्रतिभासते न प्रतिभासते वा ? प्रतिभासते चेत्तदा विद्यो प्रविष्ट । न प्रतिभासते चेत्तदा तस्य व्यवस्थितिरपि नास्ति । १ अप्रतिभासमान नेप्यन्यापोहस्य स्थितिरुपपद्यते चेत्तदातिप्रसङ्ग स्यात् । असत् स्थितिश्चेत्तदा लरविषाणादेरपि सास्तु ।

(1) सर्वेषां वस्तूना नि स्वभावत्व बौद्धाना मते यत् । स्वरूपविवेकनगीकारादन्यस्यापोहन स्वरूपविधिरिति नारित वत् ।

(2) भिन्नप्रवृत्तिनिमित्तानां एकस्मिन्नधिकरण प्रवृत्ति समानाधिकरणत्वं । (3) असावन्यापोह इति ।

‘शब्दज्ञानेस्यानुमानज्ञाने’ चायापोहस्य प्रतिभासनेपि तत्समानाधि^१करणतया प्रतिभा
समानम् ‘ततोऽन्यत्वम् । तस्य’ च शब्दानुमानज्ञानस्य प्रतिभासमात्रात्मकत्वाना^२र्थांतर
त्वमिति चेत् कथमिदा^३नीमुपनिषद्वाक्य प्रतिभासमात्रादयस्त्रिङ्ग^४ वा^५ यतस्तत्प्रतिपत्ति
‘प्रेक्षावत् स्यात् । तस्य’ परमब्रह्म^६विवर्त्तित्वाद्विवर्त्तस्य च ‘विवर्त्तिनोऽभेदेन’^७

सकेयी अथवा प्रतिप्रसंग आ जावेगा ।

भावार्थ—विधि प्रतिभासित होती है अयापोह प्रतिभासित होता है । इस प्रकार से अयापोह प्रतिभास समानाधिकरण है विधिवादियों के अनुमान में अयापोह पक्ष है प्रतिभास समानाधिकरण रूप से प्रतिभास के अन्तः प्रविष्ट है यह साध्य है प्रतिभासमानत्वात् यह हेतु है । वे विधिवादी प्रश्न करते हैं कि अयापोह प्रतिभासित होता है या नहीं ? यदि होता है तो विधि में ही प्रविष्ट है यदि नहीं होता है तो उसकी स्थिति ही नहीं हो सकती है । एवं प्रतिभासमान न होने पर भी यह अयापोह है इस प्रकार से उसकी स्थिति मानो तो असत् खर विषाणादि की भी स्थिति माननी पड़गी ।

शब्दज्ञान और अनुमानज्ञान में इस अयापोह का प्रतिभास होने पर भी तत्समानाधिकरण अभेद रूप से प्रतिभासित होने से वह अयापोह प्रतिभास से भिन्न नहीं है । एवं वह शब्दज्ञान और अनुमानज्ञान भी प्रतिभासमात्रात्मक स्वरूप वाला होने से प्रतिभास से भिन्न नहीं है ।

माह—प्रतिभास का समानाधिकरण होने से अयापोहादि प्रतिभास से भिन्न नहीं है ऐसा कहने पर तो सब व खल्विदं ब्रह्म इत्यादि उपनिषद्वाक्य अथवा प्रतिभासमानत्वात् हेतु प्रतिभासमात्र—परमब्रह्म से भिन्न कैसे हो सकेंगे कि जिससे उनका ज्ञान विद्वाना को हो सके अर्थात् ऐसी मान्यता में तो विद्वानों को उपनिषद्वाक्य अथवा हेतु का ज्ञान भी नहीं हो सकेगा ।

विधिवादी—वह हेतु परमब्रह्म की पर्यायि है तथा पर्यायि अपने पर्यायी परमब्रह्म से अभिन्न मानी गई हैं अतः उनका ज्ञान होता है । अथवा पाठांतर ऐसा भी है कि ये हेतु आदि परब्रह्म से भेद रूप कल्पित किये जाते हैं वास्तव में उस ब्रह्म से उनमें भेद नहीं है । अतः भेद रूप से माने जाने से ही उनका ज्ञान होता रहता है ।

१ अयापोह इति । २ अयापोहोस्ति—अमुकत्वात् । ३ अभेदतया । ४ प्रतिभासादयापोहस्यान्यत्वं न । ५ प्रतिभासात् । विधेः । ६ प्रतिभाससमानाधिकरण्या प्रतिभासादन्यापोहादीनामभेदप्रतिपादनकाले । ७ सब व खल्विदं ब्रह्म इत्यादि । ८ ब्रह्मणः । ९ प्रतिभासमानत्वम् । १० परमब्रह्मपरिज्ञान विचारकस्य कुत स्यात् ? न कुतोपि । ११ विधिवादी प्राह ।—लिङ्गस्य । १२ पूर्वाकारपरिमाणवादपर प्रतिभासि चेत् । विवत्त स परिज्ञयो दपणे प्रतिविम्बवत् (पूर्वाकारपरित्यागादिति कपाठ) । १३ ब्रह्मणः ।

(१) शब्दज्ञानानुमानज्ञान इ पा । (२) शब्दज्ञानानुमानज्ञानसमानाधिकरणत्वे न द्वतप्रसंग इति शका परिहरति । (३) कथं । (४) भेदेन कल्पनमेव न तु परमार्थता भेद । भेदेन इति पा ।

परिकल्पनात्ततस्तत्प्रतिपत्तिरिति चेत् 'कथं तत्परिकल्पिताद्वाक्याल्लिङ्गाद्वा परमार्थं पथावतारिणः परमब्रह्मणः प्रतिपत्तिः—परिकल्पिताद्ब्रह्मादेः पारमार्थिकपावकादि प्रतिपत्तिप्रसङ्गात् । 'पारमार्थिकमेवोपनिषद्वाक्यं लिङ्गं च परमब्रह्मत्वेनेति'^१ चेत् तर्हि यथा तत्पारमार्थिकं 'तथा साध्यसम'^२ कथं पुरुषाद्वैतं व्यवस्थापयेत्^३ ? यथा^४ च प्रतिपाद्यं 'जनस्य प्रसिद्धं न तथा पारमार्थिकं—द्वैतप्रसङ्गात् । इति कुतः परमाथसिद्धिः । 'तत् तस्मात्प्रामाण्यमुपगच्छता पारमार्थिकमुपनिषद्वाक्यं लिङ्गं च'^५ प्रतिपत्तयम् । 'तच्चचित्स्वभाव

भाट्ट—परिकल्पित उपनिषद्वाक्यं स अथवा कल्पित हेतुः स परमाथ-पथावतारी—वास्तविक परम ब्रह्म का ज्ञान कैसा हो सकेगा ? अन्यथा परिकल्पित ब्रह्मादि स वास्तविक अग्नि आदि का भी ज्ञान होने लगया ।

विधिवादी—उपनिषद्वाक्य और हेतु ये दोनों पारमार्थिक ही हैं क्योंकि वे परमब्रह्म रूप ही हैं ।

भाट्ट—तब तो जैसे वे पारमार्थिक हैं वैसे ही कल्पितरूप से साध्यसम असिद्ध पुरुषाद्वैत को कथं व्यवस्थापित कर सकेंगे ? क्योंकि जिस प्रकार स कल्पित रूप स प्रतिपाद्य जनो को प्रसिद्ध है उसी प्रकार से वे पारमार्थिक नहीं हैं अथवा द्वैत का प्रसंग आ जावेगा इस प्रकार स परमाथ की सिद्धि कस हो सकेगी ? इसलिये उपनिषद् वाक्य और हेतु स परमाथ सिद्धि को स्वीकार करते हुये आप विधिवादी को उपनिषद्वाक्य और हेतु को भी पारमार्थिक रूप ही स्वीकार करना चाहिये ।

वे उपनिषद्वाक्य एवं हेतु अचित्स्वभाव हैं । यदि आप इन उपनिषद् वाक्य और हेतु को चित्स्वभाव मानेंगे तब तो उपयुक्त अनुमान के अनुसार पर के द्वारा सवेद्य का विरोध हो जाएगा क्योंकि वे प्रतिपादक—गुरु के चित्स्वभाव हैं । जैसे कि उस प्रतिपादक के सुखादि का अनुभव स्वयं उसी को होता है पर

१ भाट्टः । सौगतः । २ विधिवाद्याह । ३ भाट्टः । सौगतो वदति ।—यथा तथेदं वाक्यं लिङ्गं वा सत्यभूतं तथा सत्यभूतपरब्रह्मसमानमनुमानं च कतृपुरुषाद्वैतं कथं व्यवस्थापयेद् ? अपि तु न । ४ कल्पितत्वप्रकारेण । ५ कल्पितत्वप्रकारेण । ६ येन प्रकारेणोपनिषद्वाक्यं लिङ्गं च प्रतिपादकादिजनस्य प्रसिद्धं तेन प्रकारेण प्रसिद्धं पारमार्थिकं न पारमार्थिकम् । भवति चेत् तदा द्वैतं प्रसज्यते इति कुतः पारमार्थिकसिद्धिः ? न कुतोपि । उपनिषद्वाक्यं स्येति शेषः । ७ कोऽर्थः पारमार्थिकमुपनिषद्वाक्यं लिङ्गं चेति त्वयोक्तं तथा चेत्साध्यसमं यथाप्रसिद्धं तथोपनिषद्वाक्यं भव्यसिद्धम् । असिद्धं साध्यमिति वचनात् । विरुद्धयोरधिकरणात् । ८ अन्यथा । ९ पारमार्थिकत्वं प्रतिपाद्यस्य प्रसिद्धं किल तर्हि कुतः चित्स्वभावस्य प्रतिपाद्यादीनां प्रसिद्धरभावात्, प्रतिपादकसुखादिवत् । १ तत् उपनिषद्वाक्याल्लिङ्गाच्च परमार्थसिद्धिमङ्गीकुर्वता विधिवादिना उपनिषद्वाक्यं लिङ्गं च परमाथभूतं ज्ञातव्यम् । ११ च मङ्गीकृतं च प्रतिपत्तयमिति कमुत्सकपाठः । १२ विकल्पचतुष्टयं मनसि कृत्वा क्रमेण दूषयन्नाह ।

(१) ब्रह्मरूपत्वेन । (२) असिद्धं ।

(३) प्रतिपाद्यभेदेन सिद्धमुपनिषद्वाक्यमित्याशङ्कयाभाट्टः ।

चित्स्वभावत्वे परसवेद्यत्वविरोधान् प्रतिपादकचित्स्वभावत्वात् तत्सुखादिवत् । प्रतिपाद्य चित्स्वभावे वा न प्रतिपादकसवेद्यत्व प्रतिपाद्यसुखादिवत् । तस्य^१ तदुभयचित्स्वभावत्वे प्राश्निकादिसवेद्यत्वविरोधस्तदुभयसुखादिवत् । 'सकलजनचित्स्वभावत्वे प्रतिपादकादिभावा नुपपत्ति — 'अविशेषात् । प्रतिपादकादीनामविद्योपकल्पितत्वाददोष इति चेत् 'यव प्रतिपाद

को नहीं होता है अथवा प्रतिपाद्य—शिष्य का चित्स्वभाव स्वीकार करने पर प्रतिपादक के सवेद्य नहीं होंगे उस प्रतिपाद्य के सुखादि के समान । यदि उन उपनिषद् वाक्य और लिंग को गुरु और शिष्य दोनों का चित्स्वभाव मानोग तब तो प्राश्निक—प्रश्न करने वाले मनुष्यादिको के द्वारा सवेदन का विरोध हो जाता है उन दोनों गुरु शिष्यो के सुखादि के समान । अर्थात् गुरु और शिष्य के सुख दुःख का अनुभव गुरु और शिष्य को ही होगा किन्तु प्रश्न करने वाले एवं सुनने वाले लोगो को गुरु शिष्य के सुख दुःख का अनुभव नहीं होता है । तात्पर्य यह है कि उपनिषद्वाक्य और हेतु को चित्स्वभाव मानने पर दूसरो के द्वारा ये सवेद्य ग्राह्य नहीं हो सकते हैं । तथा इन दोनों को गुरु का चित्स्वभाव कहने पर गुरु के सुख दुःखादि के समान उनका भी अन्य शिष्यो के द्वारा सवेदन विरुद्ध होता है । अथवा इन दोनों को यदि शिष्य का चित्स्वभाव कहोग तो शिष्य के सुखादि के समान गुरु के द्वारा उनका सवेदन विरुद्ध हो जावेगा । यदि उन गुरु और शिष्य का ही चित्स्वभाव न उपनिषद्वाक्य और हेतु को कहोग तब तो ये प्रश्न करने वालो के ज्ञान के द्वारा ग्राह्य नहीं हो सकग ।

सभी प्रतिपाद्यजनों का चित्स्वभाव कहने पर तो प्रतिपादक आदि भाव ही नहीं बन सकगे क्योंकि सभी समान हैं अर्थात् सभी जनो का चित्स्वभाव इन आगमवाक्य और हेतु को मान लेने पर उसका यह गुरु है यह शिष्य है ये प्रश्न करने वाले लोग हैं इत्यादि भाव नहीं बन सकग क्योंकि ये दोनों तो सभी के

१ सौमतो वदति हे विधिवादिन् तत् (उपनिषद्वाक्य लिङ्ग च) अचित्स्वभाव चित्स्वभाव वेति प्रश्नविकल्प । अचित्स्वभाव चेत्तदा परब्रह्मणो द्रव्यव्यवस्थापयति । चित्स्वभाव चेत्तदा प्रतिपादकाद्यनुमानद्वारेण दूषयति । प्रतिपादकवाक्य पक्ष प्रतिपाद्यसवेद्य न भवतीति साध्यो घम प्रतिपादकचित्स्वभावत्वात् । यत्प्रतिपादकचित्स्वभाव तत्प्रतिपाद्यसवेद्य न यथा प्रतिपादकसुखादिकम् । प्रतिपादकचित्स्वभाव चेद तस्मात्प्रतिपाद्यसवेद्य न भवति । एवमग्रपि । २ उपनिषद्वाक्यस्य लिङ्गस्य च चित्स्वभावत्वे सति परेषां ब्राह्मण्य विरुध्यते । उपनिषद्वाक्यस्य लिङ्गस्य गुरोश्च चित्स्वभावत्वमस्तीत्युक्ते तथा सति गुरुसुखदुःखादिवत्तस्यापि परेषां प्रतिपाद्यादीनां सवेद्यत्व विरुध्यते । तस्य शिष्यस्य चित्स्वभावत्वे सति वा शिष्यसुखादेयथा तथा तस्यापि गुरोः सवेद्यत्व विरुध्यते । तस्य गुरुशिष्योभयचित्स्वभावत्वे सति तत्सुखादेयथा तथोपनिषद्वाक्यस्यापि प्राश्निकानां सवेद्यत्व ज्ञानब्राह्मण्य विरुध्यते । ३ प्रतिपाद्यादि । ४ सर्वजनचित्स्वभावत्वे सति तस्याय गुरुः, अर्थ शिष्यः अमी प्राश्निका इत्यादिभावो नोपपद्यते सर्वेषां चित्स्वभावत्वेन विशयाभावात् । ५ या अग्रिमा गुरोर्गुरुत्वव्यवस्थापिका सब शिष्यादेः सकाशादभिन्ना सती शिष्यादेरपि गुरुत्व व्यवस्थापयेत् । ६ सकलजनचित्स्वभाव स्यादविशेषात् ।

कस्याविद्या प्रतिपादकत्वोपकल्पिका सव प्रतिपाद्यस्य प्राश्निकादेशचाविशिष्टा प्रतिपादकत्वमुपकल्पयेत् । प्रतिपाद्यस्य चाविद्या प्रतिपाद्यत्वोपकल्पनपरा प्रतिपादकादेरविशिष्टा प्रतिपाद्यत्व परिकल्पयेत् प्रतिपादकादीनामभेदात्तदविद्यानामभेदप्रसङ्गात्^१ । भेदे^२ वा प्रतिपाद

चित्स्वभाव हैं पुन भेद कैसे होगा ?

आचार्य—प्रश्न यह होता है कि आप विधिवादी सव व खल्विद ब्रह्म इस उपनिषद्वाक्य रूप आगम को एव प्रतिभासमानत्वात् इस हेतु को अचेतन स्वभाव मानते हो या चेतन स्वभाव ? यदि कहो कि इन्हें हम अचेतन स्वभाव कहते हैं तब तो चेतन स्वरूप परमब्रह्म से ये भिन्न ही रहेंगे पुन आप अद्वैतवादी क यहां द्वैत का प्रसंग आ जावेगा और यदि आप इहे चेतन स्वभाव कह तो चार विकल्प उठाये जा सकते हैं कि ये आगम वाक्य और हेतु गुरु क चेतन स्वभाव है या शिष्य क प्राश्निकजनो क या सभी जनो के चेतन क स्वभाव हैं ? गुरु क कहन पर तो शिष्य को उनका अनुभव नहीं होगा अर्थात् गुरु के चेतनस्वभाव रूप आगम और हेतु गुरु क ही सवेदन योग्य है शिष्य के सवेदन करने योग्य नहीं है क्योंकि वे गुरु के ही अतन्त्र स्वभाव है । जो जो गुरु का स्वभाव होता है वह वह शिष्य को सवेद्य नहीं होता है जैसे कि गुरु के सुख दुःखादि का अनुभव गुरु को ही होता है शिष्यो को नहीं हो सकता है । इसी प्रकार से यदि दूसरे पक्ष में आप इन आगम और हेतु को शिष्य का चतय स्वभाव कहो तो भी वे गुरु के द्वारा अनुभव करने योग्य नहीं रहेंगे एव तीसरे विकल्पानसार यदि इह प्रश्न करने वालो का चेतन स्वभाव कहो तो गुरु और शिष्य दोनो को ही इनका ज्ञान नहीं हो सकेगा । तथा इन्ह सभी का चेतन स्वभाव माना जावेगा तब तो ये गुरु है ये शिष्य हैं ये प्राश्निक लोग हैं एव ये सुनने वाले हैं इत्यादि रूप से कुछ भी भेदभाव नहीं बन सकेगा और यदि अविद्या से ही आप यह सब भेद स्वीकार करोगे तो भी आपके यहाँ अविद्या भी सवथा नि स्वभाव—स्वभाव से शून्य ही है उसके द्वारा इन कल्पित भेद भावो की व्यवस्था नहीं की जा सकेगी जैसे कि आकाश के गलाब पुष्पो से माला बना कर बंध्या के पुत्र को पहनाना शक्य नहीं है तद्वत् आपके द्वारा कल्पित अविद्या से असत् रूप गुरु शिष्यादि भेद करना सवथा असंभव ही है । इस अविद्या के विषय में आगे स्वय ही स्पष्टीकरण किया जा रहा है ।

विधिवादी—प्रतिपादक प्रतिपाद्य आदि भाव तो अविद्या से ही उपकल्पित हैं अत कोई दोष नहीं आता है ।

आहु—तब तो जो अविद्या प्रतिपादक—गुरु में प्रतिपादकपने को कल्पित कराती है वही अविद्या प्रतिपाद्य—शिष्य और प्राश्निकजनो में समान रूप से है अत उन्हें भी प्रतिपादक—गुरु बना देने में क्या बाधा है ? अर्थात् जो अविद्या गुरु में गुरुत्व की व्यवस्था करती है वही अविद्या शिष्यादिको से अभिन्न

^१ प्रतिपादकादीनां सङ्करप्रसङ्गः । प्रसङ्ग इति कपाठः । ^२ अविद्याभेदकृत प्रतिपादकादीनां भेद इति ।

कादीनां भेदसिद्धि — 'विरुद्धधर्माध्यासात् । अनाद्यविद्योपकल्पित एव तदविद्यानां भेदो न पारमार्थिक इति चेत् परमाथतस्नह्यभिनास्तदविद्या इति स एव प्रतिपादकादीनां सङ्करप्रसङ्गः^१ । यदि पुनरविद्यापि' प्रतिपादकादीनामविद्योपकल्पितत्वादेव न भेदाभेद विकल्पसहा^२ नीरूपत्वादिति मतं तदा परमाथपथावतारिण प्रतिपादकादय इति बलादायानम्— तदविद्यानामविद्योपकल्पितत्वे विद्यात्वविधेरवश्यम्भावितात् । तथा च प्रति

होती हुई शिष्यादिका को भी गुरु रूप से व्यवस्थापित कर सकती है । शिष्य की अविद्या शिष्य में शिष्य की उपकल्पना करने में तत्पर हुई प्रतिपादक गुरु आदि में समान रूप से विद्यमान है पुनः उन गुरुओं में शिष्य की कल्पना भी करा देगी । एव प्रतिपादको में अभेद होने से उस अविद्या में भी अभेद का प्रसंग आ जावेगा पुनः सभी प्रतिपादकादिकों में सकर का प्रसंग आ जावेगा अर्थात् गुरु जो शिष्य बन जावेंगे एव शिष्य गुरु जो बन बैठेंगे । अथवा अविद्या के भेद से उन प्रतिपादकों में भेद की सिद्धि माननी पड़गी तब तो अभेद को सिद्ध करने में प्रयुक्त हुये आप भेद को सिद्ध कर देंगे तो विरुद्धधर्माध्यास हो जावेगा ।

विधिवादी — उन अविद्याओं का जो भेद है वह भी अनादि अविद्या से उपकल्पित ही है पारमार्थिक नहीं है ।

भाट्ट—तब तो परमाथ स वह अविद्या अभिन ही रही । अतः प्रतिपादक आदिकों में वही सकर दोष आ जावेगा अर्थात् गुरु और शिष्यादि का भेद न रहने से गुरु ही शिष्य और शिष्य ही गुरु बन बैठेंगे ।

विधिवादी—प्रतिपादकादिकों की अविद्या भी अविद्या स ही उपकल्पित है अर्थात् प्रतिपादक आदि केवल अविद्या से ही उपकल्पित है ऐसा ही नहीं है कि त अविद्या भी अविद्या स ही उपकल्पित है । अतः वह भेद और अभेद के विकल्प को सहन ही नहीं कर सकती है क्योंकि वह नीरूप—निस्वभाव—तच्छाभाव रूप है अर्थात् अविद्यमान रूप है ।

[यहां पर भाट्ट जन मत का आश्रय लेकर विधिवाद का खंडन करता है]

भाट्ट—यदि आप ऐसा मानते हैं तब तो प्रतिपादकादि— गुरु शिष्य आदि परमाथ पथावतारी ही हैं यह बात बलपूर्वक आ गई क्योंकि उन प्रतिपादकादिकों की अविद्या को अनादि अविद्या से कल्पित मानने पर विद्या की विधि ही अवश्यमावी है और इस प्रकार से प्रतिपादकादिकों से उपनिषद्वाक्य भिन्न है क्योंकि युगपत् उन गुरु शिष्यादिकों के सवेदन करने योग्य सवेद्य की अन्यथानुपपत्ति है

१ अभेदसाधने प्रवृत्तत्वे भेद साधित इति विरुद्धधर्माध्यास (अध्यास साहित्यम्) । २ स एव प्रतिपादक स एव प्रतिपाद्य इति । ३ न केवलं प्रतिपादकादय एवाविद्योपकल्पिता । ४ तस्या अविद्याया नीरूपत्वाद् अविद्यमानत्वा दित्यर्थः ५ प्रतिपादकादिविद्यानामनाद्यविद्योपकल्पितत्वे प्रतिपादकादीनां विद्यासद्भावोऽवश्यमेव सम्भवति ।

पादिकादिभ्यो भिन्नमुपनिषद्वाक्य 'सकृत्'त्सवेद्यत्वान्यथानुपपत्ते^१ इत्यचित्स्वभाव,^२ सिद्ध^३ बहिर्वस्तु तद्वदघटादिवस्तुसिद्धिरिति न प्रतिभासाद् तद्व्यवस्था प्रतिभास्य^४स्यापि सुप्रसिद्धत्वात् । 'प्रतिभास'समानाधिकरणता पुन प्रतिभास्यस्य^५ कथञ्चिद्भेदेऽपि न विरुध्यते ।

इसलिये वह अचित्स्वभाव रूप बहिर्वस्तु सिद्ध है अर्थात् यदि उपनिषद्वाक्य प्रतिपादकादिको स भिन्न नहीं होवे तो उन सभी को मुचपत् सवेदन नहीं हो सकेगा किन्तु एक साथ सबको उसका सवेदन देखा जाता है अतः उपनिषद्वाक्य अचेतन स्वभाव है और बाह्यवस्तु रूप है यह बात सिद्ध हो गई ।

उसी प्रकार से घटादि वस्तुएँ भी बाह्यवस्तु हैं इसलिए प्रतिभासाद् त—ब्रह्माद् त की व्यवस्था नहीं हो सकती क्योंकि प्रतिभासित होने योग्य—प्रतिभास्य बाह्य पदार्थ सुप्रसिद्ध है । अर्थात् उपनिषद्वाक्य और घटादि वस्तुरूप प्रतिभास्य प्रमेय भी जगत् में प्रसिद्ध है न कि प्रतिभास मात्र एक पुरुष । प्रतिभाससमानाधिकरणता भी प्रतिभास्य से कथञ्चित् भेद होने पर विरुद्ध नहीं है अर्थात् घट प्रतिभासित होता है पट प्रतिभासित होता है यह समानाधिकरणता है । यदि कोई कहे कि घटादि पदार्थ ज्ञान से अर्थान्तरभूत हैं पुन घटादिपदार्थों की ज्ञान से समानाधिकरणता कैसे घटेगी ? अर्थात् घट और ज्ञान में विषय विषयी भाव है घट तो विषय है और ज्ञान विषयी है तब घट प्रतिभासित होता है ऐसा कैसे कह सकेंगे ? इसका उत्तर तो यही है कि प्रतिभास की समानता है । ज्ञान से ज्ञेय पदार्थ उपचार से अभिन्न है किन्तु परमात्मा से भिन्न है । इस प्रकार से प्रतिभास से प्रतिभासित होने योग्य अथापोह लक्षण में कथञ्चित् भेद होने पर भी प्रतिभास की समानाधिकरणता विरुद्ध नहीं है । प्रतिभास है समानाधिकरण जिसका उसे प्रतिभास समानाधिकरण कहते हैं ।

घट प्रतिभासित होता है । मतलब घट प्रतिभास का विषय होता है ऐसा कहने से विषय और विषयी में उपचार से अभेद माना है । अर्थात् घट प्रतिभासित होता है यह उपचरित ममानाधिकरण है सबदन—ज्ञान प्रतिभासित होता है यह मुख्य समानाधिकरण है सबदन का प्रतिभास न यह उपचरित वयधिकरण्य है और पट का प्रतिभास यह मुख्य वयधिकरण्य है । घट और प्रतिभास में विषय विषयी

१ उपनिषद्वाक्य प्रतिपादकादिभ्यो भिन्न न भवतीति चेत्तदा प्रतिपादकादीनां युगपदेव सबधा सवेद्यत्वं न भवेत् । २ तेषां प्रतिपादकादीनाम् । ३ उपनिषद्वाक्यमचित्स्वभाव सकृद्विर्वस्तु सिद्ध यथा तद्वत् (उपनिषद्वाक्यवत्) घटादिवस्तुतोपि बहिर्वस्तुत्व सिद्ध्यति । ४ उपनिषद्वाक्य घटादि वस्तुरूप प्रतिभास्य प्रमेयमपि सुप्रसिद्धम् । (प्रतिभास स्यातीति श्रुपाठ) । ५ घट प्रतिभासते ज्ञान प्रतिभासते इति प्रतिभासममानाधिकरणता । ६ यदि घटादयो ज्ञानादर्थान्तरभूतास्तदा कथं ज्ञानसामानाधिकरण्य चगदेवघटेत्युक्ते ब्राह्म प्रतिभाससमानेति । ७ प्रतिभासस्येति श्रुपाठ । ८ ज्ञानाजं ज्ञानमुपचारादभिन्न परमात्मतो भिन्नमिति प्रतिभासात्प्रतिभास्यस्याथापोहलक्षणस्य कथञ्चिद्भेदेऽपि प्रतिभाससमानाधिकरणता न विरुध्यते । प्रतिभास समानाधिकरण यस्य स समानाधिकरणस्तस्य भाव प्रतिभाससमानाधिकरणता ।

(१) प्रत्यक्षरूपतया । (२) अचित् । इतिपा ।

‘षट्’ प्रतिभासत इति प्रतिभासविषयो भवतीत्युच्यते^१ विषयविषयिणोर^२भेदोपचारात्^३, प्रत्यक्षप्रमित धान्य प्रस्थ इति यथा । तत सामानाधिकरण्यादुपचरितान्ानुपच^४रितकत्व-
सिद्धि । मुख्य सामानाधिकरण्यं न च सिद्धमिति चेत् सवेदनं प्रतिभासते भाति चकास्ती
त्यादि व्यवहारे मुख्यम् । ततो ‘व्यधिकरण्यव्यवहारस्तु गौणस्तत्र’ सवेदनस्य प्रतिभासन
मिति पटस्य प्रतिभासनमित्यत्र तस्य^५ मुख्यत्वप्रसिद्ध । कथञ्चिद्भेदमन्तरेण सामाना
धिकरण्यानुपपत्तोश्च^६ । तत^७ एव^८ कथञ्चिद्भेदसिद्धि । ‘शुक्ल पट इत्यत्र सवथा शुक्ल
पटयोरक्ये हि न सामानाधिकरण्यात्’ पट^९ पट इति यथा । नापि सवथा भेदे हिमव-मकरा

भाव है षट् प्रतिभासित होता है इसमें अभेदोपचार है जैसे प्रस्थ प्रमाण धा य को प्रस्थ कह देत हैं इसलिये
उपचरित सामानाधिकरण्य से अनुपचरित—वास्तविक एकत्व की सिद्धि नहीं हो सकती है ।

शङ्का—मुख्य सामानाधिकरण्य कहा पर सिद्ध है ?

समाधान—सवेदन प्रतिभासित होता है सवेदन प्रतिभासते भाति चकास्ति इत्यादि व्यवहार
मे मुख्य है । इसलिए व्यधिकरण्य व्यवहार गौण है मुख्य सामानाधिकरण्य मे सवेदनस्य प्रतिभासनमिति
पटस्य प्रतिभासनमिति सवेदन का प्रतिभासन पट का प्रतिभासन इस प्रकार से यहाँ प्रतिभासन मे व्यधि
करण्य व्यवहार मुख्य है । कथञ्चित् भेद को माने बिना सामानाधिकरण्य बन नहीं सकता इसलिये उस
सामानाधिकरण्य से ही कथञ्चित् भेद की सिद्धि होती है । अर्थात् प्रतिभासित होने योग्य पदार्थ और प्रति
भास रूप ज्ञान के प्रकार से भेद सिद्ध ही है । शुक्ल पट इसमें यदि सर्वथा शुक्ल और पट में ऐक्य
मानो तो सामानाधिकरण्य नहीं बनेगा जैसे पट पट मे सामानाधिकरण्य नहीं है । अर्थात् पट पट इस
प्रकार से दो पट शब्द हैं वे दोनों एक अर्थ के वाचक हैं या अनेक अर्थ के वाचक हैं ? यदि एक अर्थ के
वाचक हैं तो भिन्न प्रवृत्ति मे निमित्त नहीं हो सकेंगे और यदि भिन्न भिन्न अर्थ के वाचक हैं तो एक

१ षट् प्रतिभासत इत्युपचरित सामानाधिकरण्य सवेदन प्रतिभासते इति मुख्य सामानाधिकरण्य सवेदनस्य प्रतिभासन
मिति उपचरित व्यधिकरण्य पटस्य प्रतिभासनमिति मुख्य व्यधिकरण्यम् । २ यदि षट्प्रतिभासयोर्विषयविषयिभावस्तदा
कथं षट् प्रतिभासते इत्याशङ्क्याह । मुख्यबाधाय सति हि प्रयोजने निमित्ते चोपचार प्रवर्तते इतिन्यायानुसाराद्
षट् प्रतिभासत इत्यत्राभेद उपचयते तत्र षट्स्यप्रतिभासत्वं मुख्यबाधाप्रतिभासत्वं निमित्त तद्व्यवहार प्रयोजनमिति ।
३ षट् प्रतिभासत इत्यत्र षटे ज्ञानस्योपचारो विषयिभावो निमित्तम् । ४ यत एव तत उपचारभूतादन्यापोहस्य
प्रतिभाससामानाधिकरण्यान् परमार्थभूतकत्वसिद्धि । ५ भिन्नाधिकरण्यव्यवहार । ६ मुख्ये सामानाधिकरण्ये ।
७ व्यधिकरण्यव्यवहारस्य । ८ सामानाधिकरण्यादेव । ९ सर्वथा भेदे वा किं दूषणमित्युक्ते आह ।

- (1) यदि षट्प्रतिभासयोर्विषयविषयिभावस्तदा कथं षट् प्रतिभासते इत्याशङ्क्याह । (2) सामानाधिकरण्यस्यानुपपत्तेश्च ।
(3) तन्निमित्तस्यप्रतिभासकप्रकारेण (4) भिन्नप्रवृत्तिनिमित्तता बाधालाभेकस्मिन्नथ प्रवृत्तिनिमित्तत्व । (5) एकस्मिन् ।
पटस्यैकत्वस्यैकार्थकत्वमनेकार्थकत्व वा इति विकल्प दूषणोत्तरयोरेकार्थकत्वे भिन्नप्रवृत्तिनिमित्तत्वात्षटनात् ।
भिन्नार्थवाचकत्वे एकार्थवृत्तित्वात्षटनात् ।

करवत् । 'अन्यापोहस्य' प्रतिभासमानस्य प्रतिभाससमानाधिकरणत्वेऽपि प्रतिभासादभे-
दव्यवस्थितेस्तद्विषय शब्द कथं विधिविषय एव 'समवतिष्ठते' । 'तथान्युपगमे च कथमन्य
परिहारेण क्वचित्प्रवर्त्तक' शब्दो यतो विधिविषय स्यादिति सूक्तम—विधे प्रमाणत्वे तस्यैव
अभेदव्यवस्थितकल्पनायामन्यापोहानुप्रवेशो^१ यथा यत्प्रमेय वाच्यमिति ।

[विधि प्रमेयादिस्वरूपाभ्युपगमेऽपि दोषाः सन्भवतीत्याह]

प्रमेयरूपो विधिरिति कल्पनायामपि प्रमाणमयद्वाच्यमिति तस्यवोभय स्वभावत्व

अर्थ की वृत्ति नहीं बन सकेगी । तथैव सवथा भेद मे भा हिमवान पवत और समुद्र के समान समानाधि-
करण नहीं ह उसी प्रकार से अन्यापोह प्रतिभासमान का प्रतिभास समानाधिकरण होने पर भी प्रतिभास
से वह अन्यापोह भिन्न ही सिद्ध होता ह पुन तदविषयक शब्द विधि को ही विषय करता ह यह बात कैसे
सिद्ध हो सकेगी और ऐसा स्वीकार कर लेने पर तो शब्द कही पर भी अर्थ का परिहार करके कस
प्रवृत्ति करेगा कि जिसमे वह विधि को ही विषय करने वाला हो सके ? अर्थात् अन्यापोह विषयक
शब्द विधि—विषयक होता है ऐसा स्वीकार करने पर तो नरास्यादि शूयवादी जनो का परिहार करके परब्रह्म
में अथवा अविवक्षित वस्तु का परिहार करके किसी विवक्षित वस्तु मे शब्द प्रवृत्ति कैसे कर सकेगा ? जिससे
कि वह शब्द विधि को विषय करने वाला ही होवे अर्थात् नहीं होगा । अनएव शब्द परार्थ—अर्थ के अर्थ
को छोड़कर स्व अर्थ मे प्रवृत्ति करता हुआ भावाभावात्मक है यही स्याद्वाद प्रक्रिया है । इसलिये यह बात
बिल्कुल ठीक कही है कि—विधि को प्रमाण रूप स्वीकार करके पुन उसी मे ही प्रमेय की कहना भी कर
लेने पर अन्यापोहवाद में अनुप्रवेश हो जाता है । अथवा आपको अर्थ कोई प्रमेय है ऐसा कहना चाहिये ।

[वेदवाक्य का अर्थ विधि—परमब्रह्म रूप है ऐसी मायता मे भ्राट्ट ने प्रश्न उठाये थे कि आपका यह ब्रह्मादृत
वाद प्रमाण रूप है वा प्रमेय रूप इत्यादि ? उसमे से विधि को प्रमाण रूप मानने से उस भ्राट्ट ने यहां तक उस विधिवादी
को दूषण दिया है अब आगे उस विधि को प्रमेय रूप मानने पर दूषण दिखाते हैं ।]

(२) द्वितीय पक्ष में विधि प्रमेय रूप है ऐसी कल्पना के करने पर भी किसी भिन्न को प्रमाण

१ अष्टप्रकारेण । २ समानाधिकरणता इति सम्बन्ध । ३ कथञ्चिद्भेदे सामानाधिकरण्यव्यवस्थापनद्वारेण
प्रतिभासमानान्यापोह समानाधिकरणत्वे सत्यपि प्रतिभासादभिन्नो व्यवतिष्ठते यतस्तस्मादन्यापोहविषय शब्दो
विधिविषय एव कथं समवतिष्ठते ? न कथमपि । ४ अन्यापोहविषय शब्दो विधिविषयो भवतीत्यङ्गीकारे कृते सति
नरास्यादिपरिहारेण विवक्षितवस्तुपरिहारेण वा क्वचित्प्रवर्त्तक विवक्षितवस्तुनि वा शब्द कथं प्रवर्त्तको यत कुतो
विधिविषय स्यान्न कुतोपि । एवं शब्द परार्थं परिहृत्य स्वार्थं प्रवर्त्तमानो भावाभावात्मको ज्ञेय इति स्याद्वादप्रक्रिया ।
५ अन्वयोहवादी आह—अप्रमाणात्त्वव्यावृत्त्या प्रमाणात्त्वनप्रमेयत्वव्यावृत्त्या प्रमेयत्वमित्यन्यापोहावतारः । ६ अन्यापोहस्य
प्रमेयत्वकल्पनाभावे । ७ अन्यापोहवादानुप्रवेशान् ।

विरोधात्—'कल्पनावशाद्विधे प्रमेयप्रमाणरूपत्वेन्यापोहवादानुषङ्गस्याविशेषात् । प्रमाण प्रमेयरूपो विधिरिति कल्पनाप्यनेन निरस्ता । तदनुभयरूपो विधिरिति कल्पनायां तु स्वर शृङ्गादिवदवस्तुतापत्ति—प्रमाणप्रमेयस्वभावरहितस्य विधे स्वभावान्तरेण व्यवस्थाना-^१ योगात् । 'प्रमात्रादेरपि प्रमेयत्वोपपत्ते' । अथवा तत्र प्रमाणवृत्तोरभावात् सर्वथा वस्तुत्वहानि ।

[विध शब्दादिव्यापाररूपाभ्युपगमे दोषानाह]

शब्दव्यापाररूपो विधिरिति चेत् सा शब्दभावनव । पुरुषव्यापार स इति चेत् सार्ध

कहना पड़गा क्योंकि वह विधि प्रमाण प्रमेय रूप उभय स्वभाव वाली नहीं हो सकती है विरोध आ जाता है । अर्थात् प्रमाण को माने बिना विधि—ब्रह्म को प्रमेय रूप कैसे कहोगे ? और यदि आप ब्रह्म को प्रमाण प्रमेय रूप से उभय रूप कह दोगे तब तो एक ही निरश परमब्रह्म भ्रूत रूप है पुन वही दो रूप कैसे बन सकेगा ? कल्पना के निमित्त से विधि को प्रमेय और प्रमाण रूप से उभय रूप कहने पर तो अन्यापोहवादी होने का प्रसंग समान ही है । अर्थात् बौद्धो ने शब्दों से वाच्य अर्थ को कल्पना से ही अन्यापोह रूप माना है उसी के समान आपकी मायता भी कल्पना से होने से आपके यहाँ भी अन्यापोहवाद आ जावेगा ।

(३) तृतीय पक्ष में विधि प्रमाण और प्रमेय से उभय रूप है यह कल्पना भी इस उपयुक्त विवेचन से ही निरस्त कर दी गई है ।

(४) चतुर्थ विकल्प में विधि को आप इन प्रमाण प्रमेय से रहित अनुभय रूप कल्पित करोगे तब तो स्वरविषाणादि के समान वह विधि अवस्तु ही हो जावेगी क्योंकि प्रमाण और प्रमेय से रहित विधि का भिन्न किसी भी स्वभाव से रहना ही असंभव है । यदि आप कहे कि विधि प्रमाण प्रमेय से भिन्न प्रमाता-ज्ञाता एव प्रमिति-जानने रूप क्रिया रूप से व्यवस्थित होगी सो भी ठीक नहीं है क्योंकि प्रमाता—आत्मा आदि भी प्रमेय रूप ही हैं । अथवा—उन प्रमाता—आत्मा अथवा प्रमिति रूप ज्ञप्ति में प्रमाश्रयवृत्ति का अभाव होने से सर्वथा वस्तुत्व की हानि हो जावेगी अर्थात् पुन वे प्रमाता प्रमिति वस्तुभूत ही नहीं रह सकेंगे क्योंकि आपके यहाँ तो एक परम ब्रह्म ही ज्ञाता ज्ञेय ज्ञान और ज्ञप्ति रूप से अभेद रूप ही है पुन आप उस ज्ञान ज्ञेय रूप से नहीं मानकर यदि ज्ञाता और ज्ञप्ति रूप से मानें तो प्रमाता-ज्ञान रूप न मानने से वह विधि—ब्रह्म वास्तविक सिद्ध नहीं हो सकता ।

१ सत्यैवोभयस्वभावव्यतिरोधादित्यादिना द्वितीयविकल्पविराकरणेन । २ स्वभावान्तरेण व्यवस्थानाश्रय कृतो यत्किञ्च प्रमात्रादिरूपेण विवेक्यवस्थितिर्भविष्यतीत्याहुः । ३ प्रमिति । ४ विधिवाचाह ।—विधि प्रमाणं प्रमेयं च स भवतु किन्तु प्रमातृप्रमितिरूपेस्तीति चेदाहान्यापोहवादी ।—प्रमात्रादेरपि प्रमाश्रयविषयत्वं भट्टे अन्यथा प्रमेयत्वं न भट्टे केतदा प्रमाणव्यापारस्याभावात् प्रमात्रादिरूपेणाभ्युपगतस्य विधेर्वस्तुत्वं हीयते । ५ प्रमातरि प्रमिती च ।

भावना^१ स्यात् । 'एतैर्नोभय^२व्यापाररूपो विधिरिति प्रत्याख्यातम् । 'तदनुभयव्यापाररूपं स्तु^३ विधिविषयस्वभावश्चेत् तस्य^४ वाक्यकालेऽसन्निधानान्निरालम्बनशब्दवादप्रवेशः^५ । 'फलस्वभावश्चेत् स'^६ एव दोष — तस्यापि तदाऽसन्निधानादयथा^७ विधेरनवतारात् । नि स्वभावो विधिरिति कल्पनाया तु विधिर्विक्रिया इति न किञ्चिद्वाक्याथ इत्युक्तं स्यात् ।

[विधि को शब्द के व्यापार आदि रूप से ४ विकल्प रूप मानने में हानि]

(५) यदि विधि को शब्द का व्यापार रूप मानोगे तब तो वह हमारे द्वारा मा'य शब्दभावना रूप ही सिद्ध होगी ।

(६) यदि पुरुष का व्यापार कहो तो वह ब्रह्म अर्थभावना रूप (पुरुष भावना) ही होवेगा ।

(७) इसी कथन से उभय व्यापार रूप सातवें पक्ष का भी खंडन कर दिया गया है अर्थात् पूर्व में जैसे नियोग पक्ष का निराकरण करने में—क्रम से या युगपत् ? इत्यादि अनेक विकल्प उठाये हैं वे सभी यहां पर भी समझना चाहिये ।

(८) यदि उन दोनों के व्यापार से रहित अनुभय रूप कहो तब तो प्रश्न उठेगा कि वह विधि विषय का स्वभाव है या फल का स्वभाव है या नि स्वभाव है ? यदि विषय का स्वभाव मानो तब तो 'सर्व व सत्त्विद ब्रह्म' इत्यादि वाक्य के काल में असन्निहित—निकट न होने से निरालम्बन शब्दवाद (सौगत के अयथाहोवाद) में प्रवेश हो जावेगा ।

यदि फल स्वभाव मानो तो भी अथ रहित फल का स्वभाव भी निरालम्बन शब्दवाद ही हो जावेगा क्योंकि वह विधि वेदवाक्य के समय विद्यमान नहीं है अन्यथा विधि का (मनन निदिध्यासन आदि का) अवतार ही नहीं होगा । यहां फल स्वभाव से ब्रह्मस्वरूप की प्राप्ति होना रूप अर्थ समझना चाहिये ।

तथा विधि को नि स्वरूप मानने पर तो विधि वेदवाक्य का अर्थ है ऐसा कहने पर तो कुछ भी वेदवाक्य का अर्थ नहीं है^८ ऐसा ही कहा गया हो जावेगा क्योंकि विधि तो स्वभाव से शून्य है । अर्थात् आपने ही तो विधि को स्वभाव से शून्य कह दिया है ।

पुनरपि ये प्रश्न उठेंगे कि वह विधि सत् रूप है या असत् रूप उभय रूप है या अनुभय रूप ?

१ पुरुषभावना । २ प्रत्येकपक्षद्वयनिराकरणेन । ३ पर्यायेण युगपद्वत्यादिना नियोगनिराकरणे प्रोक्त दूषणमत्रापि ज्ञातव्यं दृष्टव्येत्यादिना । ४ तदनुभयव्यापाररूप इति वा पाठः । ५ ब्रह्मदशनावि । ६ शब्दात्मव्यापाररहितो विधिरिति चेत् सोऽपि विषयस्वभावो वा स्थानि स्वभावो वा फलस्वभावो वेति क्रमेण दूषयति । ७ विषयस्वभावस्य विधेः । ८ सर्वं वै सत्त्विद ब्रह्म त्यादिवत्सकाले । ९ सौगतमते निरालम्बनशब्दवादोऽभिमतः । १० अवरहितः । ११ फलस्वभावस्य विधेः सत्त्विद निरालम्बनशब्दवादप्रवेशः । कस्मात् ? तदा वाक्यकाले विधेरसाम्यप्यात् ।

(१) ब्रह्मस्वरूपप्राप्ति (२) मनननिदिध्यासनादिविधानस्य ।

[विधि सत्त्वसत्त्वादिरूपाभ्युपगमे बोधनाह]

किञ्च^१ यदि विधि सन्न^२ वा तदा न कस्यचिद्विधेय पुरुषस्वरूपवत् । अथासन्न^३ वा तथैव न विधेय^४ खरविषाणवत्^५ । अथ पुरुषरूपतया सन्^६ दशनादिरूपतया त्वसन्निति विधेय स्यात्^७ 'तदोभयरूप'तापत्ति^८ । न सन्नाप्यसन् विधिरिति चेत् तदिदं व्याहृतम्— सवथा सत्त्वप्रतिषेधे सवथवासत्त्वविधिप्रसगात्^९—तन्निषेधे वा सवथा सत्त्वविधानानुषङ्गात् ।

[विधि को सत् असत् आदि रूप मानने में दोषारोपण]

(१) यदि सवथा सत् रूप ही विधि होगी तब तो विधि किसी भी पुरुष को विधेय—करने योग्य नहीं होगी पुरुष के स्वरूप के समान । अर्थात् विधि कस्यचित् मनुष्यस्य विधेयो न भवति सत्त्वात् । य सन् स न कस्यचित् विधेयो यथा पुरुष सत्त्वाय तस्माद् न कस्यचिद् विधेय इत्यर्थः । विधि—ब्रह्म किसी को करने योग्य नहीं है क्योंकि वह सत् रूप ही है जो सत् रूप है वह किसी का विधेय नहीं होता है । जैसे आत्मा सत् रूप है अतः वह किसी के लिये करने योग्य—विधेय नहीं है और यह ब्रह्म सत् रूप है इसलिये किसी को विधेय नहीं है । अर्थात् जो सवथा सत् रूप होता है वह किसी के करने योग्य नहीं हो सकता है ।

(२) असत् ही मानो तो भी वह विधि खरविषाण के समान किसी के लिये भी विधेय नहीं होगी । अर्थात् असत् रूप होने से वह विधि किसी को विधेय—करने योग्य नहीं हो सकती । जैसे खरशृङ्ग किसी का विधेय—करने योग्य नहीं है ।

(३) यदि कहो कि पुरुष रूप से तो वह विधि सत् रूप है किन्तु दृष्टव्योरेयमात्मा इत्यादि दृश्यत्व क्त य आदि रूप से असत् रूप है इसलिये वह विधेय हो जावगी तब तो उस विधि के उभय रूप हो जाने से द्वत का प्रसङ्ग आ जावगा अर्थात् स्वसिद्धात का भी व्याघात हो जावगा क्योंकि वदतवादियो ने तो विधि को सवथा सत् रूप माना है असत् रूप से माना ही नहीं है । एव सवथा निरश सन्मात्र स्वरूप ब्रह्म के दो रूप की प्राप्ति का विरोध स्पष्ट है ।

(४) वह विधि न सत् रूप है न असत् रूप । ऐसा चतुर्थ पक्ष लेने पर तो विरुद्ध ही हो जाता है

१ विधि सन्नेव वाऽऽन्नेव वा उभयरूपो वानुभयरूपो वेति विकल्पक्रमेण दूषयति । २ विधि पक्ष कस्यचिन्नुविधेयो न भवतीति साध्यो धर्म—सत्त्वात् । य सन् स न कस्यचिद्विधेयो यथा पुरुष । सत्त्वाय तस्मान्न कस्यचिद्विधेय (कतव्य) । ३ द्वितीयविकल्पानुमानम्—विधि पक्ष कस्यचिद्विधेयो न भवतीति साध्य—असत्त्वात् । यदसत्तन् कस्यचिद्विधेय यथा खरविषाणम् । असत्त्वाय तस्मान्न कस्यचिद्विधेय । ४ दृष्टव्यो रेयमात्मेत्यादिदृश्यत्वकतव्यत्वादिना । ५ विधिरिति शब्धः । ६ तत् स्वसिद्धान्तव्याघात—विधे सर्वथसत्त्वाभ्युपगमात्—असद्रूपस्य कस्यापि वेदान्तिना नभ्युपगमात् । ७ तदोभयरूपः । ८ तापत्तिः । ९ सवथा असत्त्वविषये ।

(१) सर्वथा निरशस्य सन्मात्रवैरुध्य विधे रूपद्वयप्राप्तिविरोधः ।

सकृदुभयप्रतिषेधे तु कथञ्चित्सदसस्वविधानाभ्यन्तरानुषङ्गात्' कुतो विधिरेव वाक्याथ ।

[विधिः प्रवर्तकस्वभावस्वीकारे हानि]

किञ्च विधि प्रवर्तकस्वभावो वा स्यादप्रवर्तकस्वभावो वा ? प्रवर्तकस्वभावश्चेद्दान्तवादिनामिव तथागतादीनामपि प्रवर्तक स्यात्^१ । 'तेषां विपर्यासान्न प्रवर्तक इति चेत्ततः' एव वेदान्तवादिनामप्रवर्तक इत्यपि शक्येत^२ । सौगतादीनामेव विपर्यासोऽप्रवर्तमानानां न पुन प्रवर्तमानानां विधिवादिनामित्यप्रामाणिकमेवेष्टम्—उभयेषां समानाक्षेपसमाधानत्वात् । यदि पुनरप्रवर्तकस्वभाव एव विधिस्तदा कथं वाक्याथ स्यान्नियोगवत् ।

सर्वथा सत्त्व का प्रतिषेध करने पर सवथा असत्त्व की ही विधि हो जावगी अथवा सवथा असत्त्व का निषेध करने पर सत्त्व का विधान अवश्यभावी हो जावेगा और एक साथ दोनों का प्रतिषेध करने से कथंचित् सत्त्व असत्त्व का विधान हो जाने से अन्तर्गत—स्याद्वाद के आश्रय का प्रसंग आ जावगा । पुन विधि ही वेदवाक्य का अर्थ है वह बात कैसे सिद्ध हो सकेगी ?

[विधि को प्रवर्तक स्वभाव या अप्रवर्तक स्वभाव मानने में दोष]

दूसरी तरफ से भी प्रश्न होने कि विधि प्रवर्तक स्वभाव है या अप्रवर्तक स्वभाव ? यदि प्रवर्तक स्वभाव मानो तब तो वह विधि आप वदातवादियों के समान बौद्धादिकों के लिये भी प्रवर्तक स्वभाव हो जावगी क्योंकि वह सवथा ही प्रवर्तक स्वभाव वाली है । यदि कहो कि बौद्धादिकों को प्रवर्तक नहीं होती है क्योंकि वे विपर्यास रूप—विपरीत बुद्धि वाले हैं तब तो विपर्यास होने से ही वदातवादियों को भी प्रवर्तक नहीं होगी ऐसा भी हम कह सकते हैं । अर्थात् यदि विधि प्रवर्तक करने रूप स्वभाव वाली है तब तो आपको और बौद्धों को दोनों को ही प्रवर्तक होवे अथवा किसी को भी प्रवर्तक न होवे । एक को प्रवर्तक और एक को अप्रवर्तक कहने से तो कथंचित्वाद आ जाता है । यदि आप कहो कि अप्रवर्तमान—प्रवर्तक न करने वाले सौगतादिकों को ही विपर्यास है किन्तु प्रवर्तमान विधिवादियों को नहीं है । आपका यह कथन भी अप्रामाणिक ही है आप विधिवादी और सौगत दोनों के प्रति दोष और समाधान सदृश ही लागू होते हैं । अर्थात् आप वेदवाक्य का अर्थ ब्रह्म रूप करते हैं और उसे प्रवर्तक मानते हैं तब वह परम ब्रह्म आप ब्रह्मादित्वादी एवं अन्य सौगत आदि सभी की यज्ञादि क्रियाकाण्ड में प्रवर्तक करावे अथवा किसी को भी प्रवर्तक न करावे । यदि आप विधि को अप्रवर्तक स्वभाव वाली मानोगे तब तो वह विधि वेदवाक्य का अर्थ कैसे हो सकेगा नियोगवाद के समान । अर्थात् आप जैसे नियोगवाद को अप्रवर्तक स्वभाव मान करके वाक्य का अर्थ नहीं

१ जैनमत (स्याद्वाद) संवशात् । २ तस्य सर्वथा प्रवर्तकत्वात् । ३ तथागतादीनाम् । ४ प्रवर्तकस्वभावे विधाप्रवर्तकतया गमन विपर्यास । ५ विपर्यासादेव । ६ वक्तुमिति शेषः । ७ इति स्याद्वादी वदति ।—उभयेषां सौगतादीनां वेदान्तवादिनां चेष्टा प्रतिपादितं प्रामाण्यविरुद्धं तज्जति । कस्मात् ? सदृशप्रत्यवस्थानव्यवस्थानात् ।

[विधि फलरहितः सहितो वा इत्याद्यभ्युपगमे इति]

किञ्च विधि फलरहितो वा स्यान् फलसहितो वा ? फलरहितश्चेन्न प्रवक्तुं को नियोगब्रह्मदेव^१ । ^२पुरुषाद्वैते न कश्चित्^३ कुतश्चित्प्रवक्तुं क इति चेत् कथमप्रवक्तुं को विधि सर्वथा वाक्याश्च^४ कथ्यते ।—तथा^५ नियोगस्यापि वाक्याथत्वप्रसङ्गात् । तथा दृष्टव्यो रेऽयमात्मेत्यादिवाक्यादात्मनि^६ दर्शनश्रवणानुमननध्यानविधाने प्रतिपत्तुरप्रवक्तुं^७ किमथ स्नद्धाक्याभ्यास ? फलसहितो विधिरिति कल्पनायां फलार्थितयैव लोकस्य प्रवृत्तिसिद्ध व्यर्थं

मानते हो तथा आपका परमब्रह्म भी वेदवाक्य का अर्थ नहीं हो सकेगा ।

[विधि को फल रहित या सहित मानने में दोषारोपण]

प्रकारांतर से यह भी प्रश्न होता है कि वह विधि फल रहित है या फल सहित ?

फल रहित कहे तो नियोग के समान ही प्रवर्तक नहीं होगी । अर्थात् आपके मन से नियोग फल शून्य होने से ही प्रवक्तुं नहीं है अतः वेदवाक्य का अर्थ भी नहीं है ।

विधिवादी—हमारे यहां पुरुषाद तत्वाद में कोई भी किसी—वेदवाक्य प्रकार से प्रवक्तुं ही नहीं ।

माह—तब तो सर्वथा अप्रवक्तुं विधि वेदवाक्य का अर्थ है यह भी कैसे कहा जावेगा ? अन्यथा—अप्रवर्तक होते हुये नियोग भी वेदवाक्य का अर्थ हो जावेगा और उस प्रकार से दृष्ट व्योरेऽयमात्मा इत्यादि वाक्यों से ब्रह्मरूप आत्मा का दर्शन श्रवण अनुमनन और ध्यान करने में प्रतिपत्ता—मनुष्य की प्रवृत्ति ही नहीं हो सकेगी पुनः उन वेदवाक्यों का अभ्यास भी किसविधि किया जावेगा ? अर्थात् दृष्टव्योरेऽयमात्मा इत्यादि वाक्यों से परमब्रह्म रूप आत्मा का दर्शन श्रवण ध्यान करना आदि प्रवृत्ति रूप ही तो है पुनः विधि को फल रहित या अप्रवर्तक मानने पर तो उपर्युक्त प्रवृत्ति कैसे घटित हो सकेगी ? यदि विधि को फलसहित मानो तब तो फलार्थी होने से ही लोक की प्रवृत्ति सिद्ध है पुनः विधि को प्रवक्तुं कहना नियोग के कथन के समान व्यर्थ ही हो जाता है । तथापि—अप्रवक्तुं होने पर भी यदि आप विधि को वेदवाक्य का अर्थ कहोगे तब तो नियोग भी वाक्य का अर्थ क्यों नहीं होगा ? अर्थात् प्रमाण और प्रमेयादि अनेक विकल्पा के निरसन द्वारा विधि वेदवाक्य का अर्थ है ऐसा सिद्ध नहीं हुआ फिर भी विधिवादी यदि हठपूर्वक विधि को वेदवाक्य का अर्थ मान ही लेब तो नियोग भी वेद वाक्य का अर्थ क्यों नहीं होगा ?

१ विधि पक्ष वाक्यार्थो न भवतीति साध्यो घम —अप्रवर्तकत्वान्नियोगवत् । २ अत्राह विधिवादी ।—कश्चिद्विधि कुतश्चित्प्रवक्तुं को न स्यात् । ३ अयम् । ४ अप्रवर्तकत्वेन । ५ ब्रह्मणि । ६ किंप्रयोजनक । ७ दृष्टव्येत्यादि । विधि प्रवर्तक इति प्रतिपादनम् ।

(1) वाक्यात् ।

‘विधिविधयः’ नियोगकथनवत् । तथापि विधेर्विकार्यत्वे नियोगस्यापि वाक्याथत्व कुतो न भवेत् । ‘पटादिवत्’ ‘पदार्थान्तरत्वेना’ प्रतिभासना’ नियोज्य’ मानविषय’ नियोक्त धर्मत्वेन मानवस्थानात् नियोगो ‘वाक्यार्थ’ इति चेत् ‘तदितरत्रापि समानम् — विधेरपि घटादिवत् पदार्था’ नरत्वेनाप्रतिभासनात् — विधाय्य’ मानविषय’ विधायक’ ‘धर्मत्वेना’ यवस्थितेऽपि ।

विधिवादी—नियोग वस्तुविधि (या घटादि पाठ भेद भी है) के समान भिन्न रूप होने से प्रतिभासित नहीं होता है और नियोज्यमान पुरुष के यागादि विषय में अग्निष्टोमेन इत्यादि नियोक्ता के धर्म रूप से व्यवस्थित न होने से नियोग वेदवाक्य का अर्थ नहीं हो सकता है । अर्थात् घट शब्द से जैसे पृथु बुद्धो राकार—गोलमटोल रूप घट अन्य ही प्रतीति में आता है वैसे ही अग्निष्टोमादि वाक्य से अ य रूप नियोग प्रतीति में नहीं आता है । इस रीति से अप्रवर्तक स्वभाव में भी विधि ही वाक्य का अर्थ है नियोग है ऐसा नियम है । यद्वा “घटवत् यद् दृष्ट्यात् व्यतिरेक मे है ।

भाट्ट—यह बात तो आपके विधिपक्ष में भी समान ही है—विधि भी घटादि के समान भिन्न होने से प्रतिभासित नहीं होती है सर्व वस्तुविधि ब्रह्म इत्यादि वाक्य से विधीयमान—यागादि रूप विषय विधायक—आत्मा के धर्म रूप से व्यवस्थित न होने से वह विधि भी वेदवाक्य का अर्थ नहीं हो सकती है ।

भाट्टार्थ—प्रवृत्तवादी का कहना है कि जस आत्मा से भिन्न कल्पित किये गये घट पटादि पदार्थ भिन्न २ प्रतिभासित होते हैं वसे न तो भिन्न पदार्थ रूप से नियोग ही प्रतिभासित है न वेदवाक्य रूप नियोक्त से नियुक्त हुये श्रोत्रा पुरुष ही प्रतिभासित हैं और न यज्ञ आदि विषय का धर्म रूप नियोग ही प्रत्यक्ष है अतः ‘भिन्न पदार्थ रूप हेतु’ से एव श्रोत्रा पुरुष के यज्ञादि विषय में नियात्ता (वेदवाक्य) के धर्म रूप हेतु से इन दोनों ही हेतुओं से नियोग प्रतिभासित नहीं है अतः वेदवाक्य का अर्थ नियोग नहीं हो सकता है । इस पर भाट्ट कहता है कि इसी आक्षेप का हम आपके ऊपर भी आरोप कर सकते

१ अग्रवत् कत्वेऽपि । यद्यपि प्रमाणप्रमेयाद्यनेकधा विकल्पलक्षणद्वारेण विधिविकार्यार्थो नास्ति तथापि विधिवादिना बलात्कारेण विधेर्विकार्यत्वे नियोगस्यापि वाक्याथत्व कथं न भवेत् ? इत्याशयः । २ व्यतिरेकदृष्ट्यात् । विधिवाद्याह ।— यथा पुरुषात्पटादिकार्यरूपं भिन्नं प्रतिभासते तथा न नियोगप्रयमाणपुरुषविषयप्रवक्ष्यधर्मरूपेण घटादि प्रतिभासते तथा नियोग इति हेतुद्वयान्नियोगस्थानवतारान्न नियोगो वाक्यार्थो न भवति । ३ भिन्नत्वेन । ४ पुरुष । ५ यागादि । ६ अग्निष्टोमेत्यादि । ७ विधिपक्षे । ८ विधिनं वाक्यार्थ इत्यादि । ९ अवश्यकरणीयतयाभिमतमान । सर्व वै वस्तुविधि वादिकादिवाच्यमान । १ यागादिकम् । ११ आत्मा ।

(१) घटादिवत् इति वा । यथा घटस्य दृष्ट्यात्पुरुषोदराकाररूपी घटोऽपि प्रतीयते तथा अग्निष्टोमादिवाक्यादयो नियोक्त प्रतीयते इति नियामकमनया रीत्याग्रवत्कत्वाभावेऽपि विधिरेव वाक्यार्थो न नियोगः । घटवदिति व्यतिरेकदृष्ट्यात् । (२) नियोक्तो वाक्यार्थो न भवेदत आख्यात् । (३) नियोज्यमान इति पा० । (४) अग्निष्टोमेत्यादि । (५) दूषण ।

[यक्षुता जनमतमाश्रित्य भाट्ट विधिवादिनं दूषयति]

'यक्षैव' हि नियोज्यस्य पुंसो धर्मो नियोगेऽनुष्ठयता नियोगस्य सिद्धत्वाद—
अन्यथा^१ तदनुष्ठानोपरमाभावानुष्ङ्गात्—'कस्यचिद्रूपस्यासिद्धस्याभावात्'^२। 'असिद्धरूपताया'^३
वाऽनियोज्यत्वविरोधाद् व्यास्तनध्यादिवत् । 'सिद्धरूपेण नियोज्यत्वे तस्यवासिद्धरूपेण'^४ वा
नियोज्यतायामेकस्य पुरुषस्य^५ सिद्धासिद्धरूप^६ सङ्करान्नियोज्येतरत्वविभागासिद्धिः । तद्र पा

है । अर्थात् आपका परमब्रह्म भी घट पटादि के समान पुरुष से भिन्न प्रतिभासित नहीं होता है तथा
विशेष करने योग्य दशन श्रवण मनन आदि या दृश्य विषय का धर्म अथवा ब्रह्म को कहने वाले
वेदवाक्यों के द्वारा भी विधिरूप परमब्रह्म की व्यवस्था नहीं हो सकती है अतः आपके द्वारा माय
वेदवाक्य का विधि अर्थ भी सिद्ध नहीं हो पाता है ।

[जनमत का आश्रय लेकर भाट्ट विधिवादी पर दोषारोपण करता है]

जिस प्रकार से नियोज्य पुरुष का नियोगधर्म में अनुष्ठेयपना न होने से अकतव्यता है
क्योंकि नियोग की सिद्धि है । अन्यथा उसके अनुष्ठान के उपरम समाप्ति का अभाव ही हो जावेगा
क्योंकि उसका कुछ भी रूप असिद्ध नहीं है । अर्थात् यदि सिद्ध रूप नियोग की कतव्यता है तब तो
नियोग को करने में अनवस्था का प्रसंग आता है क्योंकि उस नियोग में कोई भाग असिद्ध नहीं है ।

यदि कहो कि असिद्ध रूप भी नियोग नियोज्य है तब तो वध्या के पुत्रादि भी नियोज्य हो जावेगे
किन्तु ऐसा तो है नहीं लोक में विरोध देखा जाता है । सिद्ध रूप से पुरुष रूप से नियोज्य को मानने पर
अथवा उसी को असिद्ध रूप से नियोज्य कहने पर तो सर्वथा निरश रूप एक पुरुष में सिद्ध और असिद्ध
दो रूप से सकर दोष आ जावेगा । पुनः नियोज्य और अनियोज्य रूप से विभाग ही सिद्ध नहीं हो सकेगा ।

१ एतदेव क्रमेण विप्रियते । २ अतो नियोगखण्डनद्वारेण विधिखण्डनाय भावनावादी वदति । ३ अकतव्यता ।
४ सिद्धरूपस्य नियोगस्य यद्यनुष्ठेयता तदा तस्य नियोगस्य करणीयानवस्थाप्रसंग—यतस्तत्र नियोगे कश्चिद्भागो
असिद्धो नास्ति । ५ पुरुषधर्मस्य नियोगस्य सिद्धत्व कथमित्याशङ्क्यामाह कस्यचिदिति । ६ असिद्धरूपोपि नियोग
नियोज्यो ब्रह्मतीति जेतदावग्यास्तनध्यादेरपि नियोज्यत्वप्रसंग । तथा नास्ति लोके विरोधदशनात् । ७ नियोगस्यैक
रूप सिद्धमन्यदसिद्ध सिद्धरूपेण नियोज्यत्वे सति तस्यैव नियोगस्यासिद्धरूपेण कृत्वा अनियोज्यताया सत्यामित्येकपुरुषस्य
सिद्धासिद्धरूपमिश्रणादयं नियोज्योयमनियोज्य इति भेदो न सिद्ध्यति । अथवा तद्रूपयोरमिश्रणे सति भेदघटनादात्मन
सिद्धासिद्धरूपयोश्च परस्परसम्बन्धो नास्ति । कस्मात् ? उपकाराकरणात् । ८ तत्र प्राप्तकरे एव भेदप्रसंगादिति वा पाठः ।

(1) पुरुषधर्मस्य नियोगस्य सिद्धत्व कथमित्याशङ्क्यामाह । (2) पुरुषस्य । (3) वा नियोज्यत्वविरोधात् । इति वा ।
सङ्कटं प्रतिभाति । (4) पुरुषरूपताया । (5) अग्निध्दोमेन यजेत स्वर्गकाम इत्यसिद्धरूपेण । (6) सर्वथा निरशत्वे
त्वं । (7) यक्षैव ।

सङ्करे वा^१ भेदप्रसङ्गादात्मन^२ सिद्धासिद्धरूपयो सम्बन्धाभावोपकारात् । उपकारकल्पना
यामात्मनस्तदुपकार्यत्वे^३ नित्यत्वहानि । तयोरात्मोपकायत्वे सिद्धरूपस्य^४ सवथोपकार्यत्व
व्याघात । असिद्धरूपस्याप्युपकायत्वे गगनकुसुमादेरुपकायतानुषङ्ग । सिद्धासिद्धरूपयोरपि^५
कथञ्चिदसिद्धरूपोपगमे प्रकृतपयनुयोगानिवत्तरनवस्था^६नुषङ्गादित्युपालम्भ^७ ।

[भावनावादिना भ्राटृ न प्राप्यया नियोगवाद्यो निराकृतस्तथवाधुना विधिवादोपि निराक्रियते]

‘तथा विधाप्यमानस्य पुरुषस्य वर्मे’ विधावपि सिद्धस्य पु सो दशनश्रवणानमननध्यमनवि

अर्थात् नियोग का एक रूप सिद्ध है अथ रूप असिद्ध है सिद्ध रूप से नियोय मानने पर वही नियोग
असिद्ध रूप से अनियोज्य हो जाता है । इस प्रकार से एक पुरुष में सिद्ध असिद्ध रूप का मिश्रण हो जाने
से यह नियोज्य है और यह अनियोज्य है ऐसा भेद सिद्ध नहीं हो सकेगा । अथवा उन दोनों रूपों का
मिश्रण न होने पर भेद घटित हो जाने से आत्मा में पर पर में सिद्धासिद्ध रूप सबध नहीं रहेगा ।

अथवा उन रूपों का सकर न होने पर भेद का प्रसंग आ जाने से आत्मा के सिद्ध असिद्ध रूप में
संबन्ध का अभाव है क्योंकि कोई भी उपकार सबध नहीं है और यदि आप उपकार की कल्पना करोगे तो उन
सिद्ध और असिद्ध के द्वारा आत्मा का उपकार मानने पर आत्मा के नित्यत्व की हानि हो जावेगी । एव उन
दोनों सिद्ध असिद्ध रूप नियोगों पर आत्मा के द्वारा उपकार मानने पर जो सिद्ध रूप है उसके तो सर्वथा
उपकारपने का विरोध आता है । तथा असिद्ध रूप का भी उपकार मानने पर आकाश फूल आदि के भी
उपकारित होने योग्य का प्रसंग आ जावेगा । अर्थात् आत्मा सिद्ध रूप का उपकारक है या असिद्ध रूप का ।
इन दो विकल्पों को उठाकर उन दोनों में दोष दिखाया है ।

सिद्धासिद्ध रूप नियोग को भी कथञ्चित् असिद्ध रूप स्वीकार करने पर प्रकृत के उपयुक्त प्रश्न दूर
नहीं किये जा सकेंगे प्रश्नों की अनवस्था ही आ जावेगी ।

[पूर्व में भावनावादी भ्राटृ ने जसे नियोग का खण्डन किया है उसी प्रकार स विशेषरूप स अब विधिवाद का
भी खण्डन करता है]

भ्राटृ—जिस प्रकार से नियोग पक्ष में दूषण आते हैं तथैव विधाप्यमान—जिसके लिए विधि की जाव
अर्थात् अग्निष्टोमेन यजेत स्वर्गकाम इस वाक्य के द्वारा जिसके लिये यज्ञ का विधान किया गया है

१ आत्मन सकाशात् सिद्धासिद्धरूपयोर्भेदप्रसङ्गात् । २ ताभ्यां सिद्धासिद्धाभ्यामुपकायत्वे किं दूषण स्यात् ? आत्मनो
नित्यत्वहानि । ३ प्रारब्धनियोगप्रश्नस्य निवर्तिर्न भवतीति तदा किमायातम् ? अनवस्थानाम् दूषण स्यात् । ४ अत
प्रभृति नियोगखण्डनवद्विधे खण्डन करोति भावनावादी । ५ यथैव हीत्यादिनियोगपक्ष । ६ अवश्यकरणीयदशनश्रवण
मननाविरूपे ।

(1) आत्मन सकाशात्सिद्धासिद्धरूपयोर्भेदप्रसङ्गादियथ । (2) ता (3) आमा सिद्धरूपस्यापकारकोऽसिद्धरूपस्य नैति
विकल्पद्वयं कृत्वा निराखण्डे । (4) किञ्चित् इत्यपि पाठ प्रतिभाति ।

धातुविरोध^१ । 'तद्विधाने वा सवदा 'तदनुपरतिप्रसक्ति । दशनादिरूपेण 'तस्यासिद्धौ
'विधानव्याघात कर्मरोमादिवत् । सिद्धरूपेण विधाप्यमानस्य विधाने तस्यैवासिद्धरूपेण
वाविधाने सिद्धासिद्धरूपसङ्कराद्विधाप्येतरत्वविभागासिद्धि । तद्रूपासङ्करे वा भेद
प्रसङ्गादात्मन^२ सिद्धासिद्धरूपयोस्तत्सबधाभावादि दोषासङ्ग^३नस्याविशेष । 'तथा विषयस्य

ऐसे उस पुरुष के विधि (अवश्यकरणीय दशन श्रवण मननादि) रूप धर्म में भी परमब्रह्म रूप सिद्ध
पुरुष के दर्शन श्रवण अनुमनन ध्यान के विधान का विरोध आता है ।

अथवा उस सिद्ध पुरुष के भी यज्ञ करने का विधान मान लेने पर हमेशा उसके यज्ञ करने की
उपरति नहीं हो सकेगी एव उस विधि रूप ब्रह्म को असिद्ध मानन पर उसके दशन श्रवण आदि के विधान
का विरोध हो जाता है । जैसे कम रोमादि है नहीं तो उससे वस्त्रादि बनान का विरोध ही है एव सिद्ध
रूप से विधाप्यमान—ब्रह्म का विधान करन पर और उसी का असिद्ध रूप से विधान न करने पर सिद्धा
सिद्ध रूप का सकर हो जान से विधाप्यमान और अविधाप्यमान रूप विभाग की सिद्धि नहीं हो सकेगी ।
अथवा उन दोनों रूपों का सकर न मानन से भेद का प्रसंग आ जान पर आत्मा से सिद्धासिद्ध का सबध न
हो सकना आदि दोषों का प्रसंग समान ही है ।

भाषा—यहां पर भाट्ट विधिवादी को दूषण देते हुये कहते हैं कि जैसे आप विधिवादी नियोग में
दूषण देते हो वैसे ही आपके यहां विधिवाद में भी दूषण समान ही है । अर्थात् जैसे प्रभाकर का मान्य
नियोग नियोज्य पुरुष का धर्म तथा याग लक्षण विषय का धर्म एव नियोक्ता शब्द का धर्म नहीं हो सकता
है वैसे ही विधि भी विधीयमान पुरुष का धर्म तथा विधेय विषय का धर्म एव विधायक शब्द का धर्म नहीं
हो सकता है । देखिये । जिस प्रकार नियुक्त होने योग्य पुरुष का धर्म यदि नियोग माना जावे तो आप
अद्वैतवादियों ने प्रभाकर के ऊपर अनुष्ठान नहीं करने योग्य आदि दोषों का आरोप किया है मतलब
नियुक्त होने योग्य पुरुष अनादिकाल से स्वतः सिद्ध है तो उस आत्मा का स्वभाव नियोग भी पूर्वकालो से
सिद्ध है और यदि सिद्ध हो चुके पदार्थ का अनुष्ठान माना जावगा तो अनुष्ठान का कभी भी अंत ही नहीं
हो सकेगा कृत का पुन करना होते रहने से पुन पुन उसी किये हुये को करते चलिये अर्थात् कृत का अवगुण
अनंत काल तक करते रहिये । अतः यही प्रच्छा है कि बन चुके को पुन न बनाया जाव । नित्य पुरुष के
धर्म रूप नियोग का कोई भाग असिद्ध तो है नहीं । हा ! यदि किसी असिद्ध रूप को नियुक्त होने योग्य माना
जावेगा तब तो सवथा असिद्ध वध्यापुत्र अश्वविषाण आदि को भी नियोज्य मानना पडगा । यदि आप
कहें कि आत्मा का धर्म नियोग किसी एक सिद्ध रूप से नियोज्य एव किसी एक असिद्ध रूप से अनियोज्य

१ इत्थं सिद्धस्य पुरुषस्य करणे वा । २ अविश्रान्तिरनवस्था वा । ३ विधे । ४ यागलक्षणस्य विषयधर्मस्य नियोगस्य ।

५ सकाशात् । ६ अनुषङ्गस्य । ७ हे विधिवादिन् ।

(१) अनुष्ठेयत्वस्य ।

है तब तो एक ही आत्मा में दोनों का सकर हो जाने से नियोज्य और अनियोज्य रूप दो प्रकार का विभाग भी नहीं हो सकेगा। यदि सिद्ध असिद्ध इन दोनों रूपों का आत्मा में सकर न मानो तब तो इन दोनों स्वभावों से अस्मिन् एक आत्मा के भेद का प्रसंग आ जावेगा अथवा नित्य आत्मा से ये दोनों रूप पृथक् हो जावेंगे ऐसी दशा में ये दोनों सिद्ध असिद्ध रूप आत्मा के हैं ऐसा नियामक बताने वाला कोई सबध आपके यहाँ है ही नहीं क्योंकि राजा का पुरुष गुरु का शिष्य या पुरुष का राजा शिष्य का गुरु यहाँ परस्पर में आजीविका देना चाकरी देना पढ़ाना सेवा करना आदि उपकार करने से स्वामी भृत्य सबध गुरु शिष्य सबध राजा प्रजा सबध माने जाते हैं किन्तु उपकार नहीं होने से उन सिद्ध असिद्ध रूप और कटस्थ नित्य आत्मा का कोई ब्रह्मी विधायक सम्बन्ध नहीं हो पाता है।

यदि उपकार की कल्पना करो तो प्रश्न यह होता है कि इन सिद्ध असिद्ध दोनों रूपों से आत्मा के ऊपर उपकार किया जाता है या आत्मा के द्वारा दो रूपों पर उपकार किया जाता है? प्रथम विकल्प मानो तो आत्मा नित्य नहीं माना जा सकेगा क्योंकि जो उपकृत होता है वह काय होता है और कार्य अनित्य ही होता है। यदि दूसरे विकल्पानुसार सिद्धासिद्ध रूपों पर आत्मा के द्वारा उपकार मानो तब तो जो सिद्ध रूप हो चुका है उसमें उपकार को धारण करने योग्य कोई अश शेष नहीं है। यदि दूसरे असिद्ध रूप को भी उपकार प्राप्त करने योग्य माना जावे तब तो आकाश पुष्प आदि भी उपकार भेजने वाले हो जायेंगे। यदि कश्चित् सिद्धासिद्ध रूप कहो तो उपयुक्त दोषों की ही अनवस्था चलती रहेगी। इस प्रकार से विधिवादी ने नियोगवादी पर दूषण दिया है अब भाट्ट इही सभी दूषणों को विधिवादी पर आरोपित करते हैं।

देखिये ! विधान कराये जा रहे पुरुष का धर्म विधि है और परिपूर्णतया सिद्ध हो चुका श्रोतापुरुष भी नित्य है वह नित्य पुरुष परमब्रह्म का दशन श्रवण आदि कसे कर सकेगा क्योंकि जो पहले दशन आदि से रहित है वह परिणामी पदार्थ ही दशनादि का विधान अनुष्ठान कर सकता है नित्य कृतकृत्य नहीं है। यदि सिद्ध हो चुका पुरुष भी दशन श्रवणादि का विधान करेगा तो सबदा ही उन दशन मनन आदि से विराम नहीं हो सकेगा क्योंकि दो-चार बार दशन कर चुकने पर भी पुन पुन सिद्ध हो चुके पुरुष भी यदि दर्शनादि में प्रवृत्ति करते रहेगे तो पूर्ववत् चर्चित चरण ही होता रहेगा। यदि आप कहें कि आत्मा का धर्म रूप जो विधि है उसका दर्शन श्रवण आदि स्वरूप असिद्ध नहीं है तब तो कछुवे के रोम के समान उस असिद्ध स्वरूप आदि से अस्त् रूप विधि का विधान नहीं हो सकेगा। यदि उस विधि को सिद्ध असिद्ध ऐसे दो रूप मानेंगे तब तो एक ही परमब्रह्म सिद्ध रूप होने से विधान करने योग्य होगा और असिद्ध रूप से विधान के योग्य नहीं होगा तो सकर दोष आ जावेगा अब विधान करने के योग्य अयोग्य का विभाग नहीं हो सकेगा। तथा एक ब्रह्म में स्वरूप संकर न मानने से दोनों रूपों का आत्मा से भेद हो जावेगा अब सर्वथा गिन्न सिद्धासिद्ध दोनों रूपों का आत्मा के साथ कोई भी सम्बन्ध नहीं बनेगा। यदि उपकार की कल्पना करोगे तब तो पूर्ववत् दोष आते ही

योगलक्षणस्य धर्मं नियोगे तस्याऽपरिनिष्पन्नत्वात् 'स्वरूपभावाद्वाक्येन प्रत्येतुमशक्यत्वस्य' विधावपि 'विषयधर्मं समानत्वात्कुतो' विषयधर्मो विधि ? 'पुरुषस्यैव' विषयत्वभावासमानस्य विषयत्वात्तस्य' च परिनिष्पन्नत्वात् तद्वत्तस्य विधेरसम्भव इति चेत् 'तर्हि यजनाश्रयस्य' 'द्रव्यादेः सिद्धत्वात्तस्य' च विषयत्वात्कथं तद्वर्गो नियोगोपि न सिद्ध्येत् ? येन रूपेण विषयो विद्यते तेन तद्वर्गो नियोगोपीति तदनुष्ठानाभावे" ३विधिविषयो येन रूपेणास्ति तेन तद्वत्तस्य विधेः कथमनुष्ठानम् ?

रहेंगे। अतः नियोग के समान आपका ब्रह्माह त भी सिद्ध नहीं हो सकता है। यहा नियोगवादी के ऊपर विधिवादी के द्वारा कटाक्षवर्षा किये जाने पर भट्ट भीमासक्तो ने विधिवादी को आड हाथ लिया है एवं श्लोकवार्तिकालंकार में आचार्यों ने नियोगवादी की ओर से विधिवादी के ऊपर दोषारोपण किया है।

तथा हे विधिवादिन् । यदि आप नियोगवादी को ऐसा कहे कि यागलक्षण विषय का नियोग रूप धर्म मानने पर उसके परिनिष्पन्न होने से उसके स्वरूप का अभाव ही है अतः वाक्य के द्वारा उसका निश्चय करना अशक्य है तब तो यह बात विषय के धर्म रूप विधि में भी समान है अतः विषय का (आत्मा का) धर्म विधि है यह बात कैसे सिद्ध होगी ?

विधिवादी—पुरुष ही विषय रूप से अवभासित होता है क्योंकि वह विषय है और वह पुरुष निष्पन्न है इसलिये उस पुरुष का धर्म विधि है यह कथन असम्भव नहीं है।

भाट्ट—तब तो यजन—यज्ञ के आश्रयभूत द्रव्यादि सिद्ध है और वे विषय भी हैं। पुनः उन द्रव्यादिक का धर्म भी नियोग है यह बात भी क्या नहीं सिद्ध हो जावेगी ? क्योंकि जिस रूप से विषय रहता है उस रूप से उसका धर्म नियोग भी रहता है यदि कहो कि उस नियोग के अनुष्ठान का अभाव है तब तो विधि का विषय जिस रूप से है उस विषय के धर्म रूप विधि का भी अनुष्ठान कैसे हो सकेगा।

विधिवादी—जिस अश—दशन आदि रूप से विधि नहीं है उस अश से विधि का अनुष्ठान घटित होता है।

भाट्ट—ऐसा अनुष्ठान तो नियोग में भी समान है।

आचार्य—विधिवादी कहते हैं कि यदि नियोग को याग स्वरूप विषय का धर्म माना जाता है तो मान लीजिये किन्तु वह यज्ञ अभी बनकर पूर्ण तो हुआ नहीं है। उपदेश सुनते समय तो उस यज्ञ का स्वरूप है ही नहीं पुनः वेदवाक्य के द्वारा उसका निर्णय कैसे हो सकेगा ? इस पर भाट्ट कहता है कि

१ अस्मिन्नुपलक्षणस्य कुत इत्युच्यते तच्च समर्थनपरं प्रथमं साधनम् । २ दूषणस्य । ३ अवयवकरणीयप्रधानादी । ४ धर्मोपनिषदि । ५ आत्मनः धर्मः । ६ विधिवादी । ७ पुरुषस्य । ८ अशक्यकरणीयप्रधानादेः । ९ नियोगमतमवलम्ब्य भावनावादी वदति । १० द्रव्यादेः । ११ तस्य नियोगस्य करणाभावे सति विधेरप्यनुष्ठानं भाव्यम् ।

(१) वर्णनादिकर्मणः । (२) पुरुषः । रूपादि । (३) पुरुषः ।

‘यिनांशेन’^१ ‘नास्ति स्तेनानुष्ठानमिति’^२ चेत् ‘तन्त्रियोगेपि समानम् । ‘कथमसन्त्रियोगोऽनुष्ठी-
यते—अप्रतीयमानत्वात् स्वरविषाणवदिति’^३ चेत्त एव विधिरपि नानुष्ठेय । प्रतीयमान-
त्वादननुष्ठेयतया’ चासिद्धत्वादननुष्ठेयो विधिरिति चेन्नियोगोपि ‘तथास्तु ।’^४ न वननुष्ठेय^५ ‘तयैव’^६

‘दृष्टद्वारेऽयमात्मा’ इत्यादि वाक्य के सुनने के अवसर पर जब दशन श्रवण है ही नहीं तब उनका धर्म विधि भी विद्यमान नहीं है पुन उस असदभूत विधि का अनुभव भी वाक्य के द्वारा कैसे हो सकेगा ? अतः जैसे यज्ञ रूप विषय का धर्म नियोग सिद्ध नहीं है वैसे ही विधि भी सिद्ध नहीं है ।

इस पर विधिवादी कहता है कि—हम दशन श्रवण आदि को विधि का विषय नहीं मानते हैं किन्तु विषय रूप से प्रतिभासित परम ब्रह्म को ही हम विधि का विषय मानते हैं और पुरुष तो पहले से ही बना बनाया नित्य रूप सिद्ध है इसलिये विधि को पुरुष रूप विषय का धर्म मानना ठीक ही है । इस पर पुन भाट्ट कहता है कि तब तो नियोगवादियों के यहा यज्ञ पूजन आदि के अधिकरण रूप द्रव्य आत्मा पात्र, स्थानादि पदार्थ भी पहले से ही सिद्ध हैं अतः उन द्रव्य आदिको का विषय होने से नियोग भी क्यों नहीं सिद्ध हो जावेगा ? पुनरपि विधिवादी आरोप उठाता है कि जिस रूप से द्रव्यादि विषय पहले से विद्यमान हैं उसी रूप से उनका धर्म नियोग भी पहले से ही मौजूद है अतः बन चुक सिद्ध रूप नियोग का अनुष्ठान कैसे हो सकेगा ?

इस पर भाट्ट कहता है कि परमब्रह्म का विषय भी जिस रूप से विद्यमान है उसी स्वरूप से उसके धर्म रूप विधि का भी सद्भाव है अतः उसका विधान भी कैसे किया जा सकेगा ? यदि आप कहे कि जिस स्वरूप से विधि अविद्यमान है उस रूप से उसका अनुष्ठान होता है तो नियोग में ऐसा ही समझिये कि जिस अश से नियोग विषयी अविद्यमान है उसी अश से कमकाड़ी भीमासक उसका अनुष्ठान करते हैं ।

विधिवादी—असत् रूप नियोग का अनुष्ठान कस किया जायेगा क्योंकि वह तो अप्रतीयमान है स्वर विषाण के समान ।

भाट्ट—उसी हेतु से विधि भी अनुष्ठेय नहीं हो सकेगी ।

विधिवादी—वर्तमान काल में विधि प्रतीयमान होने से प्रतीत हो रही है किन्तु दशन श्रवण आदि अनुष्ठेय रूप से असिद्ध रूप है अतएव वह विधि अनुष्ठेय है । अर्थात् भविष्यत्काल में उस विधि का विधान करना योग्य है ।

१ अथ विधिवादी वदति । २ विधिर्नास्ति । ३ विधे कदश वदते । ४ अनुष्ठानम् । ५ विधिवादी । ६ उत्तरम् । अप्र-
तीयमानत्वादेव । ७ विधिवादी । ८ वर्तमानकालादिरूपतया । ९ विधिप्रकारेण प्रतीयमानत्वादननुष्ठेयो भवतु । १० विधिवादी
आश्रयतावादिनं प्रति । ११ कतव्यतया ।

नियोगोवतिष्ठते^१ न प्रतीयमानतया तस्या सकलवस्तुसाधारणत्वात् । अनुष्ठेयता च यदि प्रतिभाता कोन्यो नियोगो यस्मानुष्ठितिरिति चेत् तर्हि विधिरपि न प्रतीयमानतया प्रतिष्ठामनुभवति^२ किंतु विधीयमानतया^३ । सा चेदनुभूता कोन्यो विधिर्नाम यस्य

भावनावादी—तब तो नियोग को भी ऐसा ही मानो क्या बाधा है ?

विधिवादी—अनुष्ठेय—कत व्य रूप से ही नियोग है किन्तु प्रतीयमान रूप से नहीं है क्योंकि वह सकल वस्तुओं में साधारण रूप से है । और प्रश्न यह होता है कि उस नियोग की अनुष्ठेयता—कत व्यता प्रतिभात है या अप्रतिभात ? यदि प्रतिभात है तो प्रतिभास के अंत प्रविष्ट ही है । यदि अप्रतिभात है तब तो उसकी अवस्थिति ही नहीं है इसलिये कर्त पता यदि प्रतिभात है तब तो नियोग नाम की अन्य क्या चीज है कि जिसका अनुष्ठान होवे ?

भावनावादी—तब तो विधि भी प्रतीयमान रूप से व्यवस्था को प्राप्त नहीं कर सकती है किंतु विधीयमान रूप से ही व्यवस्थित हो सकता है क्योंकि वह भी सकल वस्तु में साधारण रूप से है । अथवा अयापोह को भी विधिरूप का प्रसंग आ जावेगा । यदि कहो कि वह अनुभूत है तो विधिअथ और क्या चीज है कि जिसका विधान उपनिषद् वाक्य से आप वेदाती सुन लेते हैं ।

भाषा—यदि विधिवादी कहे कि कुछ अश रूप से असत् नियोग का अनुष्ठान कैसे हो सकता है ? क्योंकि जो सत् रूप नहीं है और गगनकुसुमवत् जिसकी प्रतीति ही नहीं है उसका अनुष्ठान असंभव है । तब यह दोष तो आप ब्रह्मत्ववादी पर भी लागू हो जाता है क्योंकि आपने भी विषय के असंबन्धित अश वाली विधि का ही अनुष्ठान माना है । यदि आप कहे कि हमारे यहाँ विधि की प्रतीति हो रही है अतः उस विधिरूप ब्रह्म का स्वरूप सिद्ध है पुनः उसके अनुष्ठान में क्या बाधा है ? तब तो हम भाट्ट भी ऐसा कह सकते हैं कि प्रभाकर के यहाँ वह नियोग भी प्रतीति में आ रहा है वे भी उसको अनुष्ठान करने योग्य मानते हैं ।

इस नियोग की पुष्टि के कथन पर पुनरपि विधिवादी अपना ही पक्ष पुष्ट करते हुये कहते हैं कि नियोग अनुष्ठान करने योग्य तो है किंतु उसकी प्रतीति नहीं हो सकती है क्योंकि केवल वह अनुष्ठेयता मात्र तो संपूर्ण वस्तुओं में सामान्य रूप से पाई ही जाती है और यदि वह अनुष्ठेयता आप प्रभाकर को प्रतिभासित हो चुकी है तब तो आपका यह कथित नियोग भी प्रतिभास के अंतरंग में प्रविष्ट हो जाने से नित्य ब्रह्म रूप ही सिद्ध हो गया समझना चाहिये । पुनः ब्रह्म से भिन्न दूसरा नियोग कुछ रहूँ ही नहीं कि जिससे आप उसके अनुष्ठान का विधान कर सकें और यदि आप उस नियोग को

१ अयं नियोगो नाम व्यवस्थितिर्भवति । २ जुहुयादित्यादिषु । ३ अनुष्ठेयता प्रतिभाता अप्रतिभाता वा ? यदि प्रतिभाता तदा प्रतिभासान्तःप्रविष्टैव । अप्रतिभाता चेत्तदा तस्यावस्थितिरपि नास्ति । ४ तस्या सकलवस्तुसाधारणत्वादिति सम्बन्धः । ५ दृष्टव्योरेयमास्मेत्यादिकर्तव्यतया ।

विधानमुपनिषद्वाक्यादनुकर्ष्यते^१ । ननु दृष्टव्यादिवाक्येनात्मदर्शनादिक विहित^२ ममेति प्रतीतेरप्रतिक्षेपाहो विधि कथमपक्रियते^३ ? किमिदानीमग्निहोत्रादिवाक्येन यागादिविषयै

प्रतिभासित नहीं मानोगे तब तो उसका अस्तित्व ही नहीं रहेगा क्योंकि हम अद्वैतवादियों के यहाँ तो नर प्रतिभासते पट प्रतिभासते इत्यादि रूप से मनुष्य घट पट आदि सभी चेतन अचेतन पदार्थों को ब्रह्म स्वरूप बनाकर ब्रह्माद्वैतवाद को सिद्ध करने के लिये आकाश के समान विशाल उदर वाला सबसे सुन्दर प्रतिभासमानत्वात् हेतु मौजूद है जो कि सभी पदार्थों को बिना श्रम के ब्रह्म स्वरूप बना देता है तथाहि सर्वेऽपि चेतनाचेतनात्मकपदार्था प्रतिभासान्त प्रविष्टा सन्ति प्रतिभासमानत्वात् प्रतिभासस्वरूपवत् अर्थात् सभी चेतन अचेतन पदार्थ प्रतिभास रूप परम ब्रह्म के अन्त प्रविष्ट है क्योंकि वे प्रतिभासित हो रहे हैं जैसे कि प्रतिभास—ब्रह्म का स्वरूप उस ब्रह्म के ही अन्त प्रविष्ट है । इस कारण से नियोग भी अनुष्ठान करने योग्य होकर प्रतिभासित हो चुका है और जो प्रतिभासित हो जाता है उसकी वर्तमान काल में प्रतीति नहीं होती है अतः यदि आप ब्रह्माद्वैतवादी नहीं बनना चाहते हैं तब तो आप नियोग को अप्रतीयमान ही रहने दीजिए । इस पर भाट्ट अपने भाई नियोगवादी को सहारा देते हुए कहते हैं कि इस प्रकार से आप की विधि का भी तो वर्तमान काल में अनुभव नहीं आ रहा है किन्तु वह वर्तमान में विधीयमान विधान किए जाने रूप से ही जानी जाती है क्योंकि वह विधीयमानता भी तो सभी पदार्थों में साधारण रूप से पाई जाती है और जब विधि की विधीयमानता का अनुभव हो चुका है तो फिर उससे अन्य कौन सा अश विधि नाम का शेष रह गया है कि जिसका 'दृष्टव्योरेवमात्मा' इत्यादि वाक्यों से विधान कराया जा सके इसलिए विधि भी अप्रतीयमान है ऐसा मान लेना चाहिए अथवा उसका विधान नहीं किया जा सकेगा । इस प्रकार से भाट्ट ने विधिवादी पर दोषारोपण किया है । यहाँ पर अनुष्ठेयता भविष्यत्कालीन है प्रतीयमानता वर्तमान कालीन है एवं प्रतिभासित्व भूतकाल का वाचक है इस प्रकार से कालों का व्यतिकर (भेद) दिखलाते हुए विद्वानों का अच्छा सघर्ष हो रहा है ।

विधिवादी—दृष्टव्यादि वाक्यों से आत्मदर्शनादि अवश्यकरणीय कहे गए हैं क्योंकि मम इदं कर्तव्य यह मुझे करने योग्य है इस प्रकार से प्रतीति होती है अतः विधि प्रतिक्षण—निषेध के योग्य नहीं है पुनः नियोगवादी प्रभाकर उसका निराकरण कैसे करते हैं ?

भाट्ट—तो क्या विधि की प्रतीति के समय अग्निहोत्रादि वाक्य से यज्ञादि के विषय में मैं नियुक्त हूँ ऐसी प्रतीति नहीं आती है कि जिससे नियोग का खंडन आप करते हैं । अर्थात् आप नियोग का खंडन भी नहीं कर सकते ।

१ वेदान्तवादिना । २ विधिवादी । ३ अवश्यकरणीयम् । ४ प्रभाकरेण । ५ विधौ प्रतीतिकाले ।

नियुक्तोहमिति प्रतीतिर्न विद्यते येन नियोग प्रतिक्षिप्यते ? सा प्रतीतिरप्रमाणमिति चेत् विधिप्रतीति कथमप्रमास्य न स्यात् ? विधिप्रतीति पुरुषदोषरहितवेदवचनेन जनितत्वादिति चेत्तत्र एव नियोगप्रतीतिरप्यप्रमाण मा भूत—सवथाप्यविशेषात्^१ । तथापि नियोगस्य विषयधर्मस्यासम्भवे विधेरपि तद्धमस्य न सम्भव । 'शब्दस्य' ^२विधायकस्य धर्मो विधिरित्यपि न निश्चेतुं शक्यम्^३—नियोगस्यापि नियोक्तशब्दधमत्वप्रतिष्ठाताभावात् ।

विधिवादी—यह प्रतीति अप्रमास्य है ।

भाट्ट—पुन विधि की प्रतीति भी अप्रमास्य क्यों नहीं हो जावे ?

विधिवादी—विधि की प्रतीति तो पुरुष के दोष से रहित अपौरुषेय वदवाक्यों से उत्पन्न होती है अतः प्रमाण है ।

भाट्ट—उसी हेतु से ही नियोग की प्रतीति भी अप्रमाण मत होव सर्वथा भी दोनों में समानता है अर्थात् विधि की प्रतीति और नियोग की प्रतीति दोनों भी अपौरुषेय वदवाक्यों से उत्पन्न होती हैं अतः दोनों ही प्रमाण हो सकती हैं दोनों में कोई अंतर नहीं है फिर भी यदि आप कह कि नियोग विषय का धर्म नहीं है तो विधि भी विषय का धर्म नहीं है ।

भाषाव—विधिवादी कहता है कि दृष्ट य मन्तव्य सोह इत्यादि वाक्यों से मुक्तो अात्मदशनादि की विधि हो चुकी है अतः उसका खडन नहीं किया जा सकता है इस पर भाट्ट कहता है कि अग्निहोत्र विश्वजित आदि यज्ञों के कहने वाले वाक्यों से मैं यज्ञादि विषयों में नियुक्त हुआ हूँ इस प्रतीति को आप अप्रमाण ही कह सकते हैं यदि आप विधिवादी कह कि राग द्वय अज्ञानादि दोषों से रहित अनादि अनिधन वदवाक्यों से उत्पन्न हुई विधि प्रमाणभूत है तब तो अपौरुषेय वदवाक्यों से ही तो प्रभाकर नियोग को प्रमाण मानता है । यहाँ तक तो नियुक्त होने योग्य पुरुष को नियोग कहना या यज्ञ स्वरूप पुरुष के धर्म को नियोग कहने में आप विधिवादी जो बाधा देते हैं आपके यहाँ भी विधि कराने योग्य—पुरुष को विधि कहने में या विधेय के धर्म को विधि ब्रह्मरूप करने में वही बाधायें सामान रूप से आ जाती हैं अतः नियोग और विधि में यहाँ तक संपूर्ण अणों में सदश दोषारोपण किया गया है ।

विधिवादी—शब्द—विधायक का धर्म विधि है ।

भाट्ट—यह निश्चय करना भी शक्य नहीं है अथवा नियोग भी नियोक्ता शब्द का धर्म हो जावेगा उसका आप अभाव नहीं कर सकेंगे शब्द तो सिद्ध रूप है पुन उनका धर्म नियोग असिद्ध कैसे रहेगा कि जिससे यह वेदवाक्य से अनुष्ठेय है ऐसा प्रतिपादन किया जा सके । ऐसा भी नहीं मानना चाहिए क्योंकि

१ विधिप्रतीतिनियोग प्रतीत्योर्द्वयोरपि पुरुषदोषरहितवेदवचनजनितत्वेन कृत्वा सवथापि विशेषाभावात् । २ विधिलक्षणार्थप्रतिपादकस्य । ३ विधिवाद्याह ।—विदधातीति विधायको द्रष्टव्योरेयमात्मेत्यादिवाक्यरूप शब्दस्तस्य धर्मो विधिरपि विधायक इति । ४ अन्यथा ।

नृपकते । शब्दस्य 'सिद्धरूपत्वात्तद्धर्मो नियोग कथमसिद्धो येनासौ 'सम्पाद्यते
'कस्यचिदित्यपि न मन्तव्यम्'—विधिसम्पादनविरोधात्—तस्यापि^१ सिद्धोपनिषद्वाक्य
धर्मत्वाविशेषात् । 'प्रसिद्धस्यापि^२ सम्पादने पुनः पुनस्तत्सम्पादनप्रवर्त्यनुपरमात्^३ कथमु
पनिषद्वाक्यस्य प्रमाणता—तदपूर्वाथताविरहात्स्मृतिवत्^४ । तस्य वा प्रमाणत्वे नियोग
वाक्यं प्रमाणमस्तु—विशेषाभावात् ।

विधि में भी ऐसा प्रतिपादन करना विरुद्ध है वह विधि का संपादन भी प्रसिद्ध उपनिषद्वाक्य का धर्म है दोनों
जगह कोई अन्तर नहीं है । प्रसिद्ध—निष्पन्न को भी संपादित करने में पुनः पुनः उसके संपादन की प्रवृत्ति
का विराम अभाव ही नहीं होगा पुनः उपनिषद्वाक्य में प्रमाणता कसे आवेगी क्योंकि वह अपूर्वाथपन से
रहित है जैसे कि स्मृति अपूर्वाथ का प्रतिपादन नहीं करती है अथवा उसको प्रमाण मानेंगे तो नियोग वाक्य
को भी प्रमाण मानो कोई अन्तर नहीं है ।

भाषार्थ—अब तीसरे प्रकार से विधायक शब्द के धर्म को विधि मानने पर नियोजक शब्द के धर्म
को भी नियोग कहना पड़ेगा इसका स्पष्टीकरण करते हैं कि दृष्टव्योरेयमात्मा इत्यादि वाक्यों के द्वारा
विधायक शब्द के धर्म को विधि कहने पर तो अग्निष्टोमेन यजेत स्वर्गकाम इत्यादि वाक्यों के द्वारा
नियोजक शब्दों के धर्म को भी नियोग मानना पड़ेगा । इस पर विधिवादी यो कहता है कि शब्द को कूटस्थ
नित्य मानने वाले मीमांसकों के भाई आप प्राभाकरों के यहां शब्द का परिपूर्ण रूप सिद्ध है अतः उस शब्द
का धर्म नियोग असिद्ध कैसे रहेगा कि जिससे उस नियोग को कमकाड वाक्यों के द्वारा कोई भी जोता
संपादित कर सके । इस पर भाट्ट का कहना है कि आप विधिवादी के यहां भी अनादि काल से परिपूर्ण सिद्ध
वैदिक उपनिषद् वाक्यों का धर्म विधि है इस मायता में भी वेदवाक्य का धर्म विधि भी नित्य ही ठहरे ।
यदि सर्व अक्षों में परिपूर्ण रूप से सिद्ध हो चुके पदार्थ का भी संपादन करना माना जावेगा तो पुनः सिद्ध हो
चुके का भी अनुष्ठान किया जावेगा तो कभी भी अनुष्ठान का अन्त ही नहीं हो सकेगा । इस कारण
स्मृति के समान अपूर्व अर्थ के ग्राही न होने से आत्म प्रतिपादक वैदिक उपनिषद् वचनों को प्रमाणता
नहीं आ सकती है । यहां पर स्मृति का दृष्टांत नियोगवादी की अपेक्षा से दिया गया है क्योंकि स्याद्वाद
सिद्धांत में स्मृति को अपूर्वाथग्राही मानकर प्रमाणीक माना है यदि फिर भी विधिवादी गृहीत के ग्राहक
उन उपनिषद् वचनों को प्रमाण मानेंगे तो नियोग वाक्य भी प्रमाण हो जावेगा ।

१ शब्दस्त्वग्निहोत्र जुहुयादित्यादि सिद्धरूप शब्दधर्म एव नियोग कथमसिद्धो यतो यागादि क्तव्य स्यात् । २ वेद
वाक्येनानुष्ठेयो भवतीति प्रतिपाद्यते । ३ विधिसम्पादनस्य । ४ ज्ञातस्यापि । ५ वेदस्य उप समीपे निषेधनमुपनिषद्
तस्य वाक्यमुपनिषद्वाक्यं पक्षः प्रमाण न भवतीति साध्यो धर्मः तस्यापूर्वाथताविरहात् । यथा स्मृतिः । यथा स्मृतेरपूर्वाथ
साप्रतिपादनमस्ति श्रुत्यनुसारित्वात् तथेत्यर्थः ।

(१) नृ । (२) अन्यथा । (३) निष्पन्नस्यापि । (४) अनुपरमाङ्गाकारे ।

[विधेर्ग्राहकं वाक्यमप्रधानतया विधिं विषयीकरति प्रधानतया वा ? इति विकल्पोभयं दूषयति]

किञ्च तद्विधिविषय वाक्य गुणभावेन प्रधानभावेन वा विधौ प्रमाणं स्यात् ? यदि गुणभावेन तदाग्निहोत्र जुहुयात्स्वर्गकाम इत्यादिरपि 'तदस्तु' — गुणभावेन^१ विधिविषयत्वस्य भावात् — 'तत्र भट्टमतानुसारिभिर्भावनाप्राधान्येनोपगमात् — प्राभाकरश्च नियोगगोचरत्वस्य प्रधानत्वाङ्गीकरणात्^२ । तौ च भावनानियोगौ नासद्विषयौ^३ प्रवर्तते प्रतीयेते वा सवथाप्यसतो प्रतीतौ प्रवृत्तौ वा शशविषाणादेरपि तदनुषक्तः^४ । 'सद्रूपतया'^५ च तयोर्विधिना^६ तारीयकत्वसिद्धिः सिद्धा गुणभावेन विधिविषयत्ववाक्यस्य^७ । इति नाप्रमाणात्पत्तिर्येन कमकाण्डस्य पारमार्थिकता न भवेत् । प्रधानभावेन विधिविषय चोदनावाक्य प्रमाणमिति

[विधि को ग्रहण करने वाले वाक्य अप्रधान रूप से विधि को ग्रहण करते हैं या प्रधान रूप से ? दोनों विकल्पों का निराकरण ।]

दूसरी बात यह है कि उस विधि को विषय करने वाले वाक्य गौण भाव से विधि को ग्रहण करने में प्रमाण है या प्रधान भाव से ? यदि प्रथम पक्ष लेवो तो अग्निहोत्र जुहुयात् स्वर्गकाम इत्यादि वाक्य भी उस नियोग भावना रूप हो जावें क्योंकि विधि का विषय गौण रूप से है । विधि में हम भाट्टों ने भावना की प्रधानता से स्वीकार किया है और प्राभाकरो ने नियोग का विषय प्रधान माना है । वे भावना और नियोग असत् के विषय नहीं हैं न असत् रूप से प्रतीत ही हैं क्योंकि सवथा भी असत् की प्रतीति मान लेने पर शशविषाणादि की प्रतीति और उनमें प्रवृत्ति होने लगेगी । सत् रूप से वह भावना और नियोग विधि से भिन्न नहीं है इसलिये वेदवाक्य विधि को गौण रूप से विषय करते हैं यह बात सिद्ध हो गई । अतः अप्रामाणिकता का प्रसंग नहीं आता है जिससे कि कमकाण्ड (क्रियाकाण्ड) को पारमार्थिकपना न होवे अर्थात् कमकाण्ड पारमार्थिक ही सिद्ध हो जाते हैं यदि आप कहें कि हम द्वितीय पक्ष ले करके वेदवाक्य को प्रधान भाव से विधि को विषय करने वाला मानते हैं इसलिये वे प्रमाण है । यह कथन भी अयुक्त है क्योंकि विधि को सत्यरूप मान लेंगे तब तो द्वत का प्रसंग आ जावेगा । अर्थात् श्रोतव्य और श्रोता आदि के भेद से विधायक और विधेय से भी भेद होने से द्वत हो जावेगा और यदि उस विधि को असत्य मानेंगे तब तो वह प्रधान नहीं हो सकेगी । तथाहि विधि प्रधानभाव का अनुभव नहीं करती है क्योंकि वह असत्य है

१ नियोगभावनास्तित्वम् । २ नियोगस्योपचारेण विधिविषयत्वघटनात् । ३ विधौ । ४ असती च तौ विषयौ च । ५ सवथाप्यविद्यमानस्य वाक्यशृङ्खलगनकुसुमवद्भ्यास्तनव्यादेरपि तयोः प्रतीतिप्रवृत्तिकयोरनुषङ्गात् । ६ भावना नियोगयोर्नान्तरीयकत्व (न विच्छेदकत्वमभिनाभावित्वं वा) तस्य सिद्धघटनात् । ७ वेदवाक्य मुख्य विधिरपि मुख्य इति चेन्न — तथा — सति द्वताभावात् । * वक्ष्यते इत्यपि पुस्तकान्तरे ।

(1) विधौ प्रमाणत्वमस्तु । (2) प्रधानताङ्गीकरणात् । इति पा । (3) सद्रूपस्य ब्रह्मत्वस्य प्रतिपादनात् । (4) अस्तित्वं । अभिनाभावः । (5) अग्निहोत्रादेः ।

चायुक्तम्—विधेः^१ 'सत्यत्वे द्व तावतारात्'^२ । तदसत्यत्वे प्राधायायोगात् । तथा^३ हि । यो योऽसत्य स स न प्रधानभावमनुभवति । यथा^३ तदविद्याविलास । तथा चासत्यो विधिरिति न प्रधानभावेन^३ तद्विषयत्वोपपत्तिः । स्यामतम् ।—न सम्यगवधारित विधेः स्वरूप

को जो असत्य है वह वह प्रधानभाव का अनुभव नहीं करता जसे उसकी अविद्या का विलास और उसी प्रकार से विधि असत्य है इसलिये प्रधानभाव से वह विधि वदवाक्य का विषय नहीं है ।

भावार्थ—प्रश्न यह होता है कि ब्रह्मरूप विधि को विषय करने वाला वाक्य गौण रूप से विधि को जानता हुआ प्रमाण समझा जाता है या प्रधानभाव से विधि का प्रतिपादन करता हुआ प्रमाण समझा जाता है ? यदि गौण रूप से विधि को कहने वाला वाक्य प्रमाण हो जावे तब तो प्रभाकरों के यहाँ स्वर्ग की इच्छा करने वाला पुरुष अग्निहोत्र पूजन द्वाग यज्ञ को करे इत्यादि रूप से कमकांड के प्रतिपादक वचन भी प्रमाणिक हो जावगे क्योंकि इन अग्निहोत्रादि वाक्यों का अर्थ भी गौण रूप से विधि को विषय कर रहा है । इन कमकांड वाक्यों में प्रभाकरों ने नियोग अथ प्रधान माना है तथा भट्ट ने भावना अथ प्रधान माना है एव प्रभाकर और भट्ट के द्वारा माय नियोग और भावना रूप अथ अभाव रूप नहीं है अथवा स्वकृतव्य के द्वारा ये दोनों भावना और नियोग असत् पदार्थ की प्रतीति कराते हैं ऐसा भी नहीं है अतः यह बात सिद्ध हो जाती है कि ये भावना और नियोग सत् रूप से (सत्सामाय की अपेक्षा से) विधि के साथ अविनाभाव सबध रखते हैं इसलिये प्रभाकरों के द्वारा माय अग्निष्टोम योतिष्टोम विश्वजित्, अश्वमेध आदि वाक्य प्रमाणभूत ही सिद्ध हो जाते हैं अतः गौण रूप से विधि को कहने वाले इव प्रभाकरों के कमकांड वाक्य भी आप भट्ट तवाक्यों को प्रमाण मानने पड़ेंगे । यदि आप विधिवादी इव दोषों को दूर करने के लिये प्रधान रूप से विधि को विषय करने वाले वाक्य को प्रमाण माना तब तो वाक्य का अर्थ विधि है ऐसा परमाथ कथन मान लेने पर एक विधि और दूसरा ब्रह्म इस प्रकार से द्व तवाद आ जाता है और उस श्रोतव्य दृष्टव्य आदि रूप विधि को असत्य कहोगे तो विधि को प्रधानता नहीं रखेंगे क्योंकि जो असत्य है वह प्रधान नहीं हो सकता है अतः यह विधि प्रधान रूप से भी वाक्य का अर्थ सिद्ध नहीं होती है ।

विधिवादी—आपने विधि के स्वरूप को सम्यक प्रकार से समझा ही नहीं है क्योंकि वह विधि ही व्यवस्थित है । प्रतिभास मात्र से पृथक् वह विधि घटादि के समान कायरूप से प्रतीति में नहीं आती है और वचनादि के समान प्रेरक रूप से भी वह जानी नहीं जाती है क्योंकि कम और करण साधन रूप से उस विधि की प्रतीति के मानने पर तो कार्यता और प्ररकता प्रत्यक्ष युक्त हैं अथवा नहीं—अर्थात् कम

१ उपचरितत्वाभावे । २ श्रोतव्यश्रोतृवादिभेदेन विधायकतया विधेयतया च । ३ अत्र विधिविषय वाक्य प्रधानभावेन विधौ प्रमाणमस्तीति यदुक्तं तत्खण्डनार्थं भावनावादी नियोगमतवसम्बन्धात् ।—विधि प्रधानभावं नानुभवति—असत्यत्वात् ।

(1) तद्व्यप्रत्ययविषय आत्मा विधि । (2) सा प्रसिद्धा । (3) वाक्यस्य ।

‘भवता’^१ ‘तस्मैव’^२ ‘यसो व्यवस्थितत्वात्’ । प्रतिभासमात्राद्धि पृथग विधि कार्यतया न प्रतीयते षटादिवत्^३ प्रेरकतया च नाध्यवसीयते बचनादिवत्^४ । कमकरणसाधनतया हि ‘तत्प्रतीतो कार्यताप्रेरकता’प्रत्ययो युक्तो नान्यथा ।

[वेदातवादी पुनरपि ब्रह्माह तवाद समर्थयति]

किंतिहि ? दृष्टव्यो रेयमात्मा श्रोतव्योऽनुमन्तव्यो निदिध्यासितव्य इत्यादिशब्दश्रवणादवस्थातर^५विलक्षणो^६ प्रेरितोहमिति जाताकूतेनाकारेण स्वयमात्मव प्रतिभाति । स एव विधिरित्युच्यते । ‘तस्य च ज्ञान’^७ विषयतया^८ ‘सम्बन्धमधितिष्ठतीति प्रधानभावविभावना’^९ विधेन^{१०} विहृत्यते—‘तथाविधवेदवाक्यादात्मन’^{११} एव विधायकतया^{१२} प्रतिभासनात् । तद्दशनश्रवणानुमननध्यानरूपस्य^{१३} विधीयमानतयानुभवात् । तथा^{१४} च स्वयमात्माऽऽत्मान

श्रीर करण रूप साधन के अभाव मे विधि का ज्ञान मानने पर कायता और प्रेरकता प्रत्यय युक्त नहीं है ।

[यहा विधिवादी पुनरपि ब्रह्मानुवाद का समर्थन करते हैं ।]

भट्ट—पुन वह विधि किस रूप है ?

विधिवादी—सो हम बताते है । ‘दृष्ट-योरेऽयमात्मा श्रोतव्योऽनुमन्तव्यो निदिध्यासितव्य इत्यादि शब्दो के सुनने से अवस्थातर से विलक्षण—अप्रेरितावस्था से विलक्षण—अदृष्टादिवत् से विलक्षण रूप से मैं प्रेरित हुआ हूँ इस प्रकार के अभिप्राय और आकार से सहित होकर स्वयं आत्मा ही प्रतिभासित होता है और वही विधि है इस प्रकार से कहा जाता है । उस विधि का ज्ञान विषय रूप से सबध को प्राप्त कर लेता है इसलिये विधि का प्रधान भाव मानना विरुद्ध नहीं है अर्थात् दशन मनन आदि विधीयमान रूप से विधि ब्रह्म स संबंध को प्राप्त होते हैं । वृक्ष की शाखा के समान अभेद भ्रथ मे षण्ठी होती है किन्तु ब्रह्म रूप से एकत्व ही है । वह ब्रह्म ही विषयी है और वही विषय है । देखने योग्य और दशन करन वाले से उसमे भेद नहीं है । अत वह विधि मुख्य ही सिद्ध हो जाती है पुन उस

१ प्रभाकरेण । २ (वेदात्माह) नियोगमतावलम्बिना भट्टन त्वया । ३ विधे । ४ यथा षटादि कायतया पृथक् प्रतीयते तथा विधि प्रतिभासमात्रात् पथङन प्रतीयते । ५ यथा प्रेरकतया बचनमध्यवसीयते तथा विधिन । ६ विधि । ७ कायता प्रेरकता (विधे) न युक्तत्वेव खपाठ । ८ कमकरणसाधनाभावे विधिपरिज्ञाने कायताप्रेरकताप्रत्ययो युक्तो न । ९ अप्रेरितावस्थारिलक्षणो । अदृष्टादिवत् विलक्षण । १० विधे । ११ दशनादिक विधीयमानतया विधे सम्बन्धमधितिष्ठतीति यावत् । वृक्षस्य शाखेवाभेदे षण्ठीविधिना एकत्वमेवेत्यथ । १२ विधे मुख्यत्वनिश्चयो न विरुद्ध्यते । १३ वेदवाक्यादात्मान्य एव न तद्दर्शयति । वेदवाक्य ज्ञानमेव तच्चात्मनो धर्मात् कारणाद्वेदवाक्यात्मनोरभेद एवेति । १४ विधायकविधीयमानयोरभेदे ।

(१) तस्यैवमव्यवस्थितत्वात् । इति पा । (२) असत्यत्वप्रकारेण । (३) दशनादिरूपेण । (४) दशनादिक विधीयमानतया विधे सबधमधितिष्ठतीति मत्वद् वृक्षस्य शाखेवाभेदे षण्ठी विधिनकत्वमेवेत्यथ (५) स एव विषयी स एव विषय । इत्युक्तत्वात् । (६) निश्चय (७) सर्वधमधितिष्ठतीत्येतस्य समर्थनात् । (८) दृष्टत्वादितया । (९) आत्मस्वरूपस्य ।

इष्टु श्रोतुमनुमन्तु ध्यातु वा प्रवर्त्तते । तथा प्रवर्त्त्यसम्भवे 'ह्यात्मन प्रेरितोहमित्यव'
मतिरप्रामाणिकी^२ स्यात् । ततो नासत्त्वो विधिर्येन प्रधानता तस्य विरुध्यते । नापि सत्यत्वे
द्वैतसिद्धि — आत्मस्वरूपव्यतिरेकेण 'तदभावान्—तस्यकस्यव तथा' प्रतिभासनादिति ।

[भाट्टो नियोगपक्षमाश्रित्य पुनरपि विधिवादिन दूषयति]

*तदप्यसत्यम्—नियोगादिवाक्याथस्यापि निश्चयात्मकतया प्रतीयमानत्वात् । तथा
हि ।—नियोगस्तावदग्निहोत्रादिवाक्यादिव दृष्ट योऽरेयमात्मेत्यादिवचनादपि प्रतीयते एव ।
नियुक्तोहमनेन वाक्येनेति निरवशेषो 'योग' ^३प्रतिभाति—'मनागप्ययोगाशङ्कानवतारा
दवश्यकर्तव्यतासम्प्रत्ययात्'^४ । कथमयथा तद्वाक्यश्रवणादस्य^५ प्रवृत्तिरूपपद्यते— मेघध्व

प्रकार के विधिरूप वेदवाक्य से आत्मा ही विधायक रूप से प्रतिभासित होता है एव उसका दशन
श्रवण अनुमनन और ध्यान रूप आत्मस्वरूप ही विधीयमान रूप से अनुभव में आता है । उस प्रकार स
विधायक-आत्मा और विधीयमान दशन श्रवण आदि काय में अभेद के हो जाने पर स्वयं आत्मा ही आत्मा
को देखने सुनने अनुमनन करने अथवा ध्यान करने के लिये प्रवृत्त होता है उस प्रकार की प्रवृत्ति के
संभव न होने पर मैं प्रेरित हुआ हूँ इस प्रकार का आत्मा का ज्ञान अप्रामाणिक हो जावेगा इसलिये
विधि असत्य नहीं है कि जिससे उसकी प्रधानता विरुद्ध हो जावे । एव सत्यरूप मानने पर द्वैत की सिद्धि
भी नहीं होती है क्योंकि आत्मा के स्वरूप को छोड़कर अन्य कोई विधि असंभव ही है । वह एक ही विधि
विधायक और विधेय रूप से प्रतिभासित होती है ।

[यहा भावनावादी भाट्ट पुनरपि नियोगपक्ष का आश्रय लेकर विधिवादी को दूषण देता है]

भाट्ट—यह आपका कथन भी असत्य है क्योंकि नियोग और भावना भी वेदवाक्य के अर्थ है वे भी
निश्चायक रूप से प्रतीति में आ रहे हैं । तथाहि—अग्निहोत्रादि वाक्य के समान ही दृष्टव्योरेऽयमात्मा
इत्यादि वचन से भी नियोग प्रतीति में आ रहा है ।

मैं इन वाक्यों से नियुक्त हुआ हूँ इस प्रकार से निरवशेष योग रूप नियोग ही प्रतिभासित होता
है क्योंकि किञ्चित् भी अयोग की आशंका की गुजाइश ही नहीं है । अवश्यकतव्यता का ही ज्ञान हो रहा
है एव वही स्वीकार की गई है । अन्यथा उन वाक्यों के सुनने से ही इस मनुष्य की प्रवृत्ति कैसे हो
सकेगी ? यदि आप कतव्यता के ज्ञान का अभाव होने पर भी उस वाक्य के सुनने से प्रवृत्ति होना मानोगे
तब तो मेघ के शब्दादिको से भी प्रवृत्ति का प्रसंग हो जाना चाहिये ।

आचार्य—जैसे घट पटादि पदार्थ भिन्न प्रतिभासित होते हैं उस प्रकार से प्रतिभासमात्र परमब्रह्म से
भिन्न कार्य रूप से विधि का अनुभव नहीं होता है एव वचन चेष्टा आदि के समान प्रेरक रूप—करणरूप

१ भूमिति । २ विवेकभावात् । ३ विधायकतया विधयतया च । ४ भाट्ट । ५ आदिशब्देन भावना । ६ दशनश्रवणा
वाक्यात्मस्वरूप । ७ नु । ८ अन्यथा । कतव्यतासम्प्रत्ययाभावेपि तद्वाक्यश्रवणात्प्रवृत्तिरूपपद्यते चेत् ।

(1) ता । (2) प्रामाणिका स्यात् । इति वा । (3) यत् । (4) असंभव (5) अभ्युपगमात् ।

न्यादेरपि प्रवृत्तिप्रसङ्गात् ।

से भी वह विधि नहीं जानी जाती है । कर्म साधन में विधीयते य स विधि जो विधान किया जावे वह विधि है एवं विधीयतेऽनेन स विधि जिसके द्वारा विधान किया जावे वह विधि है इस प्रकार से करण साधन है । निरुक्ति के अनुसार कर्म साधन में कार्यता प्रत्यय के द्वारा एवं करण साधन में प्रेरकता प्रत्यय के द्वारा विधि का अनुभव नहीं आता है । यदि कोई कहे कि विधि का क्या स्वरूप है ? तो हम अद्वैत वादियों का कहना है कि अरे ससारी जीव ! यह आत्मा दर्शन करने योग्य श्रवण करने योग्य मनन करने योग्य है और ध्यान करने योग्य है ब्रह्मविद् ब्रह्म व भवति ब्रह्म को जानने वाला ब्रह्मस्वरूप ही हो जाता है । ब्रह्मविदाप्नोति पर नाह खल्वयमेव सप्रत्यात्मान जानामि अहमस्मि इति नो ह्वेमानि भूतानि इत्यादि शब्दों के सुनने से अथ अवस्थाओं से विलक्षण होकर उत्पन्न हुई चेष्टा रूप आकार से मैं प्रेरित हुआ हूँ इस प्रकार से स्वयं आत्मा ही प्रतिभासित होता है और वह आत्मा ही विधि इस शब्द के द्वारा कहा जाता है अर्थात् विधि का ज्ञान विधि में ज्ञान ये सब अभेद होने से विधि स्वरूप ब्रह्म ही है । अतः विधि को प्रधान रूप से वाक्य का अर्थ कहने से उन विधिवाचक (विधायक) वाक्यों से आत्मा का हो विधान हो जाता है और उस आत्मा के दर्शन श्रवण आदि से विधि ही कर्मरूप हो जाती है । पुनः स्वयं आत्मा ही अपने को देखने के लिये सुनने के लिये अनुमनन करने के लिये एवं ध्यान करने के लिये प्रवृत्ति करता है । आत्मा ही वेदवाक्य है कर्ता कर्म क्रिया भी स्वयं आत्मा ही है अतएव मैं स्वयं आत्मा से प्रेरित हुआ हूँ ऐसा अनुभव हो रहा है क्योंकि विधायक विधीयमान और भाव विधि रूप से वह परमब्रह्म ही प्रतिभासित हो रहा है एवं आत्मस्वरूप के अतिरिक्त उस परमब्रह्म का अभाव ही है अतएव यह विधि सत्य ही है इत्यादि रूप से विधिवादी ने अपना पक्ष रखा है ।

अब भाट्ट प्रभाकर का मत पुष्ट करते हुये उसका निराकरण करते हैं अर्थात् अव्यक्त रूप से प्रभाकर के द्वारा विधिवाद का खंडन करते हैं । भाट्टा का कहना है कि—प्राप विधिवादी के कथनानुसार वाक्य के अथ नियोग भावना आदि भी अनुभव में आ रहे हैं । जस अग्निष्टोमेन यजेत आदि शब्दों से नियोग प्रतीत हो रहा है वस ही दृष्टव्योरेऽयमात्मा इत्यादि शब्दों के द्वारा भी मैं इस वाक्य के द्वारा नियुक्त—प्रेरित हुआ हूँ इस प्रकार से परिपूर्ण रूप से योग हो जाना उसमें लीन हो जाना ही तो नियोग है जो कि इस वाक्य से भी प्रतिभासित हो रहा है क्योंकि इस वाक्य से भी अवश्य कर्तव्यता का ज्ञान हो जाने से किंचित् मात्र भी शका नहीं रह जाती है और यदि आप दृष्टव्यो रे इत्यादि वाक्यों से पूर्ण योग लीनता प्रेरित अवस्था नहीं मानोगे तो इन वाक्यों के सुनने से श्रोता मनुष्यों की उस ब्रह्म के विषय में दर्शन श्रवण मनन ध्यान आदि की प्रवृत्ति भी कस हो सकेगी ? यदि

[विधिप्रतिपादकवाक्यमन्यार्थस्यापोह करोति न वेति विकल्प्य दूषयति]

किञ्च शब्दाद् दृष्टव्योरेयमात्मेत्यादे^१रात्मदृष्ट्यतादिविधि^२स्तददृष्टव्यतादि^३ग्र-
वच्छेदरहितो^४ यदीष्यते तदा न^५ 'कस्यचित्प्रवृत्तिहेतु'^६—'प्रतिनियतविषय'^७विधि
नान्तरीयकत्वात्प्रेक्षावत्प्रवृत्ते । तस्य चातद्विषय^८परिहाराविनाभावित्वात् कट कर्तव्य
इति यथा । न हि कटं कर्तव्यताविधिरत^९दव्यवच्छेदमन्तरेण व्यवहारमागमवतारयितु
शक्य । 'परपरिहारसहितो विधि शब्दाथ इति चेत्^{१०} 'तर्हि विधिप्रतिषेधात्मक'^{११} शब्दार्थ

इति कर्तव्यता यह मेरा करने योग्य काय है इस रूप नियोग ज्ञान के बिना ही चाहे जिस शब्द से प्रवृत्ति
होना मान लिया जावेग तो मेघ की गर्जना समुद्र की पूतकार आदि शब्दों से भी श्रोताओं की प्रवृत्ति
होने लगगी किन्तु ऐसा तो किसी ने भी नहीं माना है । मेघ की गर्जना सुनकर कोई भी मनुष्य परमब्रह्म के
दर्शन अवगण आदि का अर्थ करके उससे प्रवृत्ति नहीं करता है ।

[विधि को कहन वाला वाक्य अन्य अर्थ का निषेध करते हैं या नहीं ? ये दो विकल्प उठाकर दोष देते हैं]

दूसरी बात यह है कि दृष्टव्योरेयमात्मा इत्यादि शब्द से आत्मा को देखने योग्य आदि की
विधि तो होती है किन्तु यदि आप उस विधि को—आत्मा को नहीं देखने योग्य आदि रूप के व्यवच्छेद—
निराकरण से रहित मानते हैं तब तो वह विधि किसी को भी प्रवृत्ति में हेतु नहीं हो सकेगी अर्थात् अर्थ
का परिहार करके किसी भी विषय में वह प्रवृत्ति का निमित्त नहीं है । क्योंकि प्रतिनियत विषय की विधि
का अविनाभाव होने से ही प्रेक्षावान् प्रवृत्ति करते हैं और वह अप्रतिनियत रूप—अतत् विषय के परिहार
के साथ अविनाभावी है जिस चटाई बनाना चाहिये चटाई में जो कत यता विधि है वह पट कतव्यता
आदि अतत् विषय का परिहार किये बिना व्यवहार मार्ग में नहीं आती है । यदि आप कहें कि पर के
परिहार से सहित ही विधि वेदवाक्य—शब्द का अर्थ है । तब तो विधि प्रतिषेधात्मक ही शब्द का अर्थ
सिद्ध हो गया पुन विधिरूप एकातवाद की प्रतिष्ठा-व्यवस्था कहाँ रही जिस कि सवथा प्रतिषेध—अथा
पोहुरूप एकात की व्यवस्था नहीं बनती है ।

भावार्थ—यहाँ भाट्ट विधिवादी स प्रश्न करता है कि दृष्टव्योरेय इत्यादि शब्द से आत्मा के दर्शन
अवगण मनन आदि रूप जो विधि है वह विधि आत्मा की अवगण अवदशन अवगणादि अवस्थाओं का निषेध नहीं
करते हुये आत्मा के दर्शन आदि रूप से होती है या आत्मा के अवदर्शनादि का परिहार करते हुये भी होती
है ? यदि आप कहें कि यह विधि तो आत्मा के दर्शन मनन आदि रूप से ही होती है अर्थ अवदर्शन आदि

१ अश्रोतव्यतादि । २ वेदातिना स्वया । ३ आत्मदृष्टव्यतादी । ४ अप्रतिनियतविषय ५ पटकतव्यतादिपरिहार विना ।
६ अकटकतव्यतानिराकरण विना । ७ विधिवादी वदति । ८ वाट्ट । ९ अस्तित्व ।

(१) ईप् । (२) विचक्षण । (३) परिहार । (४) नु । (५) अन्यपरिहारेण क्वचित्प्रवृत्तिनिवधनापायाद् ।
(६) विधया अनेके सन्ति एक एक विषयं प्रति प्रेक्षावता प्रवृत्तिरतद्विषयपरिहाराविनाश्रुता कथमदृष्टव्यादिव्यवच्छे-
दाभावे विवक्षिते प्रवृत्तिरिति भाव । (७) वष । (८) इह ।

इति कुतो विधेयकान्तवात्स्य प्रतिष्ठा प्रतिषेधैकान्तवादवत्^१ । स्यान्मतम्^२ ।—परपरिहारास्य^३ गुणीभूतत्वाद्विधेरैव प्रवृत्त्यङ्गत्वेन^४ प्राधान्याद्विधि शदाथ इति । 'कथमिदानीं' शुद्धकार्यादिरूपनियोगव्यवस्थितिं स्यात् ?—कार्यस्यैव शुद्धस्य प्रवृत्त्यङ्गतया प्रधानत्वोपपत्तेः—'नियोज्यादेस्त्रापि' गुणोभावात् । तद्वत्प्रेरणादिस्वभावनियोगवादिना प्रेरणादौ प्रधानताभिप्रायान् तदितरस्य सतोपि गुणभावाध्यवसायाद्युक्तो नियोग शदाथ ।

का परिहार नहीं करती है तब तो यह विधि किसी भी श्रोता की प्रवृत्ति में हेतु नहीं बन सकेगी क्योंकि हिताहित को जानने वाले विद्वान् का प्रवृत्ति या प्रतिनियत विषय की विधि के साथ अविनाभाव सबंध रखती है जैसे घट की विधि यदि अघटों की प्रवृत्ति करेगी तब तो बुद्धिमान् नियत घट को लाने की प्रवृत्ति करेगा अथवा शयन रुदन अध्ययन आदि जो भी कार्य कर रहे हैं उनको ही करते हुए कृतकृत्य हो जावेगा उनको घट लाने या बनाने का कार्य आवश्यक ही नहीं रहेगा क्योंकि पर का परिहार तो नहीं किया गया है । जब इसने अपने से भिन्न अर्थ का निषेध नहीं किया तब आत्मा के दशन मनन के समान आत्मा के अदशन अवर्ण अध्ययन आदि में भी प्रवृत्ति कराने वाली हो जावेगी मतलब दशन अवर्ण आदि में प्रवृत्ति नहीं होगी । जैसे किसी ने कहा कि आपको चटाई बनाना चाहिये यदि इस चटाई की कतय विधि में वस्त्र के बनाने रूप कतय का निषेध नहीं है तब तो वह श्रोता मनुष्य या तो चटाई वस्त्र मकान आदि सभी कुछ बनाने लग जावेगा अथवा कुछ भी नहीं करेगा क्योंकि कट कतव्य यह वाक्य जब अर्थ का निषेध नहीं करता है तब उस श्रोता के सिर पर सभी काम आ पड़ेंगे । यदि दूसरा पक्ष लेकर आप कहें कि दष्टयो रे इत्यादि वाक्य आत्मा के अदशन अवर्ण आदि का निषेध करने वाले हैं तब तो आपने वे वाक्य का अर्थ विधिप्रतिषेधात्मक रूप से उभय रूप ही मान लिया है पुनः आपका विधि-अस्तित्व ही एकातवाद कहाँ रहा ? अतएव जैसे शब्द का अर्थ अयापोह मात्र है ऐसा बौद्धों का कथन सिद्ध नहीं होता है वैसे ही आपका विधि रूप एकात भी सिद्ध नहीं हो सकता है ।

विधिवादी—पर का परिहार रूप अयापोह गौण रूप है विधि ही प्रवृत्ति का अग होने से प्रधान है इसलिये विधि ही वेदवाक्य का अर्थ है ।

भाट्ट—इस प्रकार से प्रधानता का आश्रय लेकर विधि को वेदवाक्य का अर्थ करते समय शुद्ध कार्यादि रूप ग्यारह प्रकार के नियोग की व्यवस्था क्यों नहीं हो जावेगी ? क्योंकि शुद्ध कार्य ही प्रवृत्ति का अग होने से प्रधान रूप होता है नियोज्यादि—पुरुषादि वहा शुद्ध कार्य रूप नियोग—वाक्य में भी गौण हैं । उसी प्रकार से प्रेरणादि स्वभाव नियोगवादियों के यहा प्रेरणादि में प्रधानता का अभिप्राय होने से विद्यमान

१ यथा सर्वथा प्रतिषेधकान्त (अयापोह) वादस्य प्रतिष्ठा नास्ति । २ विधिवादी । ३ अयापोहस्य । ४ हेतुत्वेन । ५ भाट्ट । ६ प्राधान्यमाश्रित्य विधे शब्दाथनिरूपणावसरे । ७ शुद्धकार्यादिवादप्रकार । ८ पुरुषादे । ९ शुद्धकार्यरूपे नियोगे । वाक्ये ।

(1) परपरिहारस्य यथागुणीभूतत्वं तथा विधेरपि अविष्यतीत्याशयक्य योजनीयमिदं साधनम् ।

‘शुद्धकार्यप्रेरणादिषु’^१ ‘स्वाभिप्रायात्’ कस्यचित्प्रधानभावेऽपि पराभिप्रायात्प्रधानत्वाभावात् ।
‘तदन्यतरस्यापि’ स्वभावस्याव्यवस्थितेन^२ ‘कस्यापि’^३ शब्दार्थत्वमिति चेत् ‘तर्हि पुरुषाद्व तवा
‘शब्दशब्दशब्द’ प्रधानत्वेऽपि ताथागतमताश्रयणादप्रधानताघटनात् सोऽपि न प्रतिष्ठाभापद्य त
विप्रतिपत्तिसद्भावाविशेषान्’^४ ।

उत्तरे भिन्न मे गौण भाव का निश्चय होने से नियोग को वेदवाक्य का अर्थ कहना युक्त हो है ।

विधिवादी—शुद्धकार्य प्रेरणादिको मे स्व प्रभाकर के अभिप्राय से किसी को प्रधान कर देने पर भी
पर के—हमारे अभिप्राय से प्रधानता का अभाव है । उन दोनों प्रधान और अप्रधान मे से किसी एक
शुद्धकार्यादि नियोग स्वभाव की भी व्यवस्थिति न होन से प्रधान या अप्रधान रूप कोई भी एक प्रेरणादि
नियोग वेदवाक्य का अर्थ नहीं हो सकेगा ।

[यहाँ भावनावादी भट्ट सौगत मत का अवलम्बन लेकर विधिवाद को दूषित करते हैं]

भट्ट—तब तो आप—पुरुषाद्वतवादी के अभिप्राय के निमित्त से विधि को प्रधान मानने पर भी
बौद्ध मत का आश्रय लेने से तो विधि की अप्रधानता ही घटित होती है अतः वह विधि भी प्रतिष्ठा को
प्राप्त नहीं होगी क्योंकि विधिवादी और सौगत दोनों में विवाद का सद्भाव होने से समानता ही है ।

आचार्य—विधिवादियों का यह मन्तव्य है कि यद्यपि परपदार्थों का परिहार करना शब्द का अर्थ है
किन्तु वह पर का परिहार गौण है । प्रधान रूप से तो विधि ही प्रवृत्ति का हेतु है क्योंकि परपदार्थ अनन
हैं अनन्त जन्मों तक भी उनका निषेध शब्दों के द्वारा नहीं किया जा सकता है । हाँ कतः प्रकाय की
विधि कर देने से नियुक्त पुरुष की तत्काल वहाँ प्रवृत्ति हो जाती है अतः शब्द का प्रधान अर्थ विधि ही है ।
इस पर भट्ट कहता है कि पुनः आप अद्वैतवादीजन प्रभाकर द्वारा माय शुद्धकार्य शुद्ध प्रेरणा आदि
स्वरूप नियोग की भी व्यवस्था क्यों नहीं मान लेते हो क्योंकि प्रवृत्ति कराने का मुख्य अंग होने से शुद्ध
कार्य ही प्रधान हो जावेगा और पुरुष शब्द फल आदि के विद्यमान होते हुये भी उनका अर्थ गौण मान
लिया जावेगा । तथैव शुद्ध प्रेरणा काय सहित प्रेरणा आदि स्वरूप नियोग भी प्रभाकरों के यहाँ प्रधान
हैं और उनसे भिन्न पुरुष फल आदि के मौजूद होते हुये भी उनको गौणरूप से शब्द के द्वारा जाना जाता
है । अतः नियोग को शब्द का अर्थ मानना ठीक हो है । इस पर विधिवादो कहते हैं कि शुद्धकाय शुद्धप्रेरणा
आदि में प्रभाकरों के अपने अभिप्राय से किसी एक को प्रधानता होते हुये भी भट्ट वेदाती बौद्ध आदिको
के अभिप्राय से प्रधानता नहीं मानी गई है अतः शब्द के उन प्रधान अप्रधान दोनों अर्थों मे से किसी एक
स्वभाव रूप भी नियोग सिद्ध नहीं हो सकता है अतः एक भी शब्द का अर्थ नहीं हो सकता है । ऐसा कहने

१ विधिवादी । २ प्रभाकराभिप्रायात् । ३ अत्र विधिवादी वदति ।—तयो प्रधान वाप्रधानत्वयोरन्यतरस्यापि
शुद्धकार्यादिनियोगस्य । ४ प्रेरणादिनियोगस्य प्रधानस्याप्रधानस्य वा । ५ भावनावादी सौगतमतमवलम्ब्य विधि
शब्दविभावह । ६ विधिवादिसौगतयोर्विवादसद्भावेन विशेषाभावात् ।

(१) नियोगेषु (२) शुद्धकार्यादिनियोगस्य प्रधानभूतस्य ।

[विधिरेव वाक्यस्यार्थं सर्वत्र प्रधानमिति मन्यमाने दोष]

स्यामतिरेषां ते' विधिरेव 'सर्वत्र प्रधानता—प्रवृत्त्यङ्गत्वोपपत्ते' । न पुन प्रतिषेधस्य सर्वथा 'प्रवृत्त्यङ्ग'तानुपपत्ते । 'क्वचित्प्रवर्तितुकामो हि 'सवस्तद्विधि'म वेषते 'तत्र पररूपप्रतिषेधान्वेषणो' परिनिष्ठा'नुपपत्ते —' पर'रूपाणामान त्यात् 'क्वचित्प्रतिषेद्धु म शक्तेश्च' । 'तद्वि पररूप न 'तावत्स्वयमप्रतिपद्य' क्रमश प्रतिषेद्धु शक्यम—प्रतिषेधस्य' निविषयत्वप्रसङ्गात् । नापि प्रतिपद्य'—तत्प्रतिपत्तोरपि 'पररूपप्रतिषेधापेक्षत्वात्—'तस्यापि

पर तो आप पुरुषाद्वतवादी के अभिप्राय से विधि अर्थ को प्रधानता होते हुये भी बौद्ध के मत से विधि को अग्रधानता घटित हो जाती है अत यह विधि भी अपनी प्रतिष्ठा को कसे रख सकेगी क्योंकि कई दार्शनिकों की ओर से विवादो के उपस्थित हो जाने पर विधि और नियोग दोनों में समाधान और निषेध में कोई अंतर नहीं दीखता है अतएव या तो आप विधिवादी विधि और नियोग इन दोनों को ही वेदवाक्य का अर्थ मान लीजिये या तो एक को भी न मानिये पक्षपात करने में कोई सार नहीं है । आगे इसी का और भी स्पष्टीकरण ग्रथकार स्वयं करते हैं ।

[वाक्य का अर्थ विधि ही है वही सर्वत्र प्रधान है ऐसा मानने में दोष]

विधिवादी—हमारे यहाँ विधि ही सर्वत्र—वेदवाक्य में प्रधान है क्योंकि वही प्रवृत्ति का अंग है किन्तु प्रतिषेध प्रवृत्ति का अंग नहीं है अत वह प्रधान भी नहीं है । कही जलादि में प्रवृत्ति करने की इच्छा करते हुये सभी पुरुष विधि—जलादि के अस्तित्व को ही खोजते हैं वहाँ जलादि में पर रूप के प्रतिषेध की अन्वेषणा के होने पर परिसमाप्ति नहीं होती है क्योंकि पर रूप तो अनंत हैं उनका कहीं जलादि में प्रतिषेध करना अशक्य ही है अर्थात् विवक्षित वस्तु में पर रूप के अभाव का विचार करने पर कही भी परिसमाप्ति होना संभव नहीं है क्योंकि पर रूप तो अनंत है अतएव उनका किसी भी वस्तु में प्रतिषेध करना शक्य नहीं हो सकता है ।

[हम आपसे प्रश्न करते हैं कि जो आप पर रूप का निषेध करते हैं वह कम से करते हैं या युगपत् ? कम से है कही तो भी वहा पररूप को जान करके उसका निषेध करते हैं या बिना जाने ही ?]

१ विधिवादिन । २ वाक्ये । ३ सर्वथा प्रवृत्त्यङ्गतानुपपत्तेरिति वा पाठ । ४ कारणात् । ५ जलादी । ६ जलाद्यस्तित्वम् । ७ जलादी । ८ सति । ९ परिसमाप्ति । १ परिनिष्ठानुपपत्ति कुत ? ११ अग्निरूपाणाम् । १२ जलादी । १३ तत्र विवक्षिते वस्तुनि पररूपाभावविचारण परिसमाप्तिन सम्भवति । कस्माद् ? पररूपाभ्यन्तानि यत् क्वचिद्वस्तुनि प्रतिषेध' क्तु' न शक्यते च यत् इति हेतुद्वयम् । १४ विधिवादी पृच्छति ।—हे सौगतमतावलम्बिन् भावनावादिन् ! स्वयं यत्पररूप प्रतिषिध्यते तत्क्रमशो युगपद्वा ? क्रमशश्चेत्तदा तत्रापि पररूप तदनिश्चित्य निश्चित्य वा प्रतिषिध्यते ? इति विकल्पमेव विधिवादी क्षण्डयति । १५ पररूप ज्ञात्वा स्वयं क्रमेण निवारयितु न शक्यते । कस्माद् ? तस्य पररूपस्य निश्चितैरन्यन्यपररूपप्रतिषेधाश्रयत्वात् । १६ पररूपस्यापि ।

(1) प्रवृत्त्यङ्गतोपपत्ते । इति पाठः । (2) जन । तत्-जल । (3) जलादी पररूपाणा प्रतिषेधदुःशक्तेश्च । (4) स्वक-पेण । (5) ज्ञात्वा । (6) अन्यथा । (7) अपरापररूपस्य ।

च प्रतिपत्तस्यैव 'प्रतिषेधेऽनवस्थानुषङ्गात् । युगपत्सकलपररूपप्रतिषेधे परस्पराश्रयानुषङ्गात् । सिद्धे सकलपररूपप्रतिषेधे 'प्रतिपित्सितविधिसिद्धिस्तत्सिद्धौ च 'तत्परिहारण' तत्प्रतिपत्तिपूर्वकसकलपररूपप्रतिषेधसिद्धिरिति ।

[सर्वथा विधिरिव प्रवृत्त्यग नास्तीति प्रतिपादयन् भाट्टो विधिवाद परिहरति]

'तदेतदनालोचिताभिधानम्—मण्डनमिश्रस्य' । सवथा विधेरपि प्रवृत्त्यङ्गतानुपपत्तेः । सर्वोद्दिष्टे वस्तुनि प्रवर्तितुमना जनोनिष्टपरिहार 'तत्रावषते—अयथानिष्टेपि प्रवृत्तौ समीहितव्याघातप्रसक्त' । अनिष्टप्रतिषेधश्च प्रत्यक्षादिवत् कुतश्चिद्वाक्यादपि शक्य

यदि आप कहे कि पररूप को स्वयं बिना जाने ही उसका प्रतिषेध करते है ऐसा कहना तो शक्य नहीं है अन्यथा प्रतिषेध विषयशून्य—निविषयक हो जावेगा । यदि आप कहो कि हम पर रूप को जान करके उसका क्रम से निवारण करते हैं तो भी पर रूप का निश्चय—ज्ञान होने पर भी अय पररूप के प्रतिषेध निषेध की अपेक्षा रहेगी ही और उस अय पररूप को भी जानकर उसका निषेध करने पर तो अनवस्था का प्रसंग आ ही जावेगा ।

यदि कहो कि एक साथ सभी पर रूप का प्रतिषेध करते है तब तो परस्पराश्रय दोष का प्रमग आ जावेगा । सकल पररूप का प्रतिषेध सिद्ध होने पर प्रतिपित्तित—जानने योग्य का सद्भाव सिद्ध हो जावेगा एव जानने योग्य विधि का सद्भाव सिद्ध होने पर उसका परिहार करके उसकी प्रतिपत्ति—ज्ञान पूर्वक सकल पररूप के प्रतिषेध की सिद्धि होगी ।

[सर्वथा विधि भी प्रवृत्ति में हेतु नहीं है ऐसा कहते हुये भाट्ट विधिवाद का परिहार करते हैं]

भाट्ट—आप मंडनमिश्र (विधिवादी) का यह सब कथन अविचारित ही है क्योंकि सवथा विधि भी प्रवृत्ति का अंग नहीं हो सकती है । इष्ट वस्तु में प्रवृत्ति करने की इच्छा रखने वाले सभी जन वहा इष्ट में अनिष्ट का परिहार खोजते ही हैं अ यथा—यदि ऐसा न मानो तो अनिष्ट में भी प्रवृत्ति के हो जाने पर सभी के हित—इष्ट के व्याघात का प्रसंग आ जावेगा एव प्रत्यक्षादि के समान अनिष्ट का प्रतिषेध भी किन्हीं वेदवाक्यों से जानना शक्य है क्योंकि केवल विधि का ज्ञान ही अय के प्रतिषेध निषेध की प्रतिपत्ति—ज्ञान रूप है अर्थात् केवलभूतल का ज्ञान होने से ही घट के अभाव का ज्ञान सिद्ध है । यह जानने

१ प्रतिषेधनानवस्थाप्रसङ्गादिति पाठान्तरम् । २ सद्भाव । ३ प्रतिपित्तितविधिसिद्धौ ४ प्रतिपित्तितवस्तु निष्कर्षेण तत्परिज्ञानपूर्वकसर्वायूरूपनिषेधसिद्धि । ५ भावनावादी भाट्ट । ६ विधिवादिन । ७ इष्टे । ८ प्रत्यक्षादेरिव ।

(1) प्रतिपत्तिमिष्ट । (2) सकल पररूपेषु विधिर्नास्तीति विधिपरिहारस्तेन । (3) अनिष्टप्रतिषेधो ज्ञानुपपत्त्यो नन्वित्याक्षेपायाह ।

प्रतिपत्तुम्^१ —केवलविधिप्रतिपत्तोरेवान्यप्रतिषेधप्रतिपत्तिरूपत्वात्—केवलभूतलप्रतिपत्तोरेव घटाभावप्रतिपत्तिसिद्ध । न ह्ययं प्रतिपत्ता 'किञ्चिदुपलभमान पररूप सङ्कीर्णमुपलभते'^२—यत् प्रमाणातरात्तत्प्रतिषेध साध्यते । न^३ च सवथा तैरसङ्कीर्णमेव^३—'सदाद्यात्मनापि तदमङ्करे' तस्यासत्त्वप्रसङ्गात् । 'परस्मात्कथञ्चिद्वा यावत्स्या यावत्स्यात्मक'^५ च कुतश्चित्प्रमाणादुपलभमानोर्थी 'परव्यावृत्तिद्वारेण वा प्रवृत्ते' विधिद्वारेण वेति । विधेरिवायापोहस्यापि प्रवृत्त्यङ्गत्वोपपत्तेन विधेरेव प्रधानम—'विधात्रवप्रत्यक्षमुपनिषद्वाक्य चेति नियमस्यासम्भवात्—'अथवा 'ततो विद्यावदविद्याविधानानुषङ्गात्'^८ ।

बाला पुरुष कुछ जलादि वस्तु को प्राप्त करता हुआ पररूप से सकीर्ण—सहित वस्तु को प्राप्त नहीं करता है कि जिससे मि न प्रमाण से उसका प्रतिषेध सिद्ध किया जावे अर्थात् केवल भूतलादि को जानता हुआ अथवा देखत हुआ मनुष्य पररूप घटादिका से सहित उसको नहीं देखता है कि जिससे अय प्रमाण से पररूप का प्रतिषेध सिद्ध किया जावे मतलब स्वयं ही पररूप का प्रतिषेध हो जाता है ।

[इस पर किसी की शका यह है कि हे स्याद्वादिन्^१ शुद्ध भूतल घटादि पररूप से सवथा असकीर्ण—रहित ही रहेगा । तस पर आचार्य कहत हैं कि]—

सवथा घटादिका से रहित हो हो ऐसा एकात नहीं है अथवा सत्त्व प्रमेयत्व वस्तुत्व आदि से भी उसका सकर न मानने पर तो वे (भूतलादि) भी असत् रूप हो जावगे । पररूप से कथञ्चित् व्यावृत्ति अथवा व्यावृत्ति स्वरूप वस्तु को किसी प्रत्यक्षादि प्रमाण से प्राप्त करता हुआ प्रयोजनार्थी मनुष्य पर की व्यावृत्ति रूप से अथवा विधि रूप से प्रवृत्ति करता है अर्थात् जलादि में यह मरीचिका नहीं है अथवा जल है इस प्रकार से प्रवृत्ति करता है इसलिए विधि के समान ही अयापोह—प्रतिषेध भी प्रवृत्ति का अंग सिद्ध हो गया है अतः विधि ही प्रधान नहीं है क्योंकि विधाता—ब्रह्म ही प्रत्यक्ष और उपनिषद्

१ जलादिकम् । २ सहितम् । ३ किञ्चित्केवलभूतलादिक जानन पश्यन वाय प्रमाता पुमान् पररूपघटादिक सङ्कुल न पश्यति यत् कुतायस्मात्प्रमाणात्पररूपप्रतिषेध साध्यते ? अपि तु न कुतोपि । ४ पर आह ।—तर्हि हे स्याद्वादिन ! शुद्धभूतलघटादिपररूप सवथासङ्कीर्णमेवेति पृष्टे स्याद्वादी वदति ।—नवम् । कस्मात् ? सत्त्वप्रमेयवस्तुत्वादिना कृत्वा भूतलस्य पररूप सहाजेलने सति भूतलस्याप्यसवमायाति यत् । ५ अन्यथा । ६ इष्टेतरात् । पररूपात् । ७ प्रत्यक्षात् । ८ सदाद्यात्मना । ९ प्रतिषेधस्यापि । १ (प्रथमान्तम्) आहुर्विधातु प्रत्यक्ष न निषिद्ध विपक्षित । नकवे आगमस्तेन प्रत्यक्षस्य प्रबाध्यते इति विधियादिप्रतिपादित वाक्यस्यार्थस्य नियमस्यासम्भवात् । ११ अन्यथा नियमः सम्भवति चेत्तदा ततो विधातु सकाशादविद्याविधानमनुषजति । १२ प्रत्यक्षादुपनिषद्वाक्याद्वा ।

(१) कुत । (२) पश्यति । (३) अथवा । (४) जलादिवस्तुनि सत्ताया अभावो जायते यत् । (५) व्यावृत्ताव्यावृत्तात्मकं इति वा । पररूपव्यावृत्त सदाद्यात्मनाऽव्यावृत्त च । (६) इदं मरीचिकादिकं न भवतीति । (७) इव जलं भवतीति । (८) विधातृकमेवोपनिषद्वाक्यं यत् ।

सोऽयमविद्याविवेकिसमात्र 'कुतश्चित्प्रतीयन्नेव न निषेद्ध प्रत्यक्षमय'देवेति ब्रुवाण कथं स्वस्थ^२ ? कथं वा प्रत्यक्षादेनिषेद्ध त्वाभाव प्रतीयात्^३ ? 'यतस्तत्प्रतिपत्ति—तस्यैवाभावविषय स्वसिद्धे^४ । प्रत्यक्षादेविधातृत्वप्रतिपत्तिरेव निषेद्ध त्वाभावप्रतिपत्तिरिति चेत्तर्हि सिद्ध भावाभावविषयत्व तस्येति न^५ परोदितो विधिर्वाक्याथ सिद्ध्यति । नियोगस्यैव वाक्यार्थ—त्वोपपत्तो प्रभाकरमतसिद्धि ।

वाक्य हैं ऐसा नियम करना असंभव है अथवा उस प्रत्यक्ष अथवा उपनिषद् वाक्य से विद्या के समान अविद्या का भी विधान हो जावेगा । तथा च आप विधिवादो अविद्या का परिहार करके स मात्र को किसी प्रमाण से प्रतीतिगत करते हैं एव प्रत्यक्ष निषेध करने वाला नहीं है अथवा अय उपनिषद्वाक्य निषेध करने वाले नहीं हैं ऐसा कहते हुये स्वस्थ कसे है ? क्योंकि अय का निषेध करके ही आप विधि में प्रवृत्त हैं । अथवा प्रत्यक्षादि से निषेध करने वाले के अभाव को कसे प्रतीत करेंगे ? अर्थात् प्रत्यक्ष निषेध करने वाला नहीं है यह वचन विरुद्ध है क्योंकि जो विधि का ज्ञान है वही अभाव को विषय करने वाला है मतलब जिस प्रमाण से विधि का ज्ञान होता है उसी से ही प्रतिषेध का ज्ञान सिद्ध है । इसलिये प्रत्यक्ष निषेध करने वाला नहीं है ये आपके वचन विरुद्ध ही है ।

विधिवादी—प्रत्यक्षादि से विधाता का ज्ञान होना ही निषेद्धत्व के अभाव का ज्ञान है ।

आहु—ऐसा कहो तब तो यह बात सिद्ध हो गई कि प्रत्यक्षादि प्रमाण का विषय भावाभावात्मक है इसलिये वेदांतवादी के द्वारा कही गयी विधि हो वेदवाक्य का अर्थ है यह कथन सिद्ध नहीं हो सकता है । एवं नियोग ही वेदवाक्य का अर्थ सिद्ध हो जाने से नियोगवादी प्रभाकर के मत की सिद्धि हो जाती है ।

वाक्य—विधिवादी का कहना है कि प्रधान रूप से वेदवाक्य का अर्थ विधि ही है और वही प्रवृत्ति का अर्थ है कि तु किसी भी शब्द का अर्थ निषेध नहीं है जैसे किसी को जल में स्नान करने को या उसे पीने की इच्छा है तो वह जल चाहता है और जल इस शब्द के सुनने से जल को ही खोजता है । यदि वह व्यक्ति जल में पररूप का निषेध करने लगे तो पररूप तो अनंत हैं यह जल है इस शब्द में यह

१ स्याद्वाचाह ।—सोय विधिवादी अविद्यापथभूत समात्र कुतश्चित्प्रमाणान्नन्नेव निषेद्ध प्रत्यक्ष नायत् (विधातृत्व प्रत्यक्ष न) इति जल्पन् कथं स्वस्थ स्यात् ? अपि तु न । अविद्याया विवेक पथभाव अविवेक सोस्यास्तीयविद्याविवेकि तच्च तत्सम्मानं चाविद्याविवेकिसमात्रम् । अविद्याया समात्र शून्यवमियत्रव प्रतिषेध प्रतीयते । २ अविद्याविवेकेन (अविद्यापरिहारेण) सम्मानमिति पाठ लघुस्तकीय । ३ प्रमाणात् । ४ उपनिषद्वाक्यम् । अयद्वति लघुपाठ । ५ ततश्च न निषेद्ध प्रत्यक्षमिति वक्तो विरुध्यते । ६ यस्मात् प्रमाणाद्विधिप्रतिपत्तिस्तस्मादेव प्रतिषेधप्रतिपत्ति सिद्ध्यति । ७ विधिवादी । ८ प्रत्यक्षादे प्रमाणस्य ।

(१) विवेकेन इति पा । व्यावृत्त्या (२) अन्यव्यावृत्तिरूपेण सम्मान प्रवृत्त । (३) ततश्च न निषेद्ध प्रत्यक्षमिति वाचो विरुध्यत इ । (४) वेदांतवादि ।

पुस्तक नहीं है चौकी नहीं है इत्यादि रूप से निषेध करते करते सारा जीवन ही समाप्त हो जायेगा किन्तु पररूप का अभाव नहीं हो सकेगा ।

पुनरपि विधिवादी सौगत से प्रश्न करता है कि आप पररूप का निषेध करते हुए क्रम क्रम से उस जल में एक एक वस्तु का निषेध करते हैं या एक साथ ? यदि क्रम क्रम से कहें तो भी उन अनतरूपों को समझकर उनका निषेध करते हैं या बिना समझे ? यदि बिना जाने ही उन पररूपों का निषेध करेंगे तो निषेध का विषय क्या रहेगा ? शून्य मात्र ही तो रहेगा । यदि जानकर निषेध करना कहो तो भी एक एक को जान जानकर उनका निषेध करने में कहीं पर भी अत न आने से अनवस्था ही आ जावेगी । यदि आप कहे कि हम एक साथ ही सभी पररूपों का निषेध कर देंगे तब तो परस्परश्रयदोष आ जावेगा पहले सभी पररूपों का प्रतिषेध हो जावेगा पुन जानने योग्य जल का ज्ञान हो सकेगा और जब जल का सद्भाव सिद्ध हो जावेगा तब अनन्त पररूपों का प्रतिषेध एक साथ ही सिद्ध होगा । अतः शब्द का अर्थ प्रतिषेध (अयापोह) नहीं है विधि ही है ऐसा सत्ताद्वनवादी ने अपना पक्ष रखा है ।

इस पर भाट्ट का कहना है कि सवथा विधि ही प्रवृत्ति का हेतु नहीं है क्योंकि इष्ट जल में स्नान आदि की इच्छा रखने वाले मनुष्य वहाँ इष्ट जल में अनिष्ट अग्नि आदि का परिहार खोजते ही हैं । अन्यथा अनिष्ट अग्नि आदि में भी प्रवृत्ति हो जाने से किसी को भी अपने इष्ट की सिद्धि ही नहीं हो सकेगी अनएव विधि के समान निषेध भी शून्य का अर्थ है और प्रवृत्ति का हेतु है । यदि आप कहे कि आहुविधातृ प्रत्यक्ष न निषेध विपश्चित । न कत्वे आगमस्तेन प्रत्यक्षेण प्रबाध्यते ॥ अर्थ—विद्वान् लोग प्रत्यक्ष को विधायक—विधि को विषय करने वाला मानते हैं किन्तु निषेधक—प्रतिषेध को विषय करने वाला नहीं मानते हैं । इसनिये एकत्व के समर्थन में जो आगम है वह प्रत्यक्ष से बाधित नहीं होता है । यदि ऐसा ही एकात मानोगे तो आपके यहा प्रत्यक्ष प्रमाण अथवा उपनिषद्वाक्य भी जैसे अपना विधान करते हैं वैसे ही अविद्या का या अय साख्य सौगत जन के सिद्धांत का भी विधान ही कर दगे न कि निषेध । पुन वेदवाक्य का अर्थ अविद्या का परिहार करके मात्र समात्र परमब्रह्मरूप ही है ऐसा आप कैसे कह सकोगे ? एव प्रत्यक्ष निषेध करने वाला नहीं है इस वाक्य के द्वारा आप निषेध का भी निषेध कैसे करेंगे ? यदि आप कहे कि प्रत्यक्ष से की गई परमब्रह्म की विधि ही तो अय पदार्थों का अभाव है । तब तो जनधर्म के अनुसार आपके प्रत्यक्षादि प्रमाण भावाभावात्मक ही सिद्ध हो जाते हैं पुन एकात से वेदवाक्य का अर्थ विधि ही है यह बात सिद्ध नहीं होती है । भाट्ट कहता है कि इसलिये आप नियोग को ही प्रमाण मान लीजिये ऐसे प्रभाकर का अभी तक पक्ष रखा है । अब प्रभाकर सामने आता है तब उसको बुद्ध बनाकर भाट्ट अपना स्वार्थ सिद्ध करते हुये भावनावाद को पुष्ट करते हैं ।

विधिवाद के खडन का सारांश

भाट्ट—आप कहें कि विधि ही वेदवाक्य का अर्थ है तो आपके विधिवाद में भी हम प्रश्न करेंगे कि—विधि प्रमाण है या प्रमेय उभयरूप है या अनुभय रूप या व्यापार रूप है या पुरुष व्यापार रूप उभय व्यापार रूप है या अनुभय व्यापार रूप है? यदि आप विधि को प्रमाण कहेंगे तो आप ब्रह्मादित्वादियों के यहां अथ प्रमेय और क्या होगा? यदि आप विधि के स्वरूप को ही प्रमेय कहें तो सवथा निरश समाप्त देह वालो विधि प्रमाण और प्रमेय ऐसे दो रूप वाली कैसे होंगे? एवं प्रमाण प्रमेय को कल्पित कहने पर तो आप बौद्ध ही हो जावोग क्योंकि बौद्ध भी प्रमाण और प्रमेय दोनों को कल्पित—अपापोह रूप अर्थ से मानता है किंतु अपापोह को बरत का कथन करने वाला नहीं मानता है एवं कल्पित उपनिषद्वाक्य से या हेतु से परब्रह्म का ज्ञान कैसे होगा? यदि इन्हें वास्तविक कहोग तो इतना आ जावेगा। दूसरी बात यह है कि ये उपनिषद्वाक्य अचित्स्वभाव है या चित्स्वभाव? यदि अचित्स्वभाव कहें तो ब्रह्मा से भिन्न अचेतन रूप होने से द्वन्द्व हो गया। यदि चित्स्वभाव कहें तो प्रत्यादक—गुरु के चित्स्वभाव हैं या प्रतिपाद्य—शिष्य के अथवा दोनों के? यदि गुरु का कहें तो शिष्य को ज्ञान नहीं होगा। यदि शिष्य का कहें तो गुरु को ज्ञान नहीं होगा यदि दोनों का चित्स्वभाव मानो तो प्रश्न करने वाले अनेक मनुष्या को ज्ञान नहीं हो सकेगा। यदि कहें कि ये आगम वाक्य और हेतु सभी के चित्स्वभाव है तो यह गुरु है यह शिष्य है ये प्रादिक हैं इत्यादि भेद नहीं हो सका। यदि इन भेदों को अविद्या से मानो तो अविद्या गुरु में ही गुरु का बोध न कराकर शिष्य में गुरु का एवं गुरु में शिष्य का भी ज्ञान करा देगी क्योंकि वह तो अविद्या ही है और वह एक ही है सभी में अभिन्न रूप से समान काल में रहती है एवं अविद्या को अविद्या से कल्पित कहने पर तो विद्या ही सिद्ध हो गई अतः सभी में सत्त्व दोष हो जावेगा यदि आगमादि को ब्रह्मा से भिन्न ही मानोग तो बाह्य वस्तु के सिद्ध हो जाने से अद्वैतवाद समाप्त हो जावेगा।

यदि विधि को प्रमेय रूप मानो तो किसी भिन्न प्रमाण को मानना ही होगा पुनः मत आ जावेगा। यदि उभयरूप कहें तो भी विरोध ही है। अनुभयरूप मानने पर तो खरविषाण के समान अवस्तु ही हो जावेगा। यदि पाचवा विकल्प लें तो भाट्ट के मत में प्रवेश होगा तथैव छठे में भी वही बात है। उभय के व्यापार से कहें तो क्रम से या युगपत्? इन दो विकल्पों से दोष आते हैं। एवं अनुभय व्यापार रूप विधि को कहें तो वे ही प्रश्न मौजूद हैं कि विधि विषय का स्वभाव है या फल का स्वभाव है अथवा निस्स्वभाव? विषय का स्वभाव कहें तो निरालंबवाद में प्रवेश हो जाता है। तथैव फल का स्वभाव कहने पर भी वाक्य के काल में स्वर्गादि फल असनिहित होने से निरालंबवाद ही आता है। निस्स्वभाव कहें तो वेदवाक्य का कुछ भी अर्थ नहीं है ऐसा हो जाता है।

पुनरपि यह विधि सत् रूप है या असत् रूप उभयरूप है या अनुभयरूप ? सत् रूप कहो तो किसी को भी विधेय नहीं होगी पुरुष के समान । असत् कहो तो खरविषाण के समान हो जावेगी । उभयरूप कहो कि दृष्टान्त्योरेऽयमात्मा इत्यादि से असत् रूप है और पुरुषरूप से सत् रूप है तब तो द्वत हो जावेगा । चतुर्थ पक्ष में सत् का निषेध होने से असत् की विधि होगी अथवा सवथा दोनों का निषेध होने से कथंचित् सत्त्वासत्त्व की विधि होगी तो जनमत में प्रविष्ट हो जावोग ।

तथैव वह विधि प्रवतक स्वभाव है या अप्रवतक स्वभाव ? यदि प्रवतक कहो तो बौद्धादिको को भी विधि प्रवतक हो जावेगी । यदि द्वितीय पक्ष लेवो तो वेदवाक्य का अर्थ वह कैसे हो सकेगी ?

इसी प्रकार वह विधि फल रहित है या फल सहित ? फल रहित कहो तो नियोग के समान प्रवतक नहीं होगी । पुन वेदवाक्यो का अभ्यास भी क्यों किया जावेगा ? फल सहित कहो तो फलार्थीजनों की प्रवृत्ति स्वतः सिद्ध है पन विधि के अर्थ से क्या प्रयोजन सिद्ध होगा ? अतएव जिस प्रकार से वेदवाक्य का अर्थ नियोग करने में अनेक दूषण आते हैं तथैव विधि अर्थ मानने में अनेक दूषण आते हैं । यदि आप विधि अर्थ को प्रमाण कहोगे तो नियोग को भी प्रमाण मानना होगा । अतएव हमारे द्वारा माय 'भावना ही वेदवाक्य का अर्थ है ऐसा भाट्ट का कथन है उसका भी जनाचाय खडन करगे ।



[अङ्गनापर्यन्तं भावनावादी भाट्टो नियोगवाद सौगतमत चाश्रित्य विधिवादमदूषयत् अतः प्रभृति स्वपक्ष भावनावादं पोषयति]

‘स एव वाक्यार्थोऽस्त्वित्युक्तम्—‘धात्वर्थवन्नियोगस्य ‘परोपवर्णितस्वरूपस्य वाक्याथतया प्रतीत्यभावात्—‘सवत्र भावनाया’ एव वाक्याथत्वप्रतीते । सा हि द्विधा शब्दभावनाथभावना च ।

‘शब्दभावनाभावनामाहुरन्यामेव लिङादयः’ । ‘इय’ स्वयम् ‘सर्वार्था’ ‘सर्वाख्यातेषु’ विद्यन्ते ॥

इति वचनात् । तत्र शब्दभावना^१ शब्दव्यापार^२ । ‘शदेन हि पुरुषव्यापारो’ भायते पुरुषव्यापारेण^३ ‘धात्वर्थो’^४ धात्वर्थेन^५ ‘फलमिति ।

[यहाँ तक भावनावादी भाट्ट न नियोगवादी प्रभाकर क मत का अवनयन लेकर एव सौगत मत का भी आश्रय करके विधिवादी-वेदाती को दूषण दिया है अब स्वयं अपना पक्ष पृष्ट करना है]

प्रभाकर—अतः आपके ही कथनानुसार हमारे द्वारा मा य वह नियोग ही वेदवाक्य का अर्थ हो जावे यही ठीक है । बाधा क्या है ?

भावनावादी भाट्ट—यह कथन ठीक नहीं है क्योंकि धातु के अर्थ के समान आप प्रभाकर द्वारा वर्णित स्वरूप वाला नियोग ही वेदवाक्य का अर्थ है ऐसी प्रतीति नहीं आती है क्योंकि सवत्र—नियोग एव विधि आदि के प्रतिपादक वदिक एव लौकिक वाक्यों में भावना ही वेदवाक्य का अर्थ प्रतीति में आ रहा है । उस भावना के दो भेद हैं—(१) शब्दभावना (२) अर्थभावना । कहा भी है—

श्लोकाथ—लिङ लोट आदि लकार अर्थभावना से भिन्न शब्दभावना और आत्मभावना को कहते हैं क्योंकि यह अर्थभावना सर्वार्थ—सभी लकारों के अर्थों का प्रतिपादन करने वाली है अतः सभी आरयाना में विद्यमान है ॥

उसमें शब्दव्यापार को शब्दभावना कहते हैं अग्निष्टोमेन इत्यादि श के द्वारा पुरुष का व्यापार उत्पन्न किया जाता है । पुरुष के व्यापार से धातु का अर्थ सिद्ध होता है तथा उस धातु के अर्थ से फल की सिद्धि होती है ।

१ नियोग । २ प्रभाकर । ३ अतः । ४ अत्र भावनावादी वदति ।—इति नियोगवादिवचोऽयुक्तम्—विधिवादवत् परोक्षनियोगस्याप्यप्रमाणत्वात् । ४ समात्र धात्वर्थोत्र विधि । ५ प्रभाकर । ६ नियोगविध्यादिस्वरूपप्रतिपादके वदिके लौकिके च वाक्ये । ७ तेन (वाक्येन) भूतिषु (यागक्रियामु) कर्तृ व प्रतिपन्नस्य वस्तुन (द्रष्टव्यादे) । प्रयोजकक्रियामाहुर्भावनं भावनाविदः । अर्थभावनातो भिन्नाम् । ८ लिङलोटतव्या कर्तारः । ९ अर्थभावना करोति धात्वर्थलक्षणा वक्ष्यमाण्य सर्वार्थप्रतिपादिनी भावना अन्यापूर्वोक्ताया शब्दभावनातो भिन्ना । कुत ? सर्वाख्यातेषु विद्यमानत्वात् । ११ सर्वार्थो यजनादियम्या सा । १२ अग्निष्टोमेत्यादिना । १३ उत्पाद्यते । १४ यथा शब्दव्यापारः । १५ धात्वर्थस्य ।

(१) शब्दभावनात् (२) लिङ्गादिषु (३) यत् (४) उत्पादकत्वं पुरुषव्यापारस्य । (५) अरण्यत्परः । (६) धात्वर्थः इति पा

भाषार्थ—भाट्टों के यहाँ शब्दभावना और अर्थभावना ये दो प्रकार की भावनाएँ मानी गई हैं। उनके ग्रन्थों में कथन है कि लिङ् लोट और तथ्य ये प्रत्यय शब्दभावना और अर्थभावना को ही कहते हैं। संपूर्ण अर्थों में व्याप्त करोत्यर्थ रूप अर्थभावना तो संपूर्ण लिङ् त से आख्यात—दशो लकारो मे विद्यमान है। यह अर्थभावना शब्दभावना से भिन्न ही है। इन दोनों भावनाओं में शब्दभावना तो शब्द के व्यापार रूप है क्योंकि शब्द के द्वारा ही पुरुष का व्यापार भावित किया जाता है और पुरुष व्यापार के द्वारा यज्ञ पञ्च आदि धातुओं का अर्थ भावनारूप किया जाता है। तथा धातु के अर्थ से फल भावित किया जाता है यह शब्दभावनावादी भाट्टों का मत है कि तु उनका यह मत ठीक नहीं है क्योंकि शब्द का व्यापार शब्द का अर्थ नहीं हो सकता है। स्वर्ग की इच्छा रखने वाला पुरुष अग्निष्टोम वाक्य से यज्ञ को करे इस प्रकार के शब्द से उस शब्द का व्यापार रूप यज्ञ प्रतिभासित नहीं होता है। वही शब्द अपने ही व्यापार का प्रतिपादक भला कैसे हो सकेगा? एक ही शब्द स्वयं प्रतिपाद्य और प्रतिपादक इन दोनों रूप हो यह बात विरुद्ध है। वेदवाक्य के उच्चारण के समय प्रतिपादक शब्द का स्वरूप तो पहले से ही सिद्ध है और भविष्य में होने योग्य प्रतिपाद्य विषय का स्वरूप तो उस काल में असिद्ध है। अतएव अग्निष्टोम ज्योतिष्टोम आदि की भावना कराने वाले वाक्यों से अनुष्ठाता पुरुष का यज्ञ में प्रवृत्ति कराने रूप व्यापार कैसे भावित किया जावेगा तथा पुरुष के व्यापार से यज्ञ करने रूप धातु का अर्थ भी कैसे भावित किया जावेगा? तथैव धातु के अर्थ से चिरकाल में होने वाला स्वर्ग नाम का फल कैसे भावनारूप किया जावेगा कि जिससे आप भाट्ट के कथनानुसार भावना करने योग्य भावना करने वाला तथा भावना का कारण इन तीन रूप से तीन अंशों से परिपूर्ण होती हुई भावना का विचार किया जा सके अथवा तीन अंश वाली भावना आत्मा में विशेषतया भायी जा सके? अतः शब्दभावना वाक्य का अर्थ नहीं है। यदि पुरुष का व्यापार भावना है तब तो पुरुष यज्ञादि के द्वारा स्वर्ग को भावित करता है कि तु इस प्रकार यज्ञ से भावित किया गया फल तो शब्द का अर्थ नहीं है। क्योंकि शब्द के बोलते समय स्वर्ग सनिहित नहीं है। शब्द सुनने के पश्चात् न जाने कितने दिन बाद यज्ञ किया जावेगा और बहुत दिन पीछे मरने के बाद कदाचित् स्वर्ग मिल सकेगा अतः अनेक दूषणों से दूषित होने से भावना वेदवाक्य का अर्थ नहीं है।

इस प्रकार से पुरुष के व्यापार में शब्द व्यापार के समान और धातु के अर्थ में पुरुष व्यापार के समान फल में जो धातु का अर्थ है वह भावना हो ऐसा प्रसंग नहीं आता है। अर्थात् पुरुष के व्यापार में शब्द का व्यापार है तथा धात्वर्थ में पुरुष का जो व्यापार है वह भावना है। उसी प्रकार से फल में धात्वर्थ भावना नहीं है अर्थात् वह शुद्ध धात्वर्थ स मात्ररूप होने से विधि—ब्रह्मादित रूप हो जावेगा किन्तु ऐसा है नहीं।

न 'चैव पुरुष'व्यापारे 'शब्दव्यापार'वद्भात्वर्थे च पुरुषव्यापारवत् फले धात्वर्थो भावना
नुषज्यते^१ — 'तस्य 'शुद्धस्य स'मात्ररूपतया विधिरूपत्वप्रसङ्गात् । तदुक्तम् ।—

“सन्मात्र 'भावलिङ्ग' स्यादसंपृक्त तु कारक^३ । धात्वर्थ^४ कबल शुद्धो^५ भाव इत्यभिधीयते ॥

‘तां 'प्रातिपदिकाथ' च धात्वर्थ च प्रचक्षते । सा सत्ता सा महानात्मा यामाहुस्त्वतलादय ॥

इति च 'प्रतिक्षिप्त'चवविधो विधिवादो नियोगवादिनवेति नास्माक^६मत्राति

[अर्थात् वह धात्वर्थ स'मात्ररूप ह या यजनादि रूप ह अथवा क्रियारूप ह ? इत्यादि रूप से भाट्ट तीन विकल्प
करके क्रम से दूषण दिखाते हैं ।]

यदि धात्वर्थ को शुद्ध स'मात्र मानो तो वह विधिरूप ही सिद्ध होगा । कहा भी है—

श्लोकाथ— जो कारको के संपक से रहित स'मात्र भावलिङ्ग है एव केवल—भिन्न अथ से रहित
शुद्ध (अपने अतगत विशेषो से रहित) भाव है वह धात्वर्थ कहलाता है ॥१॥

श्लोकाथ—जानीजन प्रातिपदिक अथ को और धातु के अथ को सत्ता कहते हैं तथा वह सत्ता ही
महान् धात्मा (परब्रह्म) स्वरूप है । उस सत्ता को ही त्व और तल आदि प्रत्यय द्योतित करते हैं ॥२॥

प्रातिपदिक शब्द का अर्थ—पाणिनि 'याकरण' में धातु और प्रत्यय से रहित अथवान् शब्द को
'प्रातिपदिक' कहते हैं एव कातत्र 'याकरण' में धातु विभक्तिवर्त्यमथर्वलिङ्ग सूत्र से उसे लिङ्ग सज्ञा है
एव जनेन्द्र व्याकरण में इसे मत सज्ञा दी है ।

इस प्रकार के विधिवाद का नियोगवादी के द्वारा निरसन कर दिया गया है अतः हम भावनाव दी
भाट्टो को इस विधिवाद के निराकरण करने में विशेष आदर नहीं है । यदि आप कहें कि स'मात्र से भिन्न
यजनादि रूप ही धात्वर्थ है तब तो वह भी प्रत्यय के अथ से शून्य होने से किसी अग्निहोत्रादि वाक्य से
प्रतीति में नहीं आता है प्रत्युत प्रत्यय सहित ही वह धातु का अर्थ उस वाक्य से जाना जाता है । अर्थात्
प्रत्ययार्थ विशेषणभूत का ही उससे ज्ञान होता है ।

१ धात्वर्थस्य फलजनकत्वप्रकारेण । २ कपुस्तकं पुरुषव्यापार इति प्रथमान्तेन पाठः । यथा शब्दव्यापारः ।
४ पुरुषव्यापारे शब्दव्यापारो यथा धात्वर्थः पुरुषव्यापारो भावना तथा फले धात्वर्थो भावना न । ५ धात्वर्थस्य ।
६ स हि धात्वर्थः सन्मात्ररूपो वा यजनादिरूपो वा क्रियारूपो वति विकल्पत्रयं मनसि कृत्वा क्रमेण दूषयति भाट्टः ।
७ भाव इति निश्चयेयम् । ८ अर्थान्तररहितः । ९ स्वान्तगतविशेषरहितः । १ सत्ताम् । ११ अथवदधातुरप्रत्यय
प्रातिपदिकमिति पाणिनिकृता शब्दानां सज्ञा । १२ परब्रह्म । १३ एव नियोगवादिना धात्वर्थभावनावादः प्रतिक्षिप्तः तथा
विधिवादः प्रतिक्षिप्तः । १४ भावनावदिना विधिवादनिराकरणः ।

(१) स्वेन क्रियमाणं पुरुषव्यापारे शब्दव्यापारो यथा शब्दभावना (२) विधिज्ञापक (३) यत् (४) यागादिविशेषणरहित
(५) विभक्त्यादिरहितनामर्थ (६) शुद्धधात्वर्थरूपः ।

तरामादरः । 'अथ' 'ततोऽन्यो' धात्वर्थः^२ सोऽपि न 'प्रत्ययाथशून्य' 'कुतश्चिद्वाक्याप्रती-
यते—'तदुपाधेरेव तस्य ततः सम्प्रत्ययात् । 'प्रत्ययार्थस्तत्र' प्रतिभासमानोऽपि न प्रधानः
'कर्मादिवदय' 'त्रापि भावादिति चेत् 'तर्हि धात्वर्थो यजनादि प्रधानमा भूत् 'प्रत्ययान्तरेपि'^३
भावात् प्रकृत' 'प्रत्ययापायेपीति समानं पश्याम' । 'यदि पुनः 'क्रिया सकलव्यापिनी
धात्वर्थ—सवधातुषु भावात् तदा सवः 'भावना किं नेष्यते—'सर्वार्थेषु सदभावात् । यथैव हि
जुहुयाज्जुहोतु होतव्यमिति लिङादयः^४ क्रिया हवनावच्छिन्ना^५ प्रतिपादयन्ति तथा सर्वाख्यात

विधिवादी—प्रत्यय का अर्थ उस धातु के अर्थ में प्रतिभासित होता हुआ भी प्रधान नहीं है क्योंकि वह प्रत्यय का अर्थ कम करण आदि के समान अयत्र—धात्वतर (भि न धातुषु) में भी विद्यमान है ।

भाट्ट—नब तो धातु का अर्थ यजन आदि भी प्रधान नहीं होवे क्योंकि प्रकृत प्रत्यय (लिङ लोट तय) के अभाव में भी प्रत्ययातर में विद्यमान है । इस प्रकार से हम भावनावादो और आप विधिवादो दोनों के प्रति दूषण समान ही दीखते हैं ।

यदि पुनः सकल व्यापिनी क्रिया धातु का अर्थ है क्योंकि सभी धातुओं में विद्यमान है तो उसी को ही भावना—पुरुषभावना रूप क्या नहीं स्वीकार कर लेते हो क्योंकि वह क्रिया सभी यजनादि लक्षण अर्थों में मौजूद है । अर्थात् भावनावादी कहता है कि हे विधिवादिन् ! आपके द्वारा स्वीकृत सम्मात्र—सत्तामात्र परम ब्रह्म ही धातु का अर्थ नहीं है क्योंकि सकल व्यापिनी—सभी धातुओं में याप्त करोति इस अर्थ के लक्षण वाली क्रिया सभी धातुओं में सभव है ऐसा करोति क्रिया लक्षण धात्वर्थ यदि आप स्वीकार कर लेते हो तब तो हम लोग भी उसी सवव्यापिनी क्रिया को भावना पुरुषभावना रूप क्यों नहीं स्वीकार करगे अपितु करगे ही । क्योंकि सभी अर्थों में और सभी आख्यातों में वह क्रिया सभव है ।

जिस प्रकार से जुहुयात् जुहोतु होतय (हवन करना चाहिये) इस प्रकार के लिङ लोट तय

१ द्वितीयविकल्प (भाट्ट) । २ भावनावाद्याह—हे विधिवादिन् एव किं तवाभिप्रायः । ततः सम्मानादन्य एव धात्वर्थ इति तदा—सोऽपि धात्वर्थः प्रत्ययाथरहितो न दृश्यते । ३ यजनादि । ४ लिङाद्यथ करोत्यथव्याप्तः । ५ अग्नि होत्रादेः । ६ प्रत्ययसहितस्यैव तस्य धात्वर्थस्य ततो वाक्यात्प्रत्ययो भवति । ७ स प्रत्ययाथ उपाधिर्विशेषणं यस्य स तथोक्तस्तस्य तदुपाधेः प्रत्ययाथविशेषणभूतस्य सम्प्रत्ययात् । प्रभाकरः । विधिवाद्याह । ८ धात्वर्थः । ९ कमकरणा देयथान्यत्र भावो विद्यते । १० धात्वन्तरे । ११ भाट्टः । १२ धात्वर्थान्तरे । १३ लिङलोटतव्यः । १४ वयं भावनावादिनः हे विधिवादिन् तव मम च तुल्यं दूषणं पश्यामः । १५ (तृतीयो विकल्पः) भावनावादी प्राह—हे विधिवादिन् सवदभ्युपगम्यते सम्मात्रस्तावद्धात्वर्थो न । यदि पुनः सकलव्यापिनी करोत्यथलक्षणा क्रिया सर्वधातुषु सम्भवाद्वात्वर्थस्त्वयाभ्युपगम्यते तदास्माभिः सवः सवव्यापिनी क्रिया भावना किं नेष्यते । अपि त्वभ्युपगम्यते । कुतः ? सर्वार्थेषु सर्वाख्यातेषु च तस्या सम्भवात् । १६ यजनपचनादिक्रिया । १७ पुरुषभावना । १८ यजनादिलक्षणेषु लिङादिषु च । १९ हवनविशिष्टात् ।

(१) योगाकारः । (२) यजनादि । (३) सदाही (४) लोट तव्यः ।

‘प्रत्यया अपि—पचति पपाच पक्ष्यतीति पचनावच्छिन्नाया क्रियाया एव प्रतिपत्ते ।
 ‘पाक करोति चकार करिष्यतीति’^१ । ‘तथा च लिङादिप्रत्ययप्रत्याय्य^२ करोत्यथ एव वाक्याथ
 इत्यायातम । ‘स च ‘भावनास्वभाव एवेति न ‘धात्वर्थ एव वाक्याथतया प्रतीयते ।
 ‘नापि कार्यादिरूपो नियोग ।

प्रत्यय हवन से विशिष्ट क्रिया को प्रतिपादित करते हैं उसी प्रकार से सर्वाख्यात प्रत्यय—लट लकारादि भी प्रतिपादित करते हैं क्योंकि पचति पपाच पक्ष्यति इस प्रकार से पचन से अवच्छिन्न—व्याप्त क्रिया ही जानी जाती है । उस क्रिया से वह पाक को करता है किया था और करेगा इत्यादि ज्ञान होना है । इस प्रकार से क्रिया को भावना मान लेने पर लिङादि प्रत्यय से जानने योग्य करोति का अर्थ ही वेदवाक्य का अर्थ होता है यह बात सिद्ध हो जाती है और वह आत्मा शुद्ध भावना स्वभाव ही है इसलिये यह तीन प्रकार का धात्वर्थ ही वाक्यार्थ—वेद के अर्थ रूप से प्रतीति में नहीं आता है और न कार्यादिरूप नियोग ही वेद के अर्थ रूप से प्रतीति में आता है ।

विशेषण—वेदवाक्यों में विधिलिङ लोट और तव्य प्रत्यय पाये जाते हैं यथा अग्निष्टोमेन यजेत् । इस यजेत क्रियारूप पद में विधिलिङ है तथैव यजताम और यष्टव्य में लोट और त य प्रत्यय है । व्याकरण के नियम के अनुसार मूल में दो तरह के शब्द होते हैं प्रकृति और धातु । पुरुष या धम शब्द प्रकृतिरूप हैं और भू पच पठि आदि धातु कहलाते हैं । कातत्र याकरण में धातुविभक्तिव यमर्थवत्लिंग इस सूत्र के अनुसार धातु और विभक्ति स रहित अर्थवाल पुरुष धम आदि शब्दों को लिंग सज्ञा है । सिद्धांतकौमुदी में इसकी प्रातिपदिक सज्ञा है और जन् व्र याकरण में इसी को मत सज्ञा है । इस मत सज्ञक शुद्ध प्रकृति रूप शब्दों से विभक्ति सु औ जस अम आदि आकर इस एक पुरुष शब्द को ही एकवचन द्विवचन बहुवचन एवं कर्त्ता कम करण आदि रूप सिद्ध कर देती हैं । जैसे पुरुष का अर्थ एक पुरुष है तो पुरुषी का अर्थ दो पुरुष हो जाता है तथा पुरुष का अर्थ पुरुष को हुआ तो पुरुषण का अर्थ पुरुष के द्वारा हो जाता है । अतः प्रकृति और विभक्ति अर्थात् प्रत्यय मिलकर ही अर्थ को प्रकट करते हैं । उसी प्रकार से मिङ-त में भी भू कृ आदि धातु हैं इनसे दश लकार से सबधित भि वस भस् आदि विभक्तियाँ आती हैं एवं कृदन्त प्रकरण के अनुसार तय तृच आदि प्रत्यय भी आते हैं तभी इनका अर्थ स्पष्ट होता है । शुद्ध प्रकृति या धातु में यदि प्रत्यय के द्वारा विकार उत्पन्न न होवे तो वे ‘यो क त्यो पठ र्ह्ये’ उन शुद्ध प्रकृति या धातु से कोई भी वाक्य रचना नहीं बनेगी । हा ! उनमें प्रत्यय के लग जाने पर विकार के उत्पन्न हो जाने से वे अनेक अर्थों को प्रकट करने लग जाते हैं । जैसे जिन यजेत् ‘अममाभ्रमामि अह गच्छामि’ आदि वाक्य रचना एक एक पदों के मिलाने से ही बनी है और सुम्भिडन्त

१ अडादयः । २ केन प्रकारेण प्रतिपत्तिरित्युक्तम् आह । ३ क्रियाया एव भावनात्वे च । ४ आत्मा । ५ शुद्धभावना ।

६ त्रिविधोपि धात्वर्थः । ७ आह । ८ वाक्याथतया न प्रतीयते ।

पद इस सूत्र के अनुसार सुप् प्राप्ति विभक्तिन्या एव मिडादि (तिडादि) प्रत्ययों के लगने से ही शब्दों की पद सज्ञा होती है और पदों के समुदाय को वाक्य सज्ञा होता है। अब यहाँ विचार इस बात का करना है कि यजेत पद में जो लिङ् प्रत्यय पड़ा है उसका क्या अर्थ है। प्रभाकर तो शुद्ध मात्र प्रत्यय के अर्थ को ही नियोग कहते हैं उनका कहना है कि अग्निष्मिन्मेन यजेत् वाक्य सुनकर नियुक्तोऽस्मिन्नेन वाक्येन इस प्रकार मैं इस वाक्य के द्वारा यज्ञ कम में नियुक्त हो जाता हूँ। विधिवादी कहते हैं कि शुद्ध यज्ञ धातु का जो अर्थ है वह सत्तामात्र है वही विधि अर्थात् ब्रह्मस्वरूप है। अर्थात् इस यजेत पद में जो धातु का अर्थ है उसी धात्वर्थ को यह वाक्य कहना है।

भावनावादी कहता है कि यह उपयुक्त वाक्य न केवल धातु अर्थ को ही कहता है और न ही केवल प्रत्यय के अर्थ को ही कहना है किन्तु इसमें जो यज्ञ को करे इस रूप में करोति क्रिया का अर्थ है वही भावना है। अतः यजेत यह वाक्य भावना अर्थ को ही कहता है। उनके ग्रंथों में कथन है कि— लिङ् लोट और तव्य प्रत्यय मात्र प्रत्यय के अर्थ रूप अर्थभावना से भिन्न ही शब्दभावना और आत्म भावना को कहते हैं। हाँ! संपूर्ण अर्थों में व्याप्त हो रही करोत्यर्थ रूप अर्थभावना से भिन्न ही है जो कि गच्छति पचति यजति आदि संपूर्ण लिङ् त-आख्यात दशो लकारों में विद्यमान है यह अर्थभावना शब्दभावना से भिन्न है। इन दोनों भावनाओं में शब्दभावना तो शब्द का व्यापार स्वरूप है क्योंकि शब्द के द्वारा ही पुरुष का व्यापार भावित किया जाता है और पुरुष के व्यापार से यज पच आदि धातु का अर्थ भावित किया जाना है तथा धातुओं के अर्थ से फल भावित किया जाता है यह शब्दभावनावादी भाट्टों का मत है। इस भाट्ट ने धात्वर्थ के विषय में तीन विकल्प उठाकर दूषण दिखाये हैं। यथा—

यह धात्वर्थ शुद्ध समात्र रूप है यजनादि रूप है या क्रिया रूप है? यदि धात्वर्थ को शुद्ध समात्र अर्थ ही मानो तब तो वह विधि रूप है क्योंकि जो कर्ता कम आदि कारको से रहित भिन्न अर्थों से रहित अपने अतगत विशेषों से रहित केवल भावमात्र है वही धात्वर्थ है उस सत्ता को और प्रातिपदिक अर्थ— अर्थवान् शब्द को ही धात्वर्थ कहते हैं। वह सत्ता ही महान् आत्मा है परमब्रह्म स्वरूप है। त्व तल और अण् आदि प्रत्यय उसको प्रकट करते हैं जैसे ब्राह्मणता ब्राह्मणत्व पांडित्य आदि शब्द भाववाची हैं। त्व तल यण आदि प्रत्ययों से प्रगट हो रहे हैं। इस प्रकार से यदि प्रथम पक्ष रूप से धात्वर्थ को शुद्ध समात्र मानो तो विधिवाद ही आ जाता है जो कि हम भाट्टों को इष्ट नहीं है। यदि आप दूसरा पक्ष लेवो कि समात्र से भिन्न यजनादि रूप धात्वर्थ है तब तो वह प्रत्ययों के अर्थ से शून्य होने से किसी अग्निहोत्रादि वाक्य से प्रतीति में नहीं आ रहा है प्रत्युत वाक्य के द्वारा प्रत्यय से सहित ही धातु का अर्थ प्रतीति में आता है।

इसी बीच में विधिवादी बोल पड़ता है कि भले ही यज्ञ धातु के अर्थ में लिङ् प्रत्यय का अर्थ प्रातिपदिक हो रहा हो किन्तु वह प्रत्यय का अर्थ प्रमाण नहीं है क्योंकि वह प्रत्यय का अर्थ भिन्न भिन्न

अनेको धातुओं में भी पाया जाता है अतः धात्वर्थ ही प्रधान है। इस पर पुनः भाट्ट कहता है कि हम इससे विपरीत भी कह सकते हैं कि यञ् पच् आदि धातु का अर्थ भी प्रधान नहीं है क्योंकि प्रकरण प्राप्त लिङ् लोट और तथ्य प्रत्ययों के अतिरिक्त भी लट् लिट् तृच् आदि अनेकों भिन्न भिन्न प्रत्ययों में आपका यञ् पच् आदि धातु का अर्थ विद्यमान है। अर्थात् जस यजेत यजता आदि में विधिलिङ् लोट प्रत्यय का अर्थ है यज्ञ करना चाहिये यज्ञ करो। किन्तु यह प्रत्यय का अर्थ प्रधान नहीं है मात्र यज्ञ रूप धातु का भाव अर्थ ही प्रधान है तब यज धातु भी लिङादि प्रत्ययों के अतिरिक्त यजति इयाज यष्टा आदि के लट् लिट् तृच् आदि भिन्न भिन्न प्रत्ययों में पाया जाता है जिसका अर्थ—यज्ञ को करता है यज्ञ किया या यज्ञ करने वाला आदि हो जाता है। यह यज धातु भी अनेकों प्रत्ययों में चली जाती है अतः धातु के प्रत्यय का अर्थ ही प्रधान मानो क्योंकि अनेकों प्रत्ययों में धातुएँ प्राप्त रहती हैं। विधिवादी कहता है कि धातु का अर्थ तो संपूर्ण ही लिङ् लिट् लुट् आदि प्रत्ययों में माला में डाले हुये सूत्र के समान ओत प्रोत है अतः धातु अर्थ प्रधान है इस पर भाट्ट कहता है कि इस प्रकार स तो संपूर्ण यजि पचि भू कृ आदि धातुओं के अर्थों में पीछे पीछे चलता हुआ प्रत्यय का अर्थ भी तो अवयव रूप हो रहा है अतः प्रत्यय का अर्थ ही प्रधान मानना चाहिये। यदि आप मद्रतवादी या कहे कि विशेष विशेष रूप प्रत्यय का अर्थ तो सभी धातुओं के अर्थों में अवयव रूप नहीं है जैसे एक विवक्षित तिप् या तस विभक्ति (प्रत्यय) का अर्थ सभी मिप् वस् लुट् क्ति तल आदि प्रत्यय वाले धातु के अर्थों में अवयव रूप नहीं है। इस पर हम भाट्टों का भी यही कथन है कि विशेष रूप से एक यज धातु का अर्थ भी पच् गम् आदि धातुओं के साथ लगे हुये प्रत्ययों के अर्थों में ओत प्रोत हो करके कहाँ रहता है। हाँ ! सामान्य रूप स धातु का अर्थ संपूर्ण प्रत्ययों के अर्थों में अवित है। इसलिये आप धातु के अर्थ को प्रधान कहे तो हम प्रत्ययों के अर्थ को प्रधान कहने लगेंगे यह प्रश्नोत्तरमाला दोनों मायताओं में समान ही है अतएव वेदवाक्य का अर्थ शुद्ध धात्वर्थ रूप सामान्य है यह कथन भी गलत है एव वेदवाक्य का अर्थ धातु के प्रत्यय के अर्थ रूप ही है यह भी गलत है। हाँ ! यदि आप तृतीय पक्ष लेते हो कि धातु का अर्थ क्रियारूप है तब तो ठीक ही है क्योंकि करोति अर्थ नक्षण वाली क्रिया सभी धातुओं में विद्यमान है। ऐसा करोति क्रिया लक्षण धात्वर्थ यदि आप मान लेव तब तो हमारा भावनावाद का ही पोषण हो जाता है क्योंकि सभी अर्थों में और सभी लकारों में वह करोति क्रिया प्राप्त है वही तो भावना है। जैसे जुहोतु जुहुयात् होतव्य से लिङ् लोट तथ्य प्रत्यय हवन से विशिष्ट क्रिया को बतलाते हैं उसी प्रकार से सभी लट् लिट् आदि लकार भी बतलाते हैं। जैसे याग करोति चकार करिष्यति ये क्रियाय भी अथवा पचति पाक करोति आदि क्रियाय भी सबन्त करोति अर्थ को ही बतलाती हैं। पकाता है पाक को करता है। यजति याग करोति यजता है यज्ञ को करता है इत्यादि में करोति क्रिया ही प्रधान है वही वेदवाक्य का अर्थ है। ऐसे भावनावादी ने अपना पक्ष पुष्ट किया है।

[शब्दव्यापाररूपेषु शब्दभावनाव नियोग इति प्रभाकरेण मन्यमाने सति भाट्ट तन्निराकरोति]

'ननु शब्दव्यापाररूपो नियोग प्रतीयत' एव । शब्दो हि शब्दव्यापारस्य पुरुषव्यापारकरणलक्षणस्य प्रतिपादको न पुन कारक शब्दादुच्चारिताभिरनुपपत्तिरिति प्रतिपत्तया प्रतिपत्तरन्यथानुपपत्तेरिति चेत् तर्हि भावनव नियोग इति शब्दान्तरेणोक्ता स्यात् । तदुक्तम् ।—

शब्दावुच्चारितावात्मा^१ नियुक्तो गम्यत नर^२ । भावनात^३ पर को^४ वा शब्दो^५ प्रतीति^६ गच्छति^७ ।

[गृहीतसकेत शब्दो य प्रयायति अगृहीतसकेते वाग्य विचार क्रियते]

'स्यामतम् ।—यदि शब्दव्यापारो भावना कथमगृहीतसङ्गतो^८ नव^९ गच्छति^{१०}

[शब्दव्यापाररूप भावना ही नियोग है ऐसा प्रभाकर क द्वारा मानने पर भाट्ट कहता है कि आपने भावना को ही नियोग नाम धर दिया है वास्तव में भावना ही प्रतीति में आती है ।]

प्रभाकर—अग्निहोत्रादि शब्द का व्यापार रूप नियोग ही वेदवाक्य के अथरूप से प्रतीति में आता है क्योंकि शब्द पुरुषव्यापारकरण लक्षण (कार्यरूप व्यापार के प्रति साधकतम लक्षण) अपने व्यापार वा प्रतिपादक है—ऐसा करो इस प्रकार से शब्द ही ज्ञापक है किन्तु कारक नहीं है । अन्यथा उच्चारण किये गए शब्द से मैं इस शब्द से नियुक्त हुआ हूँ इस प्रकार से ज्ञाता पुरुषों को ज्ञान नहीं हो सकेगा । अथवा—शब्दोच्चारण के अभाव में नियुक्तोहमनेन इस प्रकार की प्रतिपत्ता—ज्ञाताओं को अनुपपत्ति—प्रतीति नहीं होती है । यत् अयथानुपपत्ति का स्पष्टीकरण है ।

भाट्ट—तब तो भावना ही नियोग है उसी को आपने शब्दांतर—शब्दभावना इस भिन्न शब्द से कह दिया है । कहा भी है—

इलोकाथ—उच्चारण किये गए शब्द में आत्मा नियुक्त है ऐसा मनुष्यों के द्वारा जाना जाता है इसलिए शब्दभावना से भिन्न कोई नियाग है ऐसी कल्पना क्या करना ? अर्थात् नहीं करना चाहिये ।

[सकृत् ग्रहण किये हुए शब्द अथ का ज्ञान करते हैं या बिना सकृत् ग्रहण किये हुए ही शब्द अथ का ज्ञान कराते हैं ? इस पर विचार किया जा रहा है]

बौद्ध—यदि शब्द के व्यापाररूप भावना है तब तो सकेत को ग्रहण न करने वाला पुरुष नियुक्तो

१ प्रभाकर । २ अग्निहोत्रादि । ३ वाक्याथतया । ४ कृतिरूपव्यापार प्रति साधकतमलक्षणस्येति । ५ ज्ञापक । एव कुर्विति । ६ शब्देन । ७ अयथा शब्दोच्चारणाभावे नियुक्तोहमनेनेति प्रतिपत्तया प्रतिपत्तिर्नोपपद्यते । ८ भाट्ट । ९ शब्द भावना । १० स्वरूपम् । ११ शब्दभावनात । १२ न कोपीत्यथ । १३ सुगतस्य । १४ प्ररणा । १५ नावगच्छतीति पाठान्तरम् ।

नियुक्तोहमनेनेति स्वभावतस्तस्य' नियोजकत्वात् । सङ्कतग्रहणस्यानुपयोगित्वादिति तदसमीचीनमेव—सङ्कतस्य' तथाऽवगतौ' सहकारित्वात्^१—सामग्री जनिका न क' कारणमिति प्रसिद्धे । ननु च सङ्कतसामग्री न प्ररणे भावनाया' वा व्याप्रियते—'अथवेदने तस्या प्रवृत्ते^२—'अथप्रतीतो' पुरुषस्य 'स्वयमेव' तत्र तदर्थितया 'प्रवत्त । 'इद कुर्विति'^३

अहमनेव इस प्रकार से क्यों नहीं जानता क्योंकि आपके मत से शब्द तो स्वभाव से ही नियोजक है । अतः सकेत का ग्रहण करना अनुपयोगी ही है ।

बाह्य—आप बौद्धों का जो यह कथन है वह भी समीचीन नहीं है । इस शब्द का यह अर्थ है ऐसा सकेत उस प्रकार के ज्ञान में सहकारी कारण है अर्थात् सकेत का ग्रहण करने की शब्द में योग्यता नहीं है क्योंकि सकेत को ग्रहण करने वाला ज्ञान है न कि शब्द । सामग्री काय की जनक होती है तथा कोई भी काय एक कारण जय नहीं है यह बात प्रसिद्ध है ।

बौद्ध—सकेत लक्षण सामग्री प्ररण में—नियोग में अथवा भावना शब्द और पुरुषरूप भावना में व्यापार नहीं करती है किन्तु अथसवेदन—अथ के ज्ञान में उस सक्त सामग्री की प्रवृत्ति है अर्थात् सामग्री अथ के ज्ञान में ही प्रवृत्ति करती है किन्तु स्थिर स्थूल साधारण आकार रूप बाह्य पदार्थ में प्रवृत्ति नहीं करती है । यदि सकेत लक्षण सामग्री अथ ज्ञान में व्यापार न करे तब तो पुरुष की अथ में प्रवृत्ति भी कैसे हो सकेगी किन्तु जल का ज्ञान होने पर पुरुष उसमें स्नानादि का प्रवृत्ति करना है ऐसा देखा जाता है । अथ की प्रतीति होने पर पुरुष स्वयमेव—नियोग और भावना में निरपेक्ष रूप हूँ उस अथ में तदर्थी रूप से प्रवृत्ति करता है क्योंकि सकेत सामग्री से अथ का परिज्ञान होने पर पुरुष की प्रवृत्ति घटित होती है । इदं कुरु इस प्रकार से प्रषण और अध्यषण रूप लिङ्ग का ही प्रतीति होनी है । यदि उसकी प्रतीति न मानो तो नियुक्तत्व का ज्ञान नहीं होगा और नियोग—पुरुष का काय में व्यापार

१ शब्दस्य यत् स्वभावेन नियोजकत्वम् । २ कायस्येत्यध्याहारः । ३ सौगतमाशङ्क्य भट्ट प्राह । ४ अथ शब्दस्यायमर्थ इति सङ्कतः । ५ सङ्कतग्रहणे शब्दस्यायोग्यत्वात् सङ्कतग्राहक ज्ञान न तु शब्दः । ६ कायस्य । ७ बौद्धः । ८ सङ्कतलक्षणा सामग्री । ९ प्ररणायामिति वा पाठः । नियोगे । १ उभयरूपायाम् । ११ यदिसङ्कतसामग्री न तत्र व्याप्रियते तदा पुरुषस्य कथमर्थ प्रवृत्तिरियुक्त ग्राहः । १२ सयाम् । १३ नियोगभावनानिरपेक्षतया । १४ अर्थः । १५ सङ्कतसामग्र्या अथपरिज्ञाने सति प्रवृत्तिघटनात् । १६ किञ्च भावना हि प्रपणा ज्येष्ठारूपा । सा च प्रयोज्यप्रयोजक द्वयीं बिना तयोश्च बाध्यमानप्रतीतिकवेनाऽस्मत्त्वात्कुत सा भावना ? यतस्तत्र सङ्कतो व्याप्रियेतति वक्तव्यम् । किञ्च प्रेषणाध्येषणयोरपि बहिरथरूपतया न शब्दी प्रतीतिरस्ति बुद्धधारूपस्यवाच्यस्य शब्दवाच्यवादतः कथं तद्वप सावना शब्दाभिधेयो यतस्तत्र सङ्कतो व्याप्रियेतति वक्तव्यम् इदं कुर्वित्याद्यारभ्य प्रज्ञाकर इतिपयन्त ग्राहः ।

(1) एतत्कुतः । (2) अर्थसवेदने सामग्र्या प्रवृत्तिरनु स्थिरस्थलसाधारणाकारे बाह्याथ । (3) सक्तसामग्री यदि न तत्र व्याप्रियेत पुरुषस्याथ प्रवृत्ति कथमित्युक्ते ग्राहः । (4) अनेन प्रकारेण ।

‘प्रेषणाद्व्यपारयोरेव’^१ हि प्रतीति—^२तदप्रतीती^३नियुक्तत्वाप्रतिपत्त । नियुक्तत्व च नाम
‘कार्ये व्यापारितत्वम्’^४ । कार्ये ‘व्यापृततामवस्था प्रतिपद्य’^५ नियोजको^६ नियुक्त^७ । सा च
तस्य^८ भाविन्यवस्था न स्वरूपेण साक्षात्कर्तुं शक्या । स्वरूपसाक्षात्करणं हि^९ सर्व तदव-
सिद्धमिति न नियोग^{१०} स्यात्सफल । ततः प्रयोजको^{११} बाध्यमानप्रतीतिक एव । तदुक्तम् ।—

यथा प्रयोजकस्तत्र^{१२} बाध्यमानप्रतीतिक । प्रयोज्योपि ‘तथैव’^{१३} स्याच्छब्दो ‘बुद्धयवाचकः’^{१४} ॥
यथैव हि ‘प्रयोजकस्य शब्दस्य प्रयोज्येन पुरुषेण’^{१५} स्वव्यापारशून्यमात्मानं प्रतीयता प्रयोजकत्व

कराना ही नियुक्तत्व है । कार्य में व्यापृत-प्रवृत्त हुई अवस्था को जान करके नियोजक-शब्द नियुक्त करता है और वह उस नियोजक की भाविनी-भाविष्य में होने वाली अवस्था है उसका स्वरूप से साक्षात् कार्य करना शक्य नहीं है । क्योंकि स्वरूप का साक्षात्कार कर लेने पर तो सभी उस काल में ही सिद्ध हो जावगे । अर्थात् अग्निष्टोम इत्यादि वाक्यों से यज्ञादि का करना और स्वर्ग को प्राप्त कराने के लिये निमित्तभूत पुण्य का उपाजन ये सब कार्य उस काल में निष्पन्न ही हैं पुनः नियोग का मानना सफल नहीं हो सकेगा इसलिए प्रयोजक बाध्यमान प्रतीति वाला ही है । यहाँ नियोग शब्द से प्रेरणा रूप भावना ग्रहण करना चाहिए । कहा भी है—

इलाकाथ—जिस प्रकार से भावीकार्य से व्यापृत अवस्था वाले नियोग में बाध्यमान प्रतीतिवाला प्रयोजक है उसी प्रकार से प्रयोग-पुरुष भी बाध्यमान प्रतीतिक-काल्पनिक ही है क्योंकि शब्द बुद्धि से परिकल्पित ही अथ का वाचक है ॥

जिस प्रकार से प्रयोजक (प्ररक) शब्द में यागविषयक स्वव्यापार से शून्य आत्मा का निश्चय कराते हुए प्रयोग पुरुष के द्वारा प्रयोजकत्व की प्रतीति बाध्यमान होती हुई निरालम्बन है उसी प्रकार से प्रयोगत्व प्रतीति भी बाध्यमान होती हुई निरालम्बन है तथा यज्ञलक्षण स्वव्यापार में अप्रविष्ट आत्मा का निश्चय न कराते हुए प्रयोज्य पुरुष के द्वारा ही वह बाधित हो जाती है । अथवा टिप्पणी के आधार से ऐसा भी अर्थ कर सकते हैं कि तथा यज्ञलक्षण स्वव्यापार में अप्रविष्ट रूप आत्मा का निश्चय

१ लिङ्गार्थो । २ नियोज्यस्य । ३ व्यापृततामवस्थामिति खण्ड । ४ ग्रामना स्वीकृत्य । ५ शब्दव्यापारापर पर्यायप्रेरणादिरूप शब्द । ६ नियोजकस्य । ७ अग्निष्टोमेन यागादिकरणेन स्वर्गप्रापणनिमित्तपुण्योपाजनेन च सर्वं निष्पन्नमेव तस्मिन्नेव काले । ८ पुरुष । ९ काल्पनिक । १० किञ्च शब्दान् प्रेषणादिप्रतीतिरपि न युक्ता । कुत इत्याह । ११ बुद्धिपरि कल्पितो यतः । १२ प्ररकस्य । १३ यागविषय । स्वव्यापाराविष्टमात्मानमप्रतीयतेति पाठान्तरम् ।

(1) सत्कारपूर्वकव्यापार । (2) कमणस्वरूप । (3) नत्वस्य । (4) नियोगस्य (5) अथ नियोज्य (6) व्यापृता वस्त्वकार्यं चेति । (7) स्वव्यापारे अप्रविष्ट सहितमित्यर्थः । नियोगे शब्देनात्र प्रेरणारूपभावना ग्राह्या । (8) शब्द व्यापारपर्याय प्रेरणादिरूप शब्द । (9) भाविकार्यव्यापृततावति नियोज्ये ।

प्रतीतिबाध्यमाना^१ निरालम्बना तथा प्रयोज्यत्वप्रतीतिरपि^२ तेनव^३ स्वव्यापारा^४ विष्टमात्मा सम्प्रतीयता^५ बाध्यते^६ । शब्दात् सा^७ प्रतीतिरिति च न युक्तम^८—तस्य^९ बुद्धयर्थख्यापनत्वात्^{१०} । सोपि हि शब्दो बुद्धयर्थमेव^{११} ख्यापयति । एव मया प्रतिपादितमेव^{१२} मया प्रतिपद्यमिति—द्वयोरपि प्रतिपादकप्रतिपाद्ययोरध्यवसायात् । पौरुषेयवचनादि मयव तावत्प्रतिपद्यमस्य^{१३} तु वक्तव्य^{१४} मभिप्रायो भवतु मा वाभूदिति^{१५} प्रतिपत्ताध्यवस्यति । अपौरुषेयादपि^{१६} शब्दादेवमयमर्थो मया प्रतिपन्नोऽस्य^{१७} भवतु मा वा भूदिति वक्तव्यापारविषयो^{१८} योथ पौरुषेयशब्दस्य यो वा बुद्धौ प्रकाशतेथ अपौरुषेयत्वाभिमतशब्दस्य तत्र^{१९} प्रामाण्यं न

कराते हुए पुरुष के द्वारा वह प्रतीति बाधित ही है ।

यदि आप कहे कि वह प्रतीति शब्द स ही होती है तो ऐसा कहना भी युक्त नहीं है । क्योंकि वह शब्द बुद्धि से कल्पित अथ को ख्यापित—प्रगट करता है वह शब्द भी बुद्धि के अथ का ही ख्यापन करता है । इस प्रकार से मैंने प्रतिपादित किया है और इस प्रकार मैंने समझा है क्योंकि प्रतिपादक—गुरु और प्रतिपाद्य—शिष्य इन दोनों का अध्यवसाय—ज्ञान होता है अर्थात् मैंने यह प्रतिपादन किया इस प्रकार गुरु में तथा मैंने समझा इस प्रकार शिष्य में ऐसा इन दोनों में प्रतिपादक प्रतिपाद्य सम्बन्ध पाया जाता है ।

प्रतिपत्ता—श्रोता ऐसा निश्चय करता है कि पौरुषेय वचन से ही मैंने इस प्रकार से जाना है इस वक्ता—गुरु का यह अभिप्राय हो या न हो । इसी प्रकार से अपौरुषेय वेद वाक्य से भी इस प्रकार से मैंने यह अथ जाना है इस अपौरुषेय शब्द का यह अथ हो या न हो । ऐसा प्रतिपत्ता—पुरुष जानता है । ऐसा वक्ता के व्यापार का विषयभूत जो अथ पौरुषेय शब्द का श्रोता की बुद्धि में प्रकाशित होता है और इसी प्रकार से अपौरुषेय रूप से स्वीकृत शब्द का जो अथ बुद्धि में प्रकाशित होता है उसमें वह शब्द व्यापार ही प्रमाण है किन्तु बाह्याथ तत्त्व निमित्तक प्रमाणता नहीं है इसलिए विवक्षा में आरूढ अर्थ ही वेदवाक्य का अर्थ है किन्तु भावना यह वेदवाक्य का अर्थ नहीं है ।

यहाँ तक प्रज्ञाकर बौद्ध ने कहा है ।

विशेषार्थ—यहाँ पर बौद्धों का ऐसा आरोप है कि भट्ट शब्द के व्यापार को भावना कहते हैं और प्रज्ञाकर को सुश करने के लिए उसी भावना को नियोग कह रहे हैं वे कहते हैं कि भावना से भिन्न

१ सती । २ बाध्यमाना सती निरालम्बनेति शेष । ३ पुसा । ४ प्रयोयेन । ५ प्ररणाप्रवणयो सम्बन्धिनी । ६ इति वदति बौद्ध ।—सा भाविनी प्रतीति शब्दाज्जायते इति हे भट्ट यदुक्तं तथा द्वक्तु युक्तं न । ७ शब्दस्य च भुक्त्या । ८ शिष्येण । ९ गुरो । १० बुद्ध्यारूढ । ११ श्रोता । १२ वेदवाक्यात् । १३ अपौरुषेयस्य । १४ प्रतिपत्ताध्यवस्यतीति सम्बन्ध । १५ प्रतिपन्नार्थव्यभिचारी । वक्तव्यापारो विवक्षा । १६ बुद्धयर्थ ।

(१) स्वव्यापारे अभिष्टं मागलक्षणे व्यापारेऽप्रविष्टमित्यर्थ । (२) आत्मानं प्रतीयता इति वा । (३) बुद्धिषाब्देन कल्पना । (४) ख्यापकत्वात् इति वा । (५) कल्पमारूढत्वमुल्लिखति ।

पुनर्बाह्यार्थतत्त्वनिबन्धनम्^१ । तदुक्तम् ।—

वक्तृव्यापारविषयो योर्थो^२ बुद्धौ प्रकाशते ।^३ प्रामाण्यं तत्र शब्दस्य नार्थतत्त्व^४ निबन्धनम् ॥
इति वचनात् । ततो विवक्षारूढ एवार्थो वाक्यस्य न पुनर्भाविनेति प्रज्ञाकर^५ ।

[प्रत्यक्षवच्छब्देनापि बाह्यपदार्थस्य ज्ञान भवति]

*सोपि न परीक्षक — प्रत्यक्षादिव शब्दाद्वहिरथप्रतीतिसिद्ध^१ । यथैव हि प्रत्यक्षात्प्रति
पत्तप्रणिधान^२ सामग्रीसव्यपेक्षात्प्रत्यक्षार्थ^३ प्रतिपत्तिस्तथा सङ्गत्सामग्रीसापेक्षादेव शब्दाच्छ

नियोग नाम की कोई चीज ही नहीं है इस पर हमारा ऐसा कथन है कि अग्निष्टोमेन यजेत वाक्य से सकेत को न समझने वाला कोई बालक या मूल पुरुष भी यज्ञकाय में नियुक्त हो जावे क्योंकि शब्द तो स्वभाव से ही नियोजक-प्ररक है ।

इस पर भाट्ट न उत्तर दिया कि इस शब्द का यह अर्थ है कि पृथुबुध्नाकार—गोल मटोल को घट कहना कागज के पन्नों से सहित को पुस्तक कहना इत्यादि सकेत के अनुसार ही काय होता है अतः शब्द में सकेत को ग्रहण करने की योग्यता नहीं है क्योंकि सकेत को ग्रहण करने वाला ज्ञान है । अतः वेदवाक्य के द्वारा यज्ञ का सकेत ज्ञान में सहकारी कारण है । उस पर फिर बौद्ध बोल पड़ता है कि सकेत शब्दभावना और पुरुषभावना में व्यापार नहीं करता है वह सकेत अथ ज्ञान में व्यापार करता है और पदार्थ रूप अर्थ का ज्ञान होने से ही वह पुरुष जलादि में प्रवृत्ति करता है । मतलब यह है कि शब्द विवक्षा में आरूढ हुए अर्थको कहते हैं । बौद्धों ने वही बात अपने ग्रन्थों में कही है कि वक्ता गुरु के व्यापार का विषयभूत जो अर्थ श्रोता की बुद्धि में प्रकाशित हो रहा है उसी अर्थ को कहने में शब्द प्रामाणीक है किन्तु वास्तविक अर्थ-तत्त्व को कारण मानकर शब्द की प्रमाणता का कोई खास कारण नहीं है । वक्ता की बुद्धि सम्बन्धी व्यापार से जाना गया अर्थ यदि शिष्य की बुद्धि में प्रकाशित हो गया तो उस अर्थ में शब्द प्रमाण है बाह्य अर्थ हो या न हो कोई आकाक्षा नहीं है ।

[प्रत्यक्ष के समान शब्द से भी बाह्य पदार्थों का ज्ञान होता है]

भाट्ट—ऐसा कहने वाले आप प्रज्ञाकर बौद्ध भी परीक्षक नहीं है । प्रत्यक्ष के समान ही शब्द से बाह्य पदार्थ की प्रतीति होना सिद्ध है ।

जिस प्रकार से प्रत्यक्ष से ज्ञाता के उपयोग रूप अंतरंग और बाह्य सामग्री की अपेक्षा से प्रत्यक्ष

१ बाह्यपदार्थस्वरूपकारणकम् । २ ओतुबुद्धौ । ३ उपाध्यायव्यापारगम्याथशिष्यबुद्धिप्रकाशमानाथ शब्दस्य प्रामाण्यम् ।

४ बुद्ध्याच्छब्दे । ५ बाह्यतत्त्व । ६ बौद्ध । ७ इतो भाट्टो वदति । ८ प्रत्यक्षविषयाय ।

(१) प्रतिपत्तिरिति इति वा । (२) एकाग्रता ।

अर्थः प्रतिपत्तिः सकलजनप्रसिद्धा—अन्यथा^१ ततो बहिरर्थे^२ प्रतिपत्तिप्रवृत्तिप्राप्त्ययोगात् ।
न चार्थविदनादेवार्थं पुरुषस्यार्थिनः स्वयमेव प्रवृत्तः शब्दोऽप्रवृत्तक इत्येव वक्तुं युक्तम्—
प्रत्यक्षादेरप्येवमप्रवृत्तकत्वप्रसङ्गात्—तदर्थेपि^३ 'सर्वस्याभि'लाषादेव प्रवृत्तः । परम्प-
रया प्रत्यक्षादिप्रवृत्तकमिति चेत् तथा^४ वचनमपि प्रवृत्तकमस्तु—विशेषाभावात्^५ । यथा च
प्रत्यक्षस्य सलिलादिरथ—तस्य तत्र प्रतीतेस्तथा वाक्यस्य भावना प्रेरणा वा तस्यैव^६ तत्र^७
प्रतीतेरबाध्यमानत्वात् ।

के विषयभूत पदार्थ का ज्ञान होता है तथैव सकेत सामग्री की अपेक्षा रखने वाले शब्द से ही शब्द के विषयभूत अर्थ का ज्ञान होता है और यह ज्ञान सकल जनो में सुप्रसिद्ध है । अथवा—यदि आप शब्द से बहिरंग चट पटादि पदार्थों का ज्ञान न मानें तब तो उन शब्दों से बाह्य पदार्थ का ज्ञान उसमें प्रवृत्त और उनकी प्राप्ति नहीं हो सकेगी और जहाँ पर बाह्य पदार्थ में प्रवृत्ति और प्राप्ति देखी जाती है वही शब्द का अर्थ है ऐसा समझना ।

आशयः—शब्द से बाह्य पदार्थ का ज्ञान न मानने पर तो जलादि शब्द से बाह्य पदार्थ जलादि में प्लावित पुरुष को जलादि का परिज्ञान होना उसके पास जाना स्नान करना पीना लाना आदि रूप प्रवृत्ति और प्राप्ति कुछ भी नहीं हो सकेगी ।

पदार्थ का ज्ञान होने से ही उस पदार्थ में उसके इच्छक जनो की स्वयमेव प्रवृत्ति हो जाती है इसलिए शब्द अप्रवृत्त क ही हैं ऐसा कहना भी शक्य नहीं है । अथवा प्रत्यक्ष आदि भी इस प्रकार से अप्रवृत्तक हो जावेंगे । क्योंकि प्रत्यक्ष के विषयभूत अर्थ में भी सभी मनुष्यों की शब्द से ही प्रवृत्ति देखी जाती है ।

यदि आप कहें कि परम्परा से—प्रत्यक्ष से अर्थ का ज्ञान होता है उस अर्थ के ज्ञान से अभिलाषा होती है पुनः अभिलाषा से प्रवृत्ति होती है अतः परम्परा से प्रत्यक्षादि प्रवृत्तक हैं ।

ऐसा मानने पर तो उसी प्रकार से वचनों को भी परंपरा से प्रवृत्तक मान लो दोनों में कोई अंतर नहीं है । अर्थात् शब्द से अर्थ का ज्ञान होता है उस ज्ञान से अभिलाषा होता है और उस अभिलाषा से

१ शब्दविषयार्थः । २ शब्दाद् घटादिबाह्यपदार्थप्रतिपत्तिर्न भवति चेत्तदा ततः शब्दाद्बहिरर्थं जलादी पृथक्सिद्धादेः पुस्तौ जलादि तद्विज्ञानं तत्समीपे गमनं ज्ञानपानानयनादिरूपा तत्प्राप्तिश्च न घटते । ३ अन्यथा । ४ प्रत्यक्षार्थः । ५ नु । ६ शब्दाद् । अभिलाषादिति च स्वचित्पाठः । ७ प्रत्यक्षादयः प्रतिपत्तिस्ततोऽभिलाषास्ततः प्रवृत्तिरिति । ८ साह । ९ भावनाप्रेरणारूपस्यार्थस्य । १ भावनाप्रेरणयोः ।

(१) यत्र हि प्रतीतिप्रवृत्तिप्राप्तयः समविगम्यते स शब्दार्थ इति वचनात् । (२) सर्वेदना इति वा । (३) शब्दाद् प्रतिपत्तिस्ततोऽभिलाषास्ततः प्रवृत्तिरिति ।

[वचनेन कार्यस्य साक्षात्कारो भवति न वेति विचारः]

'नन्विदं कुर्विति वचनार्थे^१ व्यापारितत्त्व पुरुषस्य नियुक्तत्वम् । न च कार्ये 'व्यापु सतावस्था भाविनी तेन^२ साक्षात्कर्तुं शक्या—'तत्साक्षात्करणे नियोगस्याफलत्वप्रसङ्गात् । ततो बाध्यमानव 'तत्प्रतीतिरिति । 'तदेतदसमञ्जसमालक्ष्यते—'अन्यत्रापि समानत्वात् ।

प्रवृत्ति होती है । जिस प्रकार से प्रत्यक्ष के जलादि पदार्थ विषय है उसकी वहाँ प्रतीति होती है उसी प्रकार से वेदवाक्य का भावना अथवा प्रेरणा अथ है उन भावना अथवा प्रेरणा रूप अथ की ही वहाँ उनमें प्रतीति होती है इसमें भी बाधा नहीं है ।

विशेष—भट्ट ने कहा कि आप प्रज्ञाकर बौद्ध प्रज्ञाकर न होकर प्रज्ञाशून्य ही हैं क्योंकि जैसे प्रत्यक्ष ज्ञान से बाह्य पदार्थों का ज्ञान हो रहा है वैसे ही शब्द से बाह्य पदार्थों का ज्ञान हो रहा है । जिस प्रकार से पुरुष के उपयोग रूप अंतरंग सामग्री और इंद्रिय के सन्निकट पदार्थ आदि रूप बहिरंग सामग्री से प्रत्यक्ष ज्ञान होता है वैसे ही सकेत सामग्री से ही शब्द के द्वारा अथ का ज्ञान होता है । यदि शब्द से बाह्य पदार्थों का ज्ञान नहीं होवेगा तब तो जल शब्द से जल का ज्ञान उसमें प्रवृत्ति करना उसे लाना प्यास बुझाना स्नान आदि करना कसे हो सकेगा ? अतः शब्द से बाह्य पदार्थों का ज्ञान मानना उचित है । एवं यदि बिना सकेत ग्रहण किये गए ही शब्द वस्तु का ज्ञान करा दगे तब तो बिना सकेत के मनुष्य तिर्यच या बालक अथवा गूँगे भी कठिन शास्त्रों का अथ समझ जावगे । विद्यालयों में पाठकों की आवश्यकता नहीं रहेगी । अतएव 'इस शब्द का यह अर्थ है जल शब्द से वाच्य वस्तु जल एवं अग्नि शब्द से वाच्य उष्ण अग्नि है । इन इशारों को सकेत कहते हैं । परीक्षामुख में भी कहा है कि सहजयोग्यता सकेतवशाद्धि गन्दादयो वस्तुप्रतिपत्ति हेतवः ॥६६॥ यथा मेवादि यः सति ॥६७॥ अर्थों में वाच्य रूप तथा शब्दों में वाचक रूप एक स्वाभाविक योग्यता होती है जिसमें सकेत हो जाने से ही शब्दादिक पदार्थों के ज्ञान में हेतु हो जाते हैं । जैसे सुमेरु आदि है ऐसा मेरु शब्द के कहने या सुनने मात्र से ही जबूद्वीप के मध्य स्थित सुमेरु का ज्ञान हो जाता है क्योंकि शिष्य को मेरु का सकेत मालूम था उसी प्रकार से सर्वत्र ही शब्द से अथ का ज्ञान हो जाता है । अतएव शब्द सवचा प्रवृत्ति कराने वाले नहीं है ऐसा एकांत गलत है ।

[शब्द से काय का साक्षात्कार होता है या नहीं इस पर विचार]

सौगत—इदं कुरु इस वचन से याग लक्षण काय में पुरुष का व्यापार होना ही नियुक्तत्व है । एवं कार्य में होने वाली व्यापार की अवस्था उस नियोज्य-पुरुषके द्वारा साक्षात् नहीं की जा सकती है ।

१ सौगत । २ यागलक्षणे । ३ भावनाप्ररणातक्षणस्य । ४ व्यापृतत्व । ५ भट्ट । ६ प्रत्यक्षादावपि बाध्यमान प्रतीतित्वस्य समानत्वात् ।

(1) व्यापृतावस्था इति वा । (2) नियोज्येन ।

प्रत्यक्षस्य हि प्रवर्तकत्व प्रवृत्तिविषयोपदेशकत्वमुच्यते । प्रवृत्तिविषयश्चार्थः^१ क्रियाकारी
सलिलादि^२ । सा च तत्स्यार्थक्रियाकारिता भाविनी न साधनावभासिना^३ वेदनेन^४ साक्षात्कृतु
स्वभावे^५ तत्साक्षात्करणे प्रवृत्तिवफल्यात् । ततोध्यक्षस्य प्रवर्तकत्व बाध्यमानप्रतीतिक
कथमेवेति न शक्यं वक्तुम्^६ । यदि पुनरथक्रियाकारिताऽनागतापि साधनावभासिनि
वेदने प्रतिभातैव—एकत्ववध्यवसायात् तदा शब्दादपि पुरुषस्य कायव्यापृत्तता^७ । तत एव
प्रतिभातवेति किं नानुमन्यते^८ । तथा सति बुद्धयारूढोऽथ शब्दस्य स्यादिति^९ चेत्तथापि^{१०} प्रत्यक्षस्य

यदि भावना अथवा प्रेरणा लक्षण अथ को साक्षात् करना मानोगे तब तो नियोग ही निष्फल हो जावेगा ।
इसलिए यह प्रतीति बाधित ही है ।

भाट्ट—यह आपका कथन असमञ्जस ही मालम पड़ता है क्योंकि अन्यत्र—प्रत्यक्षादि में भी यह
बाध्यमान प्रतीति समान ही है इसका कारण यह है कि प्रवृत्ति के विषय को दिखलाना ही तो प्रत्यक्ष
का प्रवर्तकत्व कहा गया है । एव प्रवृत्ति के विषय जलादि हैं जो कि स्नान पानादि रूप से अथक्रिया
कारी हैं और वह जलादि की अथक्रियाकारिता भाविनी—भविष्यत् में होने वाली है । स्नानपान आदि
क्रिया के साधन जलादि है वे साधन जिस ज्ञान में भलकते हैं वह ज्ञान साधनावभासी है वह भाविनी
अर्थक्रियाकारिता साधनावभासी प्रत्यक्ष ज्ञान के द्वारा साक्षात् नहीं की जा सकती है । यदि आप भाविनी
अर्थक्रियाकारिता को साक्षात् करना मानोगे तब तो उसमें प्रवृत्ति ही विफल हो जावेगी इसलिए प्रत्यक्ष
का प्रवर्तकत्व बाधित प्रतीति वाला कैसे है ? ऐसा भी आपको कहना शक्य नहीं है क्योंकि प्रत्यक्ष भी
बाधित प्रतीति वाला ही है ।

सौगत—अनागत—भविष्य में होने वाली भी अथक्रियाकारिता साधनावभासी प्रत्यक्ष ज्ञान में प्रति
भासित ही होती है क्योंकि भाविनी अथ क्रियाकारिता और प्रत्यक्ष इन दोनों में एकत्व का ज्ञान हो रहा
है अर्थात् दृश्य और प्राप्य में एकत्व का अध्यवसाय होता है । यहाँ दृश्य कहने से जल समझना और प्राप्य

१ स्नानपानादि । २ सलिलादि । ३ प्रत्यक्षण । ४ भाविन्यथक्रियाकारिताया प्रत्यक्षीकरणे सति । ५ कुत ? यतो
तत्त्वमनाप्रतीतिकमेवेति । ६ हे सौगत स्वमेव वदसि । ७ प्रत्यक्ष । ८ भाविन्यथक्रियाकारिताप्रत्यक्षयोरव्यापारत्वात् ।
९ अनागतता । १० पुरुष व्यापृत्ततावस्थयोरैकत्वाध्यवसायादेव । ११ भवद्भिः सौगत । १२ बौद्ध । १३ भाट्ट ।

(१) वृक्ष—सलिल । स्नानपानादिक्रियाया साधन जलादि । (२) पुरुषस्य (३) बाध्यमानप्रतीतिकमेव इति शक्य
वक्तुम् । इति पा । (४) दृश्यप्राप्ययोः । दृश्यमित्युक्ते जल प्राप्यमित्यर्थक्रिया तयोरैकत्वाध्यवसायात् । दृश्ये अथ
भाविन्यर्थक्रियाया साधनात् । (५) तथापि इति पा ।

कुछ अवस्थितियों में किन्हीं अवस्थाओं में। तब तो निरालम्बनमेव प्रत्यक्ष न स्यात्। परमार्थतः प्रत्यक्षमपि न प्रवृत्तिकम् स्वरूपस्य स्वती गतिः सर्वदनादित्यस्य वा सिद्धिरिति चेत् पुरुषादित्यस्य

कहते से अवस्था लेना इन दोनों में एकत्व का अवधारण है। मतलब दृश्य जल में अविष्य में होने वाली अवस्था—स्नान पानादि का सद्भाव है।

भाहू—यदि आप सौगत ऐसा कहते हैं तब तो शब्द से भी पुरुष का अनागत कार्य—व्यापार उसी एकत्व ज्ञान रूप हेतु से प्रतिभासित ही होता है ऐसा भी आप क्यों नहीं मान लेते हैं ?

यदि आप कहें कि वंसा होने पर बुद्धि से भाहू अर्थ शब्द का विषय होता है तब तो उसी प्रकार से आपके यहाँ भी प्रत्यक्ष का भी अर्थ बुद्धि से अवधारणित पदार्थ क्यों नहीं हो जावे क्या बाधा है ? क्योंकि स्नान पान आदि क्रियाएँ तो भावनी ही हैं पुनः प्रत्यक्ष भी निरालम्बन ही क्यों नहीं हो जावेगा ? अर्थात् प्रत्यक्ष भी निरालम्बन रूप ही हो जावेगा।

भावाथ—बौद्ध कहता है कि 'इदं कुर्वे' यह करो इस वचन से यज्ञ में पुरुष की प्रवृत्ति होना ही नियुक्त होना है एव यज्ञ कार्य में होने वाली प्रवृत्ति उस वचन से साक्षात् नहीं की जा सकती है यदि भावना या प्रेरणा लक्षण अथवा साक्षात्कार करना मानोगे तब तो नियोग का फल क्या रहेगा ? इस पर भाहू ने कहा कि ऐसी बाधा तो प्रत्यक्षादि ज्ञान में भी आ सकती है क्योंकि प्रवृत्ति के विषयभूत जल आदि की दिखाना ही प्रत्यक्ष का प्रवर्तकपना है और जलादि की अवस्था—उसमें स्नान पान आदि करना वह तो कार्य और फल अविष्य में होता है। अवस्था के साधनभूत जल को बतलाने वाला प्रत्यक्ष ज्ञान उस अविष्य की स्नान पान आदि अथवा क्रिया को साक्षात् नहीं करता है यदि बौद्ध कहें कि अविष्य में होने वाली अवस्था—कार्य प्रत्यक्ष ज्ञान में झलक रहा है क्योंकि अविष्य के कार्यरूप अवस्था और प्रत्यक्ष इन दोनों में एकत्व दिख रहा है। तब तो आप बौद्ध ऐसा भी मान लें कि शब्द के द्वारा अविष्य में होने वाला यज्ञ कार्य उस शब्द में झलक रहा है शब्द के बोलने पर प्रतीति में आ रहा है। यदि आप कहें कि ज्ञान में प्रतिभासित अथवा ही शब्द का विषय है तब तो ज्ञान में झलकते पदार्थ ही प्रत्यक्ष ज्ञान के विषय हैं ऐसा भी मानी पुनः प्रत्यक्ष ज्ञान निरालम्बन हो गया अर्थात् प्रत्यक्ष का विषय कुछ भी पदार्थ नहीं रहा। 'आज ज्ञान में ही पदार्थ झलक रहे हैं कुछ बाह्य पदार्थ हैं ही नहीं' ऐसी विज्ञानोद्भूत की अवस्था ही सिद्ध हो जावेगी।

भाहू—परमार्थ से प्रत्यक्ष भी प्रवर्तक नहीं है क्यों कि 'स्वरूपस्य स्वतो गतिः' ज्ञान की स्वयं ही प्रवृत्ति ही होती है अथवा सर्वदनादित्य की स्वयं ही सिद्धि भीनी गयी है।

१ कुर्वे न स्यात् २ अथ तु स्यात् ३ बौद्ध ४ ज्ञानस्य स्वस्वात्म्यं प्रवृत्तिर्न तु बहिरर्थात् ५ भाहू ।

(1) स्नानपानादि क्रिया भावनी यत् । (2) यती इति यः ।

कालो न सिद्धिः ? तस्य नित्यसर्वगतस्यैकस्य^१ 'सवित्यभावादिति चेत् क्षणिकनिराशस्यैकस्य सवित्ति, किं कस्यचित्कदाचिदस्ति ? यतस्तत्सिद्धिरेव स्यात् ।^२ ततः पुरुषाद् तवत्सवेदनाद् तस्य सर्वथा व्यवस्थापयितुमशक्ते^३ भेदवादे^४ च प्रत्यक्षस्य^५ 'प्रवर्तकत्वायोगाद्भिन्नाभिन्नात्मक^६ वस्तु^७ प्रातीतिकमभ्युपगन्तव्यम्^८ 'विरोधादेश्चित्रज्ञानेनोत्सारितत्वात् । 'भेदस्याभेदस्य^९ वा 'सांवृतत्वे सर्वथार्थक्रियाविरोधात् । तथा^{१०} च शब्दात्कायव्यापृतताया^{११} व्यक्तिरूपेण

आहु—ऐसा कहो तो पुरुषाद्वैत की सिद्धि भी क्यों नहीं हो जावेगी ?

बौद्ध—उस नित्य सर्वगत एक स्वरूप परम पुरुष का ज्ञान ही नहीं होता है ।

आहु—यदि ऐसा कहो तब तो क्षणिक निरक्ष एक ज्ञानाद्वैत रूप का सवेदन—ज्ञान किसी को कदाचित् हुआ है क्या ? जिससे कि उसकी ही सिद्धि हो सके अर्थात् वह सवेदनाद्वैत भी असिद्ध ही है ।

इसलिए पुरुषाद्वैत के समान सवेदनाद्वैत की व्यवस्था करना सर्वथा अशक्य है एव सर्वथा भेदवाद में प्रत्यक्ष की प्रवृत्ति का अभाव है क्योंकि प्रवर्तकत्व का अर्थ ही अपने विषय को दिखला देना है । अतः आप सौगत को भिन्नाभिन्नात्मक ही वस्तु प्रतीति में आती हुई माननी चाहिए । अर्थात् भिन्नाभिन्नात्मक वस्तु को मानने का कथन आहु जनमत का आश्रय लेकर कह रहा है ।

दृश्य और प्राप्य रूप आकार से भेद और वस्तु रूप से अभेद मानना चाहिए और उसमें विरोध आदि दोषों का उत्सारण—निवारण चित्र ज्ञान के दृष्टांत से कर ही दिया है अर्थात् एक ही वस्तु भिन्न रूप भों है और अभिन्न रूप भी है इस मायता में तो परस्पर विरोध है इत्यादि इन दोषों का परिहार चित्र ज्ञान को एकानेक सिद्ध करके पहले ही कर दिया है । दृश्य-देखने योग्य जल और प्राप्य स्नान पानादि से प्रवृत्ति योग्य अथ में सर्वथा भेद मानने पर तो हे सौगत ! पूर्व का जल ज्ञान और उत्तर में स्नान पान आदि प्रवृत्ति रूप ज्ञान में सर्वथा भेद प्रतिपादन करने पर तो पन प्रत्यक्ष अपनी प्रवृत्ति के विषय का उपदर्शक—बतलाने वाला भी नहीं हो सकेगा । अतः कथंचित् भेद और कथंचित् अभेद रूप वाली वस्तु ही स्वीकार करना उचित है ।

सर्वथा भेद रूप क्षणिक वस्तु को अथवा सर्वथा अभेद रूप नित्य वस्तु को सावत् काल्पनिक मानने पर उसमें सर्वथा ही अर्थक्रिया का विरोध आता है । अर्थात् द्रव्यवादी साख्यो भेद को कल्पित मानता है

१ प्रतीति । २ दृश्यप्राप्ययोरर्थयोः सर्वथा भेदे । ३ हे सौगत पूर्वजलज्ञानोत्तरस्नानपानप्रवृत्तिज्ञानयोः सर्वथा भेदप्रतिपादने तावत्प्रत्यक्ष ज्ञान प्रवृत्तिविषयोपदर्शक न स्याद्यतः । ४ अर्थात् सौगत । ५ विरोधादर्थोपपत्तयः चित्रज्ञानदृष्टान्तेन विराजितत्वात् । ६ क्षणिकस्य । ७ नित्यस्य । ८ काल्पनिकत्वे सति (असत्स्थत्वे) द्रव्यवादी साख्यो भेद सङ्कल्पित मनुते । पर्यायवाची बौद्धोभेद सङ्कल्पित मनुते । एवमुभयोः कल्पितत्वे वस्तुन सर्वथापि नार्थक्रिया घटते ।

(१) सत्प्रतीतिर्वास्ति अतः । (२) स एव आहुः प्राहुः । (३) प्रवर्तकत्वं नाम स्वविषयोपदर्शकत्वं । (४) दृश्यप्राप्याकारेण भेदो वस्तुत्वेनाभेदः । (५) अक्षादि । (६) भेदाभेदात्मकत्वेन वस्तुन प्रतीतिसिद्धत्वे च । (७) अवस्थायाः ।

भाविन्या अपि शक्तिरूपेण पुरुषस्य स्वतः^१ कथञ्चिदभिज्ञाया 'शब्दज्ञाने तदैव'^२ प्रतिभासनेपि न नियोगो निष्फल स्यात्^३ प्रत्यक्षं सलिलादौ प्रवृत्तिवत् । 'तत्र हि सलिलादेरथक्रिया 'योग्यताप्रतिभासनेपि व्यक्त्यर्थक्रियानुभवाभावात्तदर्थप्रवृत्तन प्रतिपत्तुः^४ सफलतामिरिति नान्यथा' । 'एव शब्दादात्मन 'कार्यव्यापततायोग्यताप्रतिपत्तावपि^५ व्यक्त्यर्थव्यापततानुभवाभावात्^६ पुरुषस्य 'नियोग सफलतामिर्यात्—तथा 'प्रतीतेरेव चाध्यक्षत्वसिद्धिः । 'ततो

और पर्यायवादी बोद्ध अभेद को कल्पित कहता है । इन दोनों को कल्पित रूप मानने पर वस्तु में सर्वथा ही अर्थक्रिया घटित नहीं होती है और भेदाभेदात्मक रूप से वस्तु की सिद्धि हो जाने पर उसी प्रकार वह अर्थ क्रिया शब्द से काय में व्यापृत है । व्यक्ति रूप से भाविनी भविष्य में होने वाली होते हुए भी शक्ति रूप से विद्यमान पुरुष से कथञ्चित अभिन ही है । वह अर्थक्रिया (यज्ञ) शब्द ज्ञान में अग्निहोत्र जुहुयात् स्वर्गकाम इत्यादि शब्दोच्चारण के काल में प्रतिभासित होने पर भी नियोग निष्फल नहीं हो सकता है जैसे प्रत्यक्ष से जलादि में प्रवृत्ति निष्फल नहीं है उसी प्रकार शब्द स नियोग भी निष्फल नहीं है ।

उस प्रत्यक्ष में जलादि की अर्थ क्रिया की योग्यता—सामर्थ्य का प्रतिभासन होने पर भी व्यक्ति रूप अर्थ क्रिया का अनुभव नहीं है अतएव उस व्यक्ति रूप अर्थक्रिया की प्रवृत्ति के लिए उस विषय में प्रवृत्त होना अनुपपन्न का सफलीभूत हो रहता है अर्थात्—प्रवृत्ति के बिना अर्थक्रिया का अनुभव नहीं हो सकता है । अर्थात् प्रत्यक्ष से जल देखा उस समय उस जल में स्नान पान आदि की योग्यता है यह बात शक्ति रूप से प्रत्यक्ष ज्ञान में भ्रमक गयी पुन स्पष्टतया स्नान पान आदि अर्थ क्रिया तो आग होती है अत स्नान पानादि की प्रवृत्ति के लिए उस प्रत्यक्ष ज्ञान से गृहीत जल में स्नानादि से प्रवृत्ति करता है क्योंकि प्रवृत्ति किये बिना अर्थक्रिया का अनुभव नहीं होता है अत प्रत्यक्ष ज्ञान सफलीभूत है ।

इसी प्रकार शब्द से पुरुष की याग लक्षण काय-व्यापार की योग्यता के ज्ञान लेने पर भी यक्त प्रकट रूप याग लक्षण कार्य रूप व्यापार का अनुभव नहीं होने से पुरुष का नियोग सफल ही है क्योंकि उस प्रकार से प्रतीति भी होती है और वह प्रत्यक्ष से भी सिद्ध है अत जैसे प्रत्यक्ष से बाह्य पदार्थों की प्रतीति

१ स्वत इति पाठान्तरम् । २ स्वर्गकामोनिहोत्र जुहुयादित्यादिवाक्योच्चारणकाले । ३ यथा प्रत्यक्षाज्जलादौ प्रवृत्तिनिष्फलान स्यात्तथा शब्दान्नियोगो निष्फलो न स्यात् । ४ प्रत्यक्ष । ५ सामर्थ्य । ६ प्रवृत्तनमन्तरेणाथ क्रियानुभवो न स्यात् । व्यक्त्यर्थक्रियानुभवे सति जलप्रियार्थं प्रवृत्तन पुरुषस्य सफलता न प्राप्नोति । ७ प्रत्यक्षप्रकारेण (भाट्टः) । ८ पुरुषस्य । ९ यागलक्षण । १० यागलक्षण । ११ कतु भूत । १२ प्रतीतेरेवाज्जाध्यत्वसिद्धिरिति पाठा म्तरम् । १३ प्रत्यक्षादिव शब्दाद्वहिरर्थप्रतिपत्तिसिद्धिर्यत प्रयोज्यप्रयोजकप्रतीतिवत् सत्या प्रतिपादिता यत ।

कतुः प्रतिभासनात् । १ भावना हि करोत्यर्थः । २ कर्तुं देवदत्तकृतं क प्रतिभाति । ३ नेद नेद-
दत्तं पाकं कुर्यादिति पाकावच्छिन्नाया करणक्रियाया देवदत्तकृतं काया प्रतिभाति । ४ सुकृतेषु
विशेषणविशेष्ययो प्रतिभासाविरोधात् नीलोत्पलादिवत् । ५ ततो नेद प्रज्ञाकरवच्चारः ।

“कमप्रतीतिरेव” स्यात् प्रथम भावनामिति । तस्मात्प्रतीतिरनु १ वचनात् २ कर्ता प्रतीयते ३ ॥
इति यद्वचनं ४ द्विवचनं बहुवचने च ५ प्राप्नुत — एकत्वाद् व्यापारस्य ६ । ७ अथ ८ कारक-

इस कथन से तृतीया विभक्ति प्राप्त होती है एवं कर्ता का कथन करने में अभिहित का अधिकार न होने
से लिङ्ग के द्वारा ही कर्ता को कह देने से तृतीया नहीं होती है अर्थात् ‘देवदत्त पचेत् देवदत्त पकाता है
यह वाक्य यदि शब्द भावना रूप नियोग का प्रतिपादन करता है तब कर्ता अनुक्त होता है । “पचेत्
पकाता है यह क्रिया कर्ता का प्रतिपादन नहीं करती है क्योंकि यह क्रिया नियोग के प्रतिपादन करने में
तत्पर है एवं अभिहित अधिकार के न होने से तृतीया होती है किन्तु कर्ता के अभिहित कथन कर देने पर
तृतीया नहीं होती है क्योंकि तिङ् प्रत्यय के द्वारा ही कथन हो जाता है ।

यह सब आपका कथन भी संयुक्त ही है । अर्थ भावना रूप विशेषण से कर्ता का प्रतिपादन किया गया है
क्योंकि करोत्यर्थ ही भावना का लक्षण है और करोति क्रिया का अर्थ देवदत्त कर्ता रूप
प्रतिभासित होता है ।

पचेत् देवदत्त = पाक कुर्यात् इस प्रकार से पाक से अवच्छिन्न देवदत्त कर्तृ क करण क्रिया की प्रतीति
हो रही है क्योंकि युगपत् ही विशेषण और विशेष्य का प्रतिभास विरुद्ध नहीं है जैसे कि नीलोत्पल
में नील विशेषण और कमल विशेष्य एक साथ ही अनुभव में आते हैं । इसीलिए आप प्रज्ञाकर बोद्ध के
ये वृत्तन चार-सुन्दर नहीं हैं अर्थात् विशेषण और विशेष्य की युगपत् प्रतीति होती है कहा भी है—

प्रतीतिरेव — एवं इस प्रकार कम से प्रतीति होने से पहले भावना का ज्ञान होता है पुनः उसकी
सामर्थ्य से कर्ता और भावना में विशेषण विशेष्य भाव के प्रकार से पश्चात्—ज्ञान में कर्ता प्रतीति में
आता है ।

ऐसा जो आप सौगत ने कहा है कि क्रिया लक्षण भावना में द्विवचन और बहुवचन नहीं प्राप्त
होता है क्योंकि भाट्ट की स्वीकृति अनुसार व्यापार एक है यह आप सौगत का कथन भी असत्य ही है ।

१ भावनाया कि लक्षणमियुक्ते आह । २ करोत्यर्थः । ३ यदि भावनाविशेषणत्वेन कर्ता तथापि तयोः कमप्रतीतिरेव
पूर्वकत्वात् प्रतिभासाभावात्तृतीया प्राप्नोतीत्याशङ्क्यामाह । ४ भट्टोवदति ।—यत् एव तत् इदमथ तत्कारिकस्यै
वक्ष्यमाणा सौगतवचन मनोऽन स्यात् । ५ कमप्रतीतिरेव स्यादिति संपुस्तकपाठः । ६ कर्तुं भावनयोर्विशेषणविशेष्यभाव-
प्रकारेण । स्युरेवतु पुनरेवेत्यवधारणवाचका इति वचनात् । ७ भट्टो वदति ।—यदादि सौगतेन तदव्ययस्यभिप्रायः
सम्बन्धः । ८ क्रियालक्षणाया भावनाया ।

(1) कर्तुं भावनयोर्विशेषणविशेष्यभावप्रकारेण । (2) तत्पश्चात् । (3) तदव्ययपदप्रकारेण । (4) पचेत् । (5) य
न प्राप्नुत इति वा । तत्पश्चात् प्रतिभाति । (6) कमप्रतीतिरेव स्यादिति संपुस्तकपाठः । (7) यदि । (8) कर्तादि ।

वेदात् स्वव्यापारभेदो भविष्यति क्रियते कटो भेददत्तयज्ञदत्ताभ्यामिति महदसमञ्जस^१
स्वात् । तथा हि ।—

एकत्वात्कर्मण^२ प्राप्त क्रियकत्व तथाभिब^३ । कतु भवद्वितीत्य^४ च किं कतव्य विचक्षण ॥ इति ।
तदप्यसत्यम्—‘प्रतीतिविरोधात् । प्रतीयते हि धात्वर्थस्य भेदादेकवचन देवदत्तयज्ञदत्ताभ्या
मास्यते^५ । स च धात्वर्थो न नियोग—नियोगस्य^६ प्रत्ययाथत्वात्^७ । ‘स च धात्वर्थान्ति
रिक्त’ कतु साध्य । ‘तस्य कत भेदाद् द इति । ‘तत कट कुरुत’^८ इति द्विवचनम् ।
धात्वर्थस्तु शुद्धो न कारकभेदाद् दी^९ ।

यदि कहो कि कारक के भेद से अपने व्यापार में भेद हो जावेगा तब तो देवदत्त और यज्ञदत्त के
द्वारा कट (चटाई) किया जाता है यह कथन भी बहुत ही असमञ्जस युक्त हो जावेगा । तथाहि—

ल्लोकार्थ —कट लक्षण कम का एक रूप है अतः क्रिया में एकत्व प्राप्त हुआ है क्योंकि कर्त्ता में
भेद देखा जाता है अतः कर्त्ता के निमित्त से क्रिया भी दो प्रकार की हो जाती है । इस प्रकार से क्रिया में
भी एकत्व अनेकत्व प्रकार हो जाने से भेद हो जाता है तो विचक्षण पुरुष क्या कर सकते हैं ? अर्थात् वे
कुछ भी नहीं कर सकते हैं ॥

इस प्रकार का आप बौद्धों का कथन भी असत्य है क्योंकि प्रत्यक्ष से प्रतीति में विरोध
जाता है ‘देवदत्तयज्ञदत्ताभ्यां आस्यते’ ऐसे भाव वाक्य में धात्वर्थ के अभेद से एक वचन ही
प्रतीति में आता है और वह धातु का अर्थ नियोग नहीं है क्योंकि नियोग तो प्रत्यय का अर्थ
है वह धात्वर्थ से भिन्न है और वह पुरुष का व्यापार धात्वर्थ क्रिया से अतिरिक्त—भिन्न कर्त्ता से साध्य
है । उस प्रत्यय के अर्थ में कर्त्ता के भेद से भेद होता है । इसलिये कट कुरुत इसमें द्विवचन होता है
किन्तु भाव रूप—शुद्ध धात्वर्थ कारक के भेद से भेद रूप नहीं होता है ।

श्लोकार्थ—व्याकरण में जिसमें प्रत्यय (विभक्ति) लगकर क्रिया बन जाती है उन्हें धातु कहते हैं
जैसे भू पथ आदि । वे धातु दो प्रकार की होती हैं सक्रमक और अक्रमक ।

१ तर्हि । २ उदाहरणम् । ३ कटलक्षणस्य । ४ भेदात् । ५ तथाभिदा कतु भेद इतीत्य चेति पाठांतरम् । कत्रयेक्षया
क्रियाया इति ध्वं जातम् । ६ क्रियाया एकत्वानेकत्वप्रकारेण । ७ न किमपि (काकु) । ८ अट्ट (सौगतोक्तमसत्यम्) ।
९ प्रत्यक्ष । १० भावे । ११ प्रत्ययार्थो धात्वर्थादभिन्न । १२ पुरुषव्यापार । १३ क्रियात् । १४ प्रत्ययाथस्य । १५ कतु सा
ध्यप्रत्ययत्वात् (भाट्टः) । १६ देवदत्तयज्ञदत्तौ । १७ भावरूपो धावप ।

(१) व्यापारभेदो इति वा । (२) कारकभेदे क्रियावचनभेदो न जायेत । (३) कतु भव इतीत्य इति वा
(४) कतव्यति क्रियारूपस्य ।

श्लोक—क्रियापदं कर्तृ पदेन युक्तं व्यपेक्षते यत्र किमित्यपेक्षां ।

सकर्मकं तु सुचिद्यो वदात, शेषस्ततो धातुरकर्मक स्यात् ॥१॥

सन्मात्र भावलिङ्ग स्यादसंपृक्तं तु कारकं ।

धात्वर्थं केवलं शुद्धो भाव इत्यभिधीयते ॥२॥

अर्थ—जो कर्त्तापद से युक्त क्रियापद क्या इस प्रकार के कम की अपेक्षा रखते हैं विद्वान् जन उन क्रियापदों को सकर्मक कहते हैं एवं उनसे बची हुई धातुय अकर्मक कही जाती हैं ॥१॥

जो सन्मात्र रूप भावलिङ्ग है कारको के सम्बन्ध से रहित है केवल शुद्ध धात्वर्थ हैं उसे भाव भाषी कहते हैं ॥२॥

यहाँ वे धातु लज्जा सत्ता स्थिति जागरण वद्धि क्षय भय जीवन मरण शयन क्रीडा हवि और दीप्ति अथ वाले धातु अकर्मक कहलाते हैं क्योंकि इनमें कम की अपेक्षा नहीं है । इन सकर्मक और अकर्मक धातुओं में विभक्ति के लग जाने से ये तिङ्गत् अथवा मिङ्गत् कहलाते हैं एवं दस प्रकार से लकारों से प्रयुक्त किए जाते हैं । सकर्मक क्रियाय भी कर्त्तरि प्रयोग और कमणि प्रयोग से दो प्रकार की मानी गयी हैं एवं अकर्मक क्रियायें कर्त्तरि प्रयोग और भाव प्रयोग के मद से दो प्रकार की होती हैं सकर्मक क्रियाओं के कर्त्तरि प्रयोग के उदाहरण—

अहं जिनालय गच्छामि—मैं जिनालय को जाता हूँ ।

मावां अष्टसहस्रीमध्येव —हम दो जने अष्टसहस्री का अव्ययन करते हैं ।

सर्वे जिनपूजा कुवति—सभी जिन पूजा करते हैं ।

देवदत्त ओदन पचति—देवदत्त भात को पकाता है ।

इन वाक्यों में जाने वाला पढ़ने वाला और पकाने वाला कर्त्ता प्रधान—स्वतंत्र है अतः इन वाक्यों को कर्त्तरि प्रयोग कहते हैं । इन वाक्यों में कर्त्ता के अनुसार एक वचन द्विवचन और बहुवचन रूप क्रिया हो जाती हैं । अकर्मक धातुओं के कर्त्तरि प्रयोग के उदाहरण—

स शते—वह सोता है । जबद्वीपे सूर्यो प्रकाशते—जम्बद्वीप में दो सूर्य चमकते हैं । वृक्षा वर्धते—अनेक वृक्ष बढ़ते हैं ।

इन अकर्मक धातुओं में कम है ही नहीं अतः क्रिया का सभी भार कर्त्ता पर ही है । सोने वाले प्रकाशित होने वाले एवं बढ़ने वाले कर्त्ता सबत प्रधान हैं अतः ये वाक्य अकर्मक कर्त्तृ प्रयोग हैं इनमें भी कर्त्ता के अनुसार ही क्रिया एकवचन द्विवचन बहुवचन रूप हो जाती है ।

सकर्मक धातुओं से कमणि प्रयोग के उदाहरण—

देवदत्तोऽहं अष्टसहस्री पठयते—देवदत्त के द्वारा अष्टसहस्री पढ़ी जाती है ।

मया व्याकरणं पठयते—मेरे द्वारा व्याकरण पढ़ी जाती है ।

युवाभ्यां जिनपूजा क्रियते—तुम दोनों के द्वारा जिन पूजा की जाती है ।

अस्मादि भुक् सेव्यते—हम सभी के द्वारा भुक् की सेवा की जाती है ।

देवदत्तेन कटी क्रियते—देवदत्त के द्वारा की कटाई बनाई जाती है ।

मया न्यायव्याकरणसिद्धांतशास्त्राणि पठयते—मेरे द्वारा न्याय व्याकरण और सिद्धांत शास्त्र पढ़े जाते हैं ।

इन वाक्यों के प्रयोग में कर्म प्रधान है और कर्ता अप्रधान है अतः कर्ता में तृतीया हो जाती है और कर्म में प्रथमा ही रहती है । तथा कर्म के एक वचन द्विवचन और बहुवचन के अनुसार ही क्रिया में एक वचन, द्विवचन और बहुवचन हो जाते हैं ।

अकर्मक क्रियाओं के भाव प्रयोग के उदाहरण—

देवदत्तेन सेव्यते—देवदत्त के द्वारा सोया जाता है ।

आत्मन्या आर्त्तते—हम दोनों के द्वारा बैठा जाता है ।

अस्तुभिः जन्यते—बहुत से प्राणियों के द्वारा जन्म लिया जाता है ।

इन अकर्मक वाक्यों के भाव प्रयोग में कर्ता में तृतीया होती है एवं भाव के अर्थ में आत्मन्य क्रिया में एक वचन ही रहता है । इन वाक्यों के प्रयोग में कर्ता अप्रधान है और आत्वर्थ क्रिया ही प्रधान है क्योंकि यहाँ कर्म का अभाव है ।

यहाँ पर भाट्ट का ऐसा कहना है कि प्रज्ञाकर बौद्ध ने अपने ग्रन्थों में जो ऐसा कहा है कि यदि शब्द भावना रूप नियोग ही वेदवाक्य का अर्थ है— देवदत्त पकाता है ऐसा वाक्य यदि शब्दभावना रूप नियोग का ही प्रतिपादन करता है तब कर्ता अनुक्त—नहीं कहा जाता है । पकाता है यह क्रिया अपने कर्ता का प्रतिपादन नहीं करती है क्योंकि वह क्रिया तो नियोग अर्थ का प्रतिपदन करती है और जब कर्ता अप्रधान है तब वहाँ पर कर्ता में तृतीया होनी चाहिए थी किन्तु यहाँ कर्ता का कथन होने से तृतीया नहीं हुई है ।

इस पर भाट्ट का कहना है कि यह सब आपका कथन अयुक्त है क्योंकि हमने अर्थभावना रूप नियोग के द्वारा कर्ता का प्रतिपादन कर ही दिया है एवं करोति क्रिया का जो अर्थ है वही भावना है वह भावना देवदत्त कर्ता रूप से ही प्रतिभासित होती है । अर्थभावना तो विशेषण है और कर्ता देवदत्त विशेष्य है एवं विशेषण विशेष्य का ज्ञान एक साथ होता है क्रम से नहीं होता है इसलिए कारक के अर्थ में उसकी व्यापार रूप क्रिया में भेद ही होवे ऐसा एकांत नहीं है ।

देवदत्त और यज्ञदत्त इन दोनों के द्वारा एक कटाई बनाई जाती है इसमें कर्मणि प्रयोग में कर्ता अप्रधान होने से उसमें तृतीया का द्विवचन है किन्तु कर्म रूप कटाई प्रधान है और उसमें एक वचन होने से 'क्रियते' क्रिया में एकवचन ही है ।

इसलिए कर्मणि प्रयोग में कर्म के अनुसार ही क्रिया होती है तथा इसी का कर्तार प्रयोग करने पर देवदत्त यज्ञदत्तों का कर्म—देवदत्त और यज्ञदत्त कटाई की बनाते हैं यहाँ कर्ता की प्रधानता से क्रिया

[शब्दभाष्यभाष्यनियोगोपपत्तिरिति विचारः]

स्यादाकृतम् ।

सम्बन्धाद्यदि तद्भेदोऽस्त्यस्य स्यात्त्वस्यो भवेत् । सोपि निवर्त्य एवेति तद्भेदेनैव भिद्यताम् ॥

अस्माक तु ।

विवक्षापरतन्त्रत्वाद्भेदाभेदः । अथ स्थिते । ११ लाभिधानात्कारकस्य । १२ तत्त्वमजसम् ॥

मे भी द्विवचन हो जाते हैं ।

किन्तु बौद्ध का यदि ऐसा कहना है कि कर्त्ता के भेद से क्रिया में भेद होवे ही होवे सो ठीक नहीं है क्योंकि एकमक धातु से कर्त्ता में भेद होने पर भी धात्वर्थ शुद्ध क्रिया में एकवचन ही रहता है एवं प्रत्यय का अर्थ नियोग माना गया है अतः धातु का अर्थ नियोग नहीं है और धात्वर्थ शुद्ध है कारक के भेद से भी उसमें भेद नहीं होता है उसमें केवल सर्वत्र एकवचन का ही प्रयोग होता है ऐसा समझना चाहिए ।

[शब्दभाष्यभाष्य नियोग अर्थभाष्यभाष्य का विशेषण है पर विचार]

श्लोकार्थ—योगाचार बौद्ध कहता है कि—यदि सम्बन्ध से उस प्रत्यय रूप नियोग में कर्त्ता सम्बन्धी कारक के भेद से भेद है तो पुनः आस्यते इस सत्ता रूप धात्वर्थ में भी प्रत्यय भेद होवे । वह भी पुरुष के द्वारा ही निवर्त्य-निष्पाद्य है उस कारक-कर्त्ता के भेद से ही उसमें भेद हो जावे ॥

अर्थात् जिनदत्तगुरुदत्तयज्ञदत्तरास्यते जिनदत्त गुरुदत्त और यज्ञदत्त के द्वारा बठा जाता है । इस भाव रूप क्रिया में एकवचन ही होता है किन्तु अर्थ के भेद से भाव रूप धातु के अर्थ में भेद नहीं होता है । इस प्रकार से जो आरोप है कि यदि कारक के भेद से प्रत्यय में भेद है तो यहाँ भी आस्यते क्रिया में बहुवचन होना चाहिए किन्तु हम लोगो के यहाँ तो—

श्लोकार्थ—विवक्षा-कल्पना के आधीन होने से कारक व्यापार में भेदाभेद की व्यवस्था है । इस लकार के कथन से कारक म-प्रत्यय रूप नियोग में भेद और अभेद होते हैं इसलिए एक वचनादिक सभी समजस-ठीक ही हैं ॥

भाव में उत्पन्न हुई लकार नाम की क्रिया कर्त्ता और कम से भेद रूप से ही विवक्षित की गई है जब वह क्रिया लकार इत्यादि प्रत्यय से कही जाती है तब वह कर्त्ता नहीं है तब कर्त्ता के अप्रधान में तृतीया

१ योगाचारस्य । २ तस्य प्रत्ययरूपनियोगस्य । ३ कतु सम्बन्धात्कारकभेदाद्यदि प्रत्ययभेदस्तदा । ४ सत्तारूपस्य आस्यते इत्यस्य । ५ प्रत्ययभेदः । ६ पुरुषेण निष्पाद्य । ७ हेतोः । ८ कारकः कर्त्तुः । प्रत्ययः । ९ योगाचारस्य (योगानाम्) । १० कल्पना । ११ व्यापारस्य कारकस्य । १२ दशलकारेण । १३ प्रत्ययरूपनियोगस्य भेदाभेदो भवति । १४ एकवचनादिकम् ।

(१) भावरूपस्य देवदत्तजिनदत्तयज्ञदत्तरास्यते एतदेकमेव भवति सार्थभेदाद् भावरूपस्य धात्वर्थस्य भेदः ।

'क्रिया' हि कर्तुं 'कर्मणश्च भेदेन हि विवक्ष्यते 'सा यदा 'लकारेणाभिधीयते, न कर्ता सदा 'कर्तरि तुतीया भवति । यदा कर्ताभिधीयते तदा प्रथमार्थत्वात्प्रथमा भवति । 'क्रियते महात्मना, करोति महात्मेति 'तदेतदपि पक्षपातमात्रम् सीगतस्य । भेदाभेदयोर्वस्तुरूपयोः प्रतीतिसिद्धत्वेन तद्विवक्षावशात् तथा व्यवहारस्य पारमार्थिकत्वोपपत्तेः । ततो युक्तं शब्दव्यापाररूपा शब्दभावना पुरुषव्यापाररूपार्थभावना च । तत्र हि क्त व्यापार 'स्तिङ्' प्रतिपाद्यते । 'स एव च भावना' । 'तथा चाह—भावार्था' । 'कमश'दा । भावना भावो 'प्यन्ताद्व्यप्रत्यय । तथा च सति भावनवासी । भावना च^२ क्त व्यापार स^३ चोदित^४ 'स्वव्यापारे प्रवर्तते' इति । 'नियोग्यस्य'^५ च 'तच्छेषत्वादप्रधानत्वा

होती है जब कर्ता कहा जाता है तब प्रथमाय का अर्थ होने से प्रथमा होती है जैसे क्रियत महात्मना—महात्मा के द्वारा किया जाता है इसमें भाव में क्रिया होने से कर्ता में भेद है क्योंकि कर्ता महात्मा यहाँ स्थायी नहीं है । 'करोति महात्मा—महात्मा करता है । यहाँ प्रथमा त कर्ता है । यहाँ कर्ता प्रधान है ।

अब—यह आपका कथन भी पक्षपात मात्र ही है आप सीगत के यहाँ तो वस्तुरूप—वास्तविक भेद और अभेद की प्रतीति सिद्ध होने से उसकी विवक्षा के निमित्त से उस प्रकार का व्यवहार पारमार्थिक हो जावेगा और उस प्रकार से करोत्यथ देवदत्त कृतक होता है अतः शब्द व्यापार रूप ही शब्द भावना युक्त है एव पुरुष का व्यापार रूप अथ भावना भी युक्त है । वहाँ ही कर्ता का व्यापार तिङ् प्रत्यय—आख्यात से प्रतिपादित किया जाता है और वह कर्ता का व्यापार ही अथ भावना है । उसी को कहते हैं—कम शब्द भाव अथ वाले हैं । अर्थात् क्रियावाचक शब्द भी भाव अथ वाले हैं । भावन भावो व्यत—प्रणायक से घञ् प्रत्यय हुआ है और उस प्रकार से व्युत्पत्ति करने पर वह भावना ही है और भावना ही कर्ता का व्यापार है अर्थात् भाव्यनिष्ठ जो भावक का व्यापार है वही भावना है । वह पुरुष 'अग्निष्टोमेन स्वर्गकामो यजेत' इत्यादि वेदवाक्य से प्रेरित होता हुआ याग लक्षण अपने

१ भावे समुत्पन्ना लकाराभिधेया । २ का (पञ्चमी) । ३ क्रिया । ४ त्यादिप्रत्ययेन । ५ अप्रधाने । ६ भावे क्रियाया कर्तुं सप्तम्याश्च भेद । ७ माट्ट । देवदत्तकृतक करोत्यर्थो भवति यतः । ८ आख्यातेन । ९ क्त व्यापारः । १० अर्थभावना । ११ क्त व्यापारस्य भावनादेन । १२ भाव एव अर्थो येषां ते । १३ कमशब्दा (क्रियावाचका) इत्यत्र कर्मशब्दा एव भावार्था इत्येवकारो द्रष्टव्यः । १४ प्यन्तस्य वृत्तिरिति पाठान्तरम् । १५ स पुरुषो अग्निष्टोमेन स्वर्गकामो यजेतेत्यादिवेदवाक्येन प्रेरितः सन् । १६ यागः । १७ पुरुषः । १८ नियोग्यस्येति पाठान्तरम् । नियोग्यशब्देन शब्दभावना । (शब्दव्यापाररूपप्रणयः) । २ अर्थभावनाया विशेषणत्वात् ।

(१) क्रिया इति पा (२) भाव्यनिष्ठो भावकव्यापारो भावना । (३) शब्दभावनाया प्रेरितः । (४) शब्दव्यापार रूपप्रणयः । शब्दभावनाया अप्रधानत्वं यथाप्यगीकृतं गोणत्वेन वाक्यार्थत्वं तदनु प्रधानत्वं अर्थभावनाया एव वाक्यार्थत्वं सति कर्तुं स्तुतीया आज्ञोतीति वाक्यमत्र निराकरोति ।

‘देववाक्यार्थत्वम्’ । नियोगविशिष्टस्वाशब्द भावनावास्तव्या^१ प्रतिपादने ‘नियमेन प्रवर्तते’ ।
 ‘कथं चासौ कर्ता स्वव्यापार प्रतीयन्नेव प्रवर्तते’ । ‘अन्यथा स्वव्यापारे एव न
 बोधितो भवेत्’ ।

व्यापार में प्रवृत्त होता है । और नियोग तत् शेष होने से अप्रधान है अतः वह वेदवाक्य का अर्थ नहीं है ।
 अर्थात् नियोग शब्द से शब्द भावना लेना वह शब्द भावना अथ भावना का विशेषण है वह अप्रधान होने
 से मुख्यतया वेदवाक्य का अर्थ नहीं हो सकती है । इदं कुरु इस प्रकार से भावना नियोग से विशिष्ट
 है ऐसा प्रतिपादन करने से नियम से प्रवृत्त होता है अर्थात् विशेषण विशेष्य भाव परस्पर में अविना
 भावी हैं ।

यदि प्ररित किया जान पर भी प्रवृत्त नहीं होता है ऐसा मानो तो यह कर्ता अपने व्यापार का
 अनुभव करता हुआ ही कस प्रवृत्ति करेगा अन्यथा—यदि स्वव्यापार की प्रतीति न मानो तो अपने व्यापार
 में भी वह पुरुष प्ररित नहीं हो सकगा ।

भाषा — प्रभाकर नियोग को प्रत्यय (विभक्ति) के अर्थ रूप ही मानता है अतः देवदत्तयज्ञदत्तौ
 कट कुरुत देवदत्त और यज्ञदत्त दोनों चटाई को बनाते हैं । इसमें कारक के भेद से प्रत्यय कुरुत
 क्रिया में भेद हो गया है इसी प्रकार से आस्यते यह सत्ता रूप आत्वथ क्रिया है किसी न कहा कि
 देवदत्तजिनदत्तयज्ञदत्त आस्यते देवदत्त जिनदत्त और यज्ञदत्त के द्वारा बठा जाता है ।

इस वाक्य में भी कारक तीन पुरुष हैं और बठन रूप क्रिया का तीनों से सम्बन्ध है अतः यहाँ भी
 कारक के भेद से क्रिया के प्रत्यय में भेद होना चाहिए—एकवचन रूप क्रिया न होकर बहुवचन होना
 चाहिए क्योंकि यह बठन रूप क्रिया भी तो पुरुष के द्वारा ही निष्पाद्य—करन योग्य है । हम योगाचार
 बौद्धों के यहाँ तो ये दोष नहीं आते हैं क्योंकि हम लोग विवक्षा के निमित्त से ही कारक के व्यापार रूप
 क्रिया में भेद और अभेद की कल्पना करते हैं । इस पर भाट्ट ने उत्तर दिया कि आप बौद्धों का कथन
 अयस्कर नहीं है क्योंकि वास्तविक रूप से भेद और अभेद का व्यवहार नहीं है यदि मानोगे तब तो भेद
 और अभेद की विवक्षा से उस प्रकार का भेद-अभेद रूप व्यवहार भी सत्य ही मानना पड़गा । पुनः
 करोति क्रिया का अर्थ देवदत्तकर्तृ के ही है वही शब्द का व्यापार है उस ही तो हम शब्द भावना कहते
 हैं और कर्ता रूप पुरुष के व्यापार को अर्थ भावना कहते हैं क्योंकि पुरुष ही अग्निष्टोमेन यजेत स्वर्ग
 काम । ऐसे वाक्य से प्ररित होता हुआ यज्ञ करने रूप अपने व्यापार में प्रवृत्ति करता है । अतः नियोग ही
 शब्द भावना है जो कि पुरुष के व्यापार रूप अर्थ भावना का विशेषण है अतः सदा भावना अप्रधान है

१ मुख्यत्वेनेति शेषः । कुरुकुरुत्वा चेदस्ति तर्हि कथम् ? २ इदं कुर्वन्ति नियोगनिष्ठत्वेन । ३ विशेषणविशेष्यनान्तर्या
 कथादिति भावः । ४ श्रेयमाप्तोपि न प्रवर्तते चेत् । ५ स्वव्यापाराप्रतीयमानत्वे । ६ पुरुषः ।

(१) से बोधित कथं स्वव्यापारे प्रवर्तते इति ।

[वेदवाक्येन यज्ञकार्यं प्रवर्तमानं पुरुषं स्वर्गादि फलमपश्यन् कथं प्रवर्तेत इति शंकायां भाट्टस्य अस्त्युत्तरं]

स्यान्मत्तम् ।—

व्यापारः एष अथ किमवश्यमिति मन्यते । फलं विनव नव^१ चेत् सफलाधिगमः 'कुत ॥ इति ।

तद्वत्प्रत्यक्षसमीक्षिताभिधानम्—अग्निष्टोमेन यजेत स्वर्गकाम इत्यादिवेदवाक्यसामर्थ्यादिव पुरुषेण तदा मम एष व्यापार इति प्रत्येतुं शक्यत्वात् । ममेदं कर्तव्यमिति फलमपश्यन् कथं प्रत्येतीति चेत् प्रत्यक्षतः^२ कथं प्रत्येति ? फलयोग्यतायां प्रतीतेरिति चेद्वाक्यादपि 'तत एव तथा प्रत्येतु । 'फलस्यातीन्द्रियत्वात्कथं तद्योग्यता

अर्थं भावना प्रधानं ह इति प्रकारं स हमने वेदवाक्य का अर्थ भावना किया है जो कि नियोग से विशिष्ट है और विशेषण विशेष्य भाव परस्पर में अविनाभावी हैं अतएव वेदवाक्य से प्रेरित होने पर पुरुष अपने यज्ञ रूप व्यापार में प्रवृत्ति करता है यह अर्थ हुआ ।

[वेदवाक्य से यज्ञकाय में प्रवृत्ति हुआ पुरुष स्वर्ग रूप फल को देखे बिना कसं प्रवृत्ति होगा ? ऐसा प्रश्न हाने पर उत्तर]

श्रीश्लोकाय—पुनः यह व्यापार मेरा अवश्य करणीय है इस प्रकार से ही बस मानता है अर्थात् वेद क द्वारा कहा गया यागादि लक्षण व्यापार अवश्य ही मेरा है यह बात पुरुष स्वर्गादि फल को देखे बिना जानता है या फल को देखकर क ? यदि वाक्य के उच्चारण काल में स्वर्गादि फल का अभाव है तो मेरा व्यापार है यह बात कसं मानता है ?

यदि फल को देखे बिना नहीं मानता है तो ज्ञान और प्रवृत्ति की सफलता कसं होगी ?

भाट्ट—यह आपका कथन भी अविचारित ही है । क्योंकि अग्निष्टोमेन यजेत स्वर्गकाम इत्यादि वेदवाक्य की सामर्थ्य से तो पुरुष क द्वारा उस वाक्य के उच्चारण काल में यह मेरा व्यापार है ऐसा निश्चय करना शक्य है ।

सौगत—यह मेरा कर्तव्य है इस प्रकार से फल को (स्वर्ग को) नहीं देखते हुए पुरुष कसं निश्चय करेगा ?

भाट्ट—ऐसा कहो तो आप सौगत भी फल के बिना (स्नान पान आदि फल को देखे बिना) प्रत्यक्ष प्रमाण से यह जल है इस प्रकार से कसं जानते हो क्योंकि स्नानादि फल तो वहाँ भी प्रत्यक्ष ज्ञान में देखा नहीं जाता है ।

१ सौवत्तस्य । २ वेदेनोक्तो यागादिलक्षणो व्यापारोऽवश्यं ममेदं स्वर्गादिफलं विना पुरुषोऽप्येति न वा । ३ वाक्योच्चारणकाले फलाभावश्चेत्तन्मम व्यापारः कथं मन्यते । ४ फलं विनापि मन्यते चेत् । ५ प्राप्त्यन्तरवर्गतिष्ठ । ६ भाट्ट । ७ वाक्योच्चारणकाले । ८ सौगत । ९ भट्टो वदति । सौगतः फलं विना प्रत्यक्षप्रमाणादि जलमिति कथं जानाति स्नानादिफलमपश्यन् भवान् कथं प्रत्येति । १ सौगतः । (स्नानपानादि) । ११ फलयोग्यतायां प्रतीतेरेव । १२ फलस्य इत्येति ।

(१) स्नानपानादिफलमपश्यन् ।

स्वव्यापारस्य 'कर्त्री' प्रतीयते इति चेत् 'प्रत्यक्षविषयस्य कथम् ? प्रतिपत्तुरभ्याससामर्थ्यात् प्रत्यक्षस्य 'विषये' फलयोग्यतानिश्चय इति चेत् 'तत एव च' क्तु 'स्वव्यापारे' तद्योग्यतानिश्चयोस्तु—सवथा विशेषाभावात् ।

[बौद्धो भेदः काल्पनिकः न किंतु भाट्टो वास्तविकः मन्यते]

यदप्यवादि प्रज्ञाकरेण

तौगत—फल की योग्यता अनुभव में आती है ।

भाट्ट—पुनः वेदवाक्य से भी उसी प्रकार से—फल की योग्यता का अनुभव से ज्ञान हो जावे क्या भाषा है ?

तौगत—स्वर्गादि फल तो अतीन्द्रिय हैं—इन्द्रिया से नहीं जाने जाते हैं अतः अपने यागादि लक्षण व्यापार की यह योग्यता है इस प्रकार से यज्ञकर्ता को कैसे अनुभव आयेगा ?

भाट्ट—प्रत्यक्ष के विषय की योग्यता का अनुभव कैसे आता है अर्थात् प्रत्यक्ष से जलादि को देख लेने पर तत्क्षण ही इस जल में स्नान पान आदि की योग्यता है सभी को ऐसा कैसे मालूम होता है ?

बौद्ध—जानने वाले का अभ्यास की सामर्थ्य से प्रत्यक्ष का विषय जलादि में फल-स्नान पानादि की योग्यता का निश्चय हो जाता है ।

भाट्ट—उसी प्रकार से शांतिक पीष्टिक आचरण रूप फल का अभ्यास से यज्ञकर्ता को याग लक्षण अपने व्यापार में उस फल की योग्यता का निश्चय हो जावे दोनों में कोई अंतर नहीं है ।

भावरथ—बौद्ध ने भाट्ट को सामने यह समस्या रखी है कि जिस समय अग्निष्टोमेन यजेत ऐसा वेदवाक्य सुना और उसका अर्थ यह समझा कि यज्ञ रूप काय मेरा अवश्य करणीय कर्त्तव्य है क्या उस समय उस समझने वाले पुरुष को उस यज्ञ का फल स्वर्गादि दिखते हैं ? यदि नहीं दिखते हैं तो फल को देखे बिना समझ बिना वह पुरुष यज्ञ को करने में प्रवृत्ति कैसे करेगा ?

और यदि करेगा तो भी उसकी यज्ञ क्रिया की सफलता भी कैसे मानी जावेगी ? इस पर भाट्ट ने बौद्धों को समझाया है कि भाई ! आप बौद्ध भी तो प्रत्यक्ष से जब जल को देखते हो तो क्या उस जल का स्नान पान आदि फल आपको दिख रहा है ? यदि फल का नहीं देखने पर भी आप उस फल की योग्यता का अनुभव करके प्रत्यक्ष से हुए जल का ज्ञान को सत्य मानते हो और उसमें प्रवृत्ति करते कराते हो तब तो हमारे वेद वाक्यों से भी यज्ञ काय में प्रवृत्ति मान लो क्योंकि उसका फल स्वर्ग है इस प्रकार से फल की योग्यता वेदवाक्य के श्रवण के समय अनुभव में आ जाती है जिस कि जल को प्रत्यक्ष से देखने से उस जल से प्यास बुझाना स्नान करके स्वच्छ शुद्ध होना आदि रूप फल की योग्यता

१ यज्ञकर्ता । २ (भाट्ट) तर्हि प्रत्यक्षस्य सलिलादे पुरुषेण स्वव्यापारस्य स्नानपानादिक्रियायोग्यता कथं निश्चीयते ? ३ जलादी । ४ शास्तिकपीष्टिकाचरणफलाभ्यासात् । (ऐहिकामुत्रिकेपि) । ५ यज्ञकर्तु । ६ यागलक्षण । ७ फलयो ग्यतानिश्चयः । ८ भाट्ट आह ।—यदपि बध्यमाशुभवादि प्रज्ञाकरेण । (तदपि न परीक्षाक्रममिति सम्भवः) ।

‘यज्ञो यज्ञोऽतीत्यत्र भावना’ न प्रतीयते । ‘यज्ञोऽतीत्यत्र भावना’ तस्या वाक्यार्थतो कुरुः ?
‘यज्ञो करोति याग य यज्ञि भेद प्रतीयते । एव सत्यनवस्था स्यादसमजसताकरी’ ॥

‘करोति याग स्वव्यापार निष्पादयति यागनिष्पत्तिं निवर्तयति व्यपदेशा एते
‘यथाकथञ्चिद्दपरिकल्पनपुरस्सरा’ । ‘नतैर्म्योस्ति पदार्थतत्त्व व्यवस्थेति । शिलापुत्र-
‘कस्य शरीरमिति भेदव्यवहारो भेदमन्तरेणापि दृश्यते ।

‘यज्ञा द्विजस्य व्यापारो याग इत्यभिधीयते । ततः परापुनर्दृष्टा करोतीति न हि क्रिया ॥
यज्ञि क्रिया च ‘द्रव्यास्या विशेषादपरा न हि’ । ‘सामानाधिकरण्येन देवदत्ततया गते ॥ इति ॥

तदपि न परीक्षाक्षमम् ।

अनुभव में आ रहा है । अतः पुरुष क द्वारा किया गया यज्ञ स्वर्गादि फल सहित है निष्फल नहीं है ।

[यज्ञ भेद को काल्पनिक सिद्ध करना चाहता है किन्तु भाट्ट भेद को वास्तविक मान रहा है]

प्रज्ञाकर बीड़—श्लोकाव—यजते पचति इसम भावना का अनुभव नहीं आता है क्योंकि यज्ञादि
अथ क अतिरिक्त उस भावना की वाक्याथता कस होगी ? ॥१॥

श्लोकाव—यदि पाक करोति याग करोति पकाता है यज्ञ करता है ऐसा भेद प्रतीति म
आता ह ऐसा मानोगे तब तो असमजसता को करने वाली अनवस्था आ जावेगी ॥२॥

याग को करता ह अपने यज्ञरूप व्यापार को निष्पन्न करता ह याग की निष्पत्ति को बनाता ह
ये शब्द यथाकथञ्चित—प्रकृति प्रत्ययादि भेद बिना भी भेद को कपना पूर्वक होते हैं । इन व्यपदेशो
से भी पदार्थ-तत्त्व की व्यवस्था नहीं हो सकती है क्योंकि शिला पुत्रक केतु का यह शरीर है ऐसे भेद का
व्यवहार बिना भेद के भी देखा जाता है ।

श्लोकाव—जिस प्रकार से द्विज—ब्राह्मण का व्यापार याग—यज्ञ है ऐसा कहा जाता है पुन
उसस भिन्न करोति यह क्रिया नहीं देखी जाती है ॥१॥

श्लोकाव—यजि क्रिया—यज्ञ की क्रिया द्रव्य—पुरुष के विशेषण स भिन्न नहीं है क्योंकि समाना
धिकरण होने स देवदत्त रूप स ज्ञान होता है ॥२॥ अर्थात् देवदत्त के द्वारा ही वह क्रिया प्राप्त की

१ अतिरेको नामाऽऽधिक्यम् । २ कथमावस्थे याशङ्क्याह । ३ शान्ता । ४ प्रकृतिप्र यथादिभेदमन्तरेणापि । ५ वसन्ते
इति शेषः । ६ व्यपदेशेभ्यः । ७ यदि याग करोतीत्यत्र भावनाख्यपदार्थतत्त्वव्यवस्था तदा स्वव्यापार निष्पादयतीत्य
आपि भावनान्तराणां व्यवस्था भविष्यतीति भावः । (यजते याग करोतीति भेदव्यवहारे सत्यपि तदभिधेयतत्त्व (भाव
आश्रय) स्व कथं भेदेऽनवस्था न स्यादित्याशङ्क्यामाह) । ८ यजते याग करोतीत्यत्राभेदेऽपि भेदस्त्वया दर्शितो यजना
र्थस्त्वैक एवेत्यभेद दृश्यन्त्याह । ९ केतो । १ यागात् । यागस्य व्यापाररूपत्वात्ततो भिन्नं करोतीति क्रिया न दृश्यते
इति शेषः । ११ पुष्टस्य । १२ विशेषणात् । १३ देवदत्तत्वेन प्रापणात् । १४ केन कृत्वा प्रापसाभित्याह सामाना
धिकरण्येति ।

{१} करोतीत्यर्थः । {२} पचन । यज्ञाद्यर्थस्य इति वा पाठः कदाचिद् सम्भवेत् । {३} वितथः ।

यजते पञ्चति यागं भवेत्येवं भेदेऽवभासिते । यज्ञादियत्तिरेकेण युक्तं यागभावता तत् ॥

यागं करोति यागं भवेत्येवं भेदेऽवभासिते । यज्ञादियत्तिरेकेण युक्तं यागभावता तत् ॥

यजते यागं करोतीति हि यथा प्रतिपत्तिस्तथा स्वव्यापार निष्पादयतीत्यपि सव प्रतिपत्ति—स्वव्यापारशब्देन यागस्याभिधानात्—निष्पादयतीत्यनेन तु करोतीति प्रतीति । यागं करोति स्वव्यापार निष्पादयतीति नार्थभेद । यागनिष्पत्ति निवर्त्तयतीत्यत्रापि यागनिष्पत्तिर्याग एव । निवर्त्तन करणमेव । ततो याग करोतीति प्रतीति स्यात् । २ ततो नते व्यपदेशा १ यथाकथञ्चिद् दपरिक पनपुरस्सरा—प्रतीयमानकरोत्यथविषयत्वान् । याग करोति विदधात्येवमादि यपदेशवत् । ततो युक्तैवतेभ्य १ पदाथतस्त्वयवस्था अनवस्थानवतारात् १ ।

जाती है ।

भाट्ट—यह सब आप प्रज्ञाकर बौद्ध का कथन भी परीक्षा को सहन करने में समर्थ नहीं है क्योंकि—

श्लोकाव—यजते पञ्चति यहाँ पर भावना की प्रतीति होने से यज्ञादि अर्थ से अतिरिक्त—भिन्न वाक्याथता युक्त है ।

श्लोकाव—पाक करोति याग च इस प्रकार से भद के अवभासित होने पर उस प्रतीति का अनुसरण—अनुभव करने वालों को अनवस्था कस आयागी ? जिस प्रकार से यजते पाक करोति यज्ञ करता है पाक को करता है त्यादि ज्ञान होता है उसी प्रकार से अपने व्यापार को निष्पादित करता है इस प्रकार से भी उसी का ज्ञान होता है क्योंकि स्व व्यापार शब्द से यज्ञ का कथन किया जाता है और निष्पादयति इस शब्द से करोति इस क्रिया की प्रतीति होती है । याग करोति स्वव्यापार निष्पादयति—यज्ञ को करता है अपने व्यापार को निष्पादित करता है इसमें अथ भद नहीं है ।

यागनिष्पत्ति निवर्त्तयति इसमें भी याग निष्पत्ति का अथ याग ही है और निवर्त्तन का अथ करना ही है । इसलिए इसमें याग करोति ऐसा ज्ञान होता है अतः इनमें एकाग्रता होने से य व्यपदेश शब्द यथा कथञ्चित्—अथ भद के बिना भद की कल्पना पुरस्सर पूर्वक होते हैं क्योंकि प्रतीति में आते हुए करोत्यथ के विषय हैं । जिस याग करोति विदधाति इत्यादि व्यपदेश-शब्द भद के बिना ही होते हैं इसलिए याग करोति स्वव्यापार निष्पादयति यागनिष्पत्ति निवर्त्तयति इन वचन व्यवहारों से पदाथ तत्त्व भावनातत्त्व की वास्तविक व्यवस्था होती है । अनवस्था दोष नहीं आता है अर्थात् ये सभी वचन भद करोति क्रिया रूप अथ भावना की ही व्यवस्था करते हैं ।

[पुनरपि बौद्ध भेद कल्पना के मानने में अनवस्था दोष देता है भाट्ट उसका परिहार करता है]

१ व्यपदेशानाम् । २ एकार्थता यत् । ३ अर्थ बिना । ४ याग करोति स्वव्यापार निष्पादयति यागं निवर्त्तयतीत्ये तैम्बो वागव्यवहारोऽयं (अष्ट सविद्वैतवादिन प्रत्याह) । ५ एते व्यपदेशभेदा सर्वेपि करोति क्रियारूपार्थभावनामेव व्यवस्थापयन्ति—अर्थभेदेनाऽनवस्थामावदिति भाव ।

(1) करोति क्रियारूपायाः । (2) प्रतीतिरस्ति यत् । (3) प्रतीतिस्तथा इति वा ।

[पुनरपि बौद्धो भेदकल्पनावामनवस्था दशयति भाट्टश्च निराकरोति]

अथ यजते यागं करोति यागक्रिया करोतीत्येवमनवस्थोच्यते^१ 'तर्हि स्वरूप^२ सवेदयते स्वरूप सवेदन सवेदयते इत्यप्यनवस्था स्यात् । अथ स्वरूप सवेदयत इत्यननव स्वरूपसवेदनप्रतिपत्ते स्वरूपसवेदन सवेदयते इत्यादि निरथकत्वादयुक्त 'तर्हि यागं करोतीत्यनेन^३ 'यागावच्छिन्न क्रिया-यज्ञप्रतीतेर्यागक्रिया करोतीत्यादिवचनमनर्थकमेव व्यवच्छेद्याभावात्^४ । यजते इत्यनेन^५ यागावच्छिन्नक्रियाप्रतीतेर्यागं करोतीत्यपि वचनमनर्थकमिति चेत्सत्य यदि तद्वचनादेव तथा प्रत्येति । यस्तु न प्रत्येति त प्रति विशेषणविशेष्यभेदकथनपरत्वात् तथाभिधानस्य नानर्थक्यम् । शिलापुत्रकस्य^६ शरीरं राहो शिर इ यादिभेदव्यवहारा अपि न कथञ्चिद्भेदमन्तरेण

प्रकारेण बौद्ध— यजते यागं करोति यागक्रिया करोति इस प्रकार से अनवस्था दोष आता ही है ।

भाट्ट—तब तो आपके यहाँ स्वरूप सवेदयते—स्वरूप का सवेदन करता है । स्वरूपसवेदन सवेदयते—स्वरूप सवेदन का सवेदन करता है । इस कथन में भी अनवस्था हो जावेगी । यदि आप कहे कि स्वरूप वेदयते इस कथन से ही स्वरूप सवेदन का ज्ञान हो जाने से स्वरूपसवेदन सवेदयते इत्यादि वाक्य निरथक है अतः अयुक्त हैं । तब तो यागं करोति इस वाक्य से ही यागावच्छिन्न क्रिया-यज्ञ से सहित क्रिया का ज्ञान हो जाने से यागक्रिया करोति इत्यादि वचन अनर्थक हो है क्योंकि परिहार करने योग्य का अभाव है ।

बौद्ध—पुनः यजते इस पद से ही यागावच्छिन्न-यज्ञ से सहित क्रिया की प्रतीति होने से यागं करोति यह वचन भी अनर्थक हो जावेगा ?

भाट्ट—आपका कहना सत्य है यदि उस यजते वचन से ही वसा ज्ञान हा जाता है तो वे यागं करोति वचन व्यर्थ ही है किन्तु जो उतने मात्र से नहीं समझता है उसके लिए विशेषण विशेष्य भेद को कहने वाले वाक्य प्रयुक्त किये जाते हैं इसलिए वसा कथन अनर्थक नहीं है यह शिलापुत्रक का शरीर है यह राहु का शिर है इत्यादि भेद व्यवहार भी कथञ्चित् भेद के बिना नहीं होते हैं अन्यथा इहे गौणपने का प्रसंग आ जावेगा । अर्थात् कथञ्चित् भेद के बिना भी यदि भेद व्यवहार प्रवृत्त होते हैं तब तो भेद व्यवहार गौण हो जावेगा किन्तु इनको औपचारिक-गौण तो माना नहीं है क्योंकि भेद वास्तविक है इसका आगे ही बणन किया है ।

शिलापुत्रक का राहु का इतना कहने पर क्या इस प्रकार का सदेह हो जाता है और उस

१ प्रजापतः । २ यदि त्वया सौमतेनेति शेषः । ३ भट्टः । ४ कतः । ५ सौमतेनेति शेषः । ६ भट्टः ।

७ परिहार्यः । ८ भट्टः ।

(१) विशिष्टः । (२) विशेषितुं योग्यत्वम् । (३) केति ब्रह्मम् ।

प्रवर्तते—'शरीरावस्थावात्' । शिलापुत्रकस्य, राहोरित्युच्यमाने हि किमिह^१ सन्देहः । तद्व्यवच्छिन्नतये शरीर शिर इत्यभिधानमन्यस्य कायदिव्यवच्छेदकमुपपन्नम्^२ । तस्मिन् सति कस्येति सशय स्यात् । तदव्यवहाराय शिलापुत्रकस्य राहोरित्यभिधानं श्रेयम् — अवस्थातद्वती^३ 'कश्चित्त्वैदात्' । शरीरं हि शिलापुत्रकस्यावस्था 'अवयवोपचयलक्षणवस्थान्तर'^४ व्यावृत्ता । शिलापुत्रक पुनरवस्था^५ — 'खण्डाद्यवस्थान्तरेष्वपि प्रतीते' । एतेन राहुरवस्थाता शिरोवस्थाया 'ख्यात'^६ ।

[अवस्थामतरेणावस्थावान् कश्चिन्नास्ति इति बोद्ध न मन्यमाने भाट्ट प्रत्युत्तरयति]

"सांवतोऽवस्थाता—अवस्थाव्यतिरेकेणानुपलब्धेरिति चेन्न—"उभयासत्वात् । अवस्था

सन्देह की व्यवच्छिन्ति—दूर करने के लिए शरीर शिर इस प्रकार का उत्तर रूप कथन होता है, अवस्था का कार्यदि का व्यवच्छेदक होना सुघटित है अर्थात् अन्य योग का व्यवच्छेद न करने पर सन्देह वन्ना ही रहता है और शरीर एव शिर के कहने पर किसके हैं ऐसा सशय होता है । उस सशय को दूर करने के लिए शिलापुत्रक का राहु का ऐसा कथन करना भी अयस्कर है क्योंकि अवस्था और अवस्थावान्—शरीर और शरीरवान् मे कश्चित् भेद स्वीकार किया गया है । शरीरवान् तो एक जीव विशेष है और शरीर पुद्गल की पर्याय है बहुत ही अंतर है । शरीर यह शिलापुत्रक की अवस्था है और वह अवयवो के उपचय—परिपूर्णता लक्षण वाला है एव अवस्थातर से व्यावृत्त है—ऊर्ध्व स्थिति खण्ड आदि भिन्न २ अवस्था से रहित हैं किन्तु शिलापुत्रक स्थितिमान् है और खण्डादि अवस्थातरो—भिन्न भिन्न अवस्थाओं मे भी प्रतीत होता है ।

इसी कथन से राहु अवस्थावान् है शिर अवस्था है ऐसा कथन सिद्ध हो गया । अर्थात् राहु अवयवी है और शिर आदि उसके अवयव है ।

[अवस्था को छोड़कर अवस्थावान् कोई चीज नहीं है ऐसी बोद्ध की मान्यता पर भाट्ट के द्वारा समाधान]

बोद्ध—अवस्थावान्—स्थितिमान् काल्पनिक है क्योंकि अवस्था को छोड़कर उसकी उपलब्धि नहीं होती है ।

भाट्ट—ऐसा नहीं कहना अथवा अवस्था और अवस्थावान् इन दोनों का ही अभाव हो जावगा ।

१ कश्चित्त्वैदमन्तरेणापि भेदव्यवहारा प्रवर्तते चेत्तदा भेदव्यवहाराणां शेषत्व स्यात् । २ औपचारिक चतुर्लोक्य—कार्त्तिकभेदस्यान्तर निरूपितत्वात् । ३ किमिति सन्देह इति पाठान्तरम् । ४ अन्ययोगव्यवच्छेदाभावे सन्देहविच्छिन्नं स्यात् । ५ शरीरे शिरसि बोध्यमाने सति । ६ शरीरशरीरवतो । ७ अवस्थापेक्षया । ८ सर्वावयवसम्पूर्णता । ९ ऊर्ध्व स्थितिलक्षणम् । १० स्थितिमान् । ११ ऊर्ध्वस्थितिलक्षणम् । १२ व्याख्यात इत्यपि पाठ । १३ (बोद्ध) कल्पित । १४ अवस्थावस्थातरो ।

(१) व्याख्यात इति पा ।

तुल्यत्वे सावृतत्वे वावस्थाया सत्त्वाऽसावतत्वविरोधात् 'अपुष्पसौरभवत्' कृत्रिमफणिकटादि-
 चञ्च । 'ततो वस्तुस्वभावाश्रय' एव याग करोतीति 'व्यपदेश'—सत्यप्रतीतिकत्वात् ।
 'संविदमनुभवतीत्यादि' व्यपदेशवत् ।

तथाः द्विजस्य व्यापारो याग इत्यभिधीयते । ततः परा च निर्वाधा करोतीति क्रियेभ्यते ॥

यच्च क्रियापि 'भावस्याऽ' विशेषावपरम् ॥ हि । सामानाधिकरण्येन^३ देवदत्तमाः गते ॥

[करोतिर्क्रिया सामान्य यज्यादिक्रिया विशेषा तयो सामान्यविशेषयो भेदोऽस्ति इति भाट्टनोच्यमाने बीदो
 दोषानारोपयति]

द्विजो हि व्यापतेतरावस्थानुयायो^४ 'स' 'एवायमित्येकत्वप्रत्ययमषवशान्निश्चिततात्मा'

अर्थात् स्थितिमान् का अभाव मान लेने पर अथवा उसे काल्पनिक मान लेने पर अवस्था का भी सत्त्व
 वास्तविकत्व विरुद्ध हो जावेगा । जैसे आकाश पुष्प का अभाव कहने पर अथवा उसे काल्पनिक मान
 लेने पर उसकी सुगन्धि का सत्त्व और वास्तविकत्व विरुद्ध है मतलब न आकाश पुष्प ही है न सुगन्धि
 ही है । एव कृत्रिम फणिके फटाटोप के समान व्यर्थ है । अर्थात् जैसे कागज या मिट्टी का बनाया हुआ
 सप फण को उठाकर डरा नहीं सकता है वैसे ही स्थितिमान वस्तु को काल्पनिक कहने पर उसके अथ
 यव आदि भी सिद्ध नहीं हो सकेंगे । इसलिए याग करोति यह व्यपदेश वस्तु स्वभाव का ही आश्रय लेने
 वाला है क्योंकि सत्य प्रतीति आ रही है अर्थात् यागकृति—यज्ञक्रिया लक्षण पदार्थ अपने स्वरूप के
 आश्रित ही है भावना लक्षण जो वस्तु है वह स्वभावाश्रित ही है अथ शून्य नहीं है । जसे संविद अनु
 भवति — ज्ञान का अनुभव करता है इत्यादि कथन पाये जाते हैं । और दूसरी बात यह है कि —

ल्लोकाश्च—द्विज—ब्राह्मण का व्यापार यज्ञ है ऐसा कहा जाता है । और उससे भिन्न बाधारहित
 करोति यह क्रिया स्वीकार की गई है ।

ल्लोकार्थ—यजि क्रिया भी द्विज लक्षण भाव (पुरुष) से अभेद रूप होने से भिन्न है अथवा यज्ञ क्रिया
 भी द्विज—पुरुष से भिन्न होने से भिन्न ही है । ऐसा भी अथ टिप्पणी के आधार से होता है क्योंकि देवदत्त
 के साथ ज्ञान का सामानाधिकरण है स्वयं ऐक्यरूप सामानाधिकरण नहीं है ॥

१ अपुष्पस्यासत्त्वे सावृतत्वे च सौरभस्य सत्त्वमसावतव च विरुद्धयते यथा । २ शिलापुत्रकस्य शरीरमित्यादि व्यवहार
 कथञ्चिदभेदमन्तरेण घटते यतः । ३ यागकृतिलक्षण पदार्थ आत्मस्वरूपाश्रय एव । ४ भावनालक्षण यद्वस्तु तत्स्वभावाश्रय
 इत्युक्तार्थशून्यत्व नैरर्थम् । ५ किञ्च । ६ द्विजलक्षणस्य द्रव्यस्य । ७ अभेदान् । यजि क्रिया च द्रव्यस्य विशेषादपरा
 नहीति च पाठः । ८ सहाय्यं तृतीया । ९ प्रत्यभिज्ञान ।

(१) कर्तृकर्मरूपमत्रवस्तु । यथा एकस्य सवेदनस्य कर्तृ च कर्मत्व । (२) भावस्य विशेषात् इति पा । विशेषात्—
 भेदात् । (३) सर्वथा ऐक्ये सामानाधिकरण्य नास्ति यतः । (४) यो द्विज पूर्व याग कुर्वन् स्थित स एवाय यागमद्वत्वा
 स्थित इति । (५) व्यापृतावस्थाव्यापी । (६) अव्यापृतावस्थाव्यापी ।

परमार्थात्सन्निकः १ : यागस्तु तद्व्यापार प्रागभूत्वा भवन पुनरपभिव्यक्तनित्यताभात्मसा
सत्कुर्वन् भेदप्रत्ययविषयस्ततोऽपरः २ एव—'कथञ्चिद्विरुद्धधर्माध्यासात्' ३ । 'तथा 'यागेतर
व्यापारव्यापिनी' करोतीति ४ क्रियानुस्यूतप्रत्ययवेद्या 'तद्विपरीतात्मनो यागादर्थान्तरभूता
सर्वथाप्यप्रतिक्षपा' ५ हर्षिभूयते—'यजते याग करोति देवदत्त इति ६ 'समानाधिकरणतया
देवदत्तन ७ 'सहावगते । ८ 'सवथा तदैक्ये तद्विरोधात् पटतत्स्वात्मवत् । ९ 'किं करोति देवदत्त ?

[करोति क्रिया सामान्य रूप है और यजनपचनादि ि याग विषय रूप हैं । इनमें भेद है, ऐसा भाट्ट के कहन
पर बौद्ध के द्वारा दोष आरोपित किये जाते हैं]

यहाँ द्विज व्यापार और अव्यापार दोनों ही अवस्था का अनुयायी— यह वही है इस प्रकार से
एकत्व के प्रत्ययमेष—प्रत्यभिज्ञान से निश्चित स्वरूप वाला है और वह द्विज परमाथ से सत् रूप एक है
अर्थात् जो ब्राह्मण पहले यज्ञ को करते हुए स्थित था यह वही यज्ञ को न करते हुए स्थित है । किन्तु
याग उसका व्यापार है वह प्राग्—पहले नहीं होकर वर्तमान में होता हुआ पुन नष्ट होता हुआ अनित्य
पने को आत्मसात करता हुआ भद के ज्ञान का विषय है इसलिए उस द्विजपुरुष से वह याग लक्षण
व्यापार भिन्न ही है क्योंकि कथञ्चित्—उत्पाद विनाश की अपेक्षा से विरुद्ध धर्माध्यास देखा जाता है ।

तथा द्विज से याग लक्षण भिन्न है एव याग और पचन व्यापार में व्याप्त होकर रहने वाली
करोति यह क्रिया अनुस्यूतप्रत्यय—अवयव रूप ज्ञान से वेद्य है—यजन पचन आदि में करोति के अर्थ
का सदभाव होने से अनुगत प्रत्यय से जानी जाती है और करोति क्रिया से विपरीत स्वरूप याग से
अर्थात्तरभूत—भिन्न सवथा भी निराकरण नहीं करने योग्य यह करोति क्रिया अनुभव में आती है ।

यजते याग करोति देवदत्त इस प्रकार से देवदत्त के साथ याग का समानाधिकरण है । यदि सवथा
इन दोनों में एकत्व मानोगे तो उसमें विरोध आ जावेगा क्योंकि जैसे वस्त्र और उसके स्वरूप में एकता
है वसी यहाँ नहीं है किसी ने कहा—किं करोति देवदत्त ? इस प्रश्न के होने पर 'यजते पचति' इस
प्रकार से निश्चित हो जाने पर भी य-यादिको में सदेह देखा जाता है । तथाहि—

१ परमाथ सन्निक इति पाठा त्रयम् । २ नश्यन् । ३ द्विजात्तद्व्यापारो यागरूपो भिन्न एव । ४ उत्पादविनाशापेक्षया ।
५ द्विजात् । ६ अनित्यत्वलक्षणम् । ७ द्विजाद्यागलक्षणक्रिया भिन्ना यथा । ८ पचनम् । ९ यजनपचनादौ करोत्यथसदभावे
ज्ञानुगतप्रत्ययवेद्या । १ करोत्यथविपरीतात्मकाद्यजनात् करोतीति क्रियार्थान्तरभूतास्ति । ११ अनिराकरणीया ।
१२ यागस्तु तद्व्यापारस्ततो देवदत्तादपर एवेति करोतीति क्रिया यागादर्थान्तरभूतेत्यनन्तरोक्तसाध्यद्वये यथाक्रमं यजते
यजते करोति देवदत्त यजतिपचतीत्यादिना च साधनद्वयमुपदर्शयन् यजते इत्याह । १३ देवदत्तस्य करोतिद्वयं समानाधि
करणात् । १४ यागस्य । १५ भी बौद्धः । तयो करोतीति क्रियायावयो देवदत्तेन सह सर्वथैकत्वे तत्सामानाधिकरण्यं
विरुद्धमेत यथा पटपटस्वरूपयोः सवथैक्ये सामानाधिकरण्यं विरुद्धं यते (न तु कथञ्चिदवयवम्) । १६ यागादन्या क्रियेति
साधनद्वयैषु स्थापयति ।

(१) परमाथसन्निकपक्षेणाह कथञ्चिद्वेद्यः ।

करोति करोतीति प्रश्नोत्तरद्वयमात् करोतीति निश्चितेपि यज्यादिषु सन्देहाच्च । तथा हि — यस्मिन्निश्चीयमानेपि यस्त निश्चीयते तत्तत् कथञ्चिदन्वयत । यथा यदेहे निश्चीयमानेप्यनिश्चीयमाना बुद्धि । करोतीति निश्चीयमानेप्यनिश्चीयमानश्च यज्यादिरिति ।
 स्यान्वयतम् । —

करोत्यर्थयज्याद्यर्थौ^१ विभिन्नौ यदि तत्त्वतः । अन्यत्सद्विधमन्यस्य^२ कथने दुर्घट^३ क्रम^४ ॥

न हि करोतीति क्रियातो विभिन्नाया यज्यादिक्रियाया सन्देहे ततो यत्र करोत्यर्थे निश्चिते प्रश्नश्च यान — अनिश्चिते एव प्रश्नस्य साधीयस्त्वात् । तत् करोत्यथ यज्याद्य

जिसके निश्चित हो जाने पर भी जो निश्चित नहीं किया जाता है वह उससे कथचित् भिन्न है जैसे अथ का शरीर निश्चित हो जाने पर भी उसकी बुद्धि निश्चित नहीं है । करोति इस क्रिया के निश्चित हो जाने पर भी यज्यादिक निश्चित नहीं होते हैं इसलिए करोति क्रिया से यजनादिक क्रियाय भिन्न ही हैं ।

बौद्ध — अन्वयार्थ — करोति क्रिया का अथ और यजनादि क्रिया का अथ ये दोनों यदि वास्तव में विन्न-भिन्न हैं तब तो एक के सदिग्ध होने से दूसरे का कथन करने में क्रम दुष्ट हो जावेगा ॥

करोति इस क्रिया से भिन्न यज्यादि क्रिया से अन्यत्र — करोति अथ के निश्चित हो जाने पर प्रश्न अयस्कर नहीं है क्योंकि सामान्य की अपेक्षा से अनिश्चित में ही प्रश्न करना अयस्कर है । इसलिए करोति क्रिया के अथ में और यज्यादि क्रिया के अथ में तादात्म्य ही मानना चाहिए । वही पर प्रश्नोत्तर देखे जाते हैं करोति अथ और यज्यादि अथ यदि वास्तव में सामान्य विशेष होने से भिन्न हैं तब तो जब यज्यादि अथ सदिग्ध होगा तब करोति क्रिया के अथ का कथन करने में यह क्रम नहीं बन सकेगा । एव किसी ने प्रश्न किया कि गौ कैसी है ? उत्तर मिला कि सफ़ेद है । इस उदाहरण से ऐसा समझना कि तादात्म्य में ही प्रश्नोत्तर देखे जाते हैं ।

[जनमत का आश्रय लेकर भाट्ट उत्तर देता है]

भाट्ट — आपका यह कथन भी सुघटित नहीं है क्योंकि करोति क्रिया का अथ सामान्य रूप है और यज्यादि उसके विशेष रूप हैं तथा सामान्य और विशेष में कथचित् — सामान्य की अपेक्षा से अभेद स्वी

१. सामान्यविशेषाभेदाविरोधः । २. यज्यादि करोत्यर्थाद्भिन्न — तस्मिन्निश्चीयमानेपि तस्याऽनिश्चीयमानत्वात् । ३. बौद्धाचार्यः । करोत्यथ यज्याद्यर्थौ सामान्यविशेषौ तत्त्वस्वरूपेण यदि भिन्नौ तदान्यो यज्याद्यर्थः सन्निवृत्तः अन्यस्य करोत्यर्थस्य क्रमोत्पत्तौ प्रश्नोत्तरे तदाय क्रमो दुर्घटः । ४. यज्यादिक्रियात् । ५. सामान्यापेक्षाऽनिश्चितेव ।

(१) करोत्यर्थयज्याद्यर्थौ इति वा । (२) प्रश्ने । (३) अन्यथा देवदत्ते निश्चिते अथवा सन्देहादिति । (४) प्रश्नोत्तरादिति ।

सर्वोत्सावर्ण्यमित्यव्ययम्—^१ सर्वं प्रश्नोत्तरदर्शनादिति । 'तदेतदनुपपन्नम्— करीन्यर्थस्य सामान्यरूपत्वात्— तद्विशेषरूपत्वाच्च यज्यादे । सामान्यविशेषयोश्च ^२ कथञ्चिदभेदोप-
पन्नात् । ^३ सन्दिग्धस्यैव कथनात् । प्रश्नोत्तरक्रमस्य दुषट्त्वावटनात्^४ । 'नदभेदैकान्ते एव
तस्य दुषट्त्वात् । स्थादाकृतं ते' ।—

^५ न सामान्यं विशेषेण विना ^६ किञ्चित्प्रतीतिरिति । सामान्याक्षिप्यमाणस्य^७ न हि 'नानाप्रतीतिता' ॥

'केवलसामान्यप्रतीती हि विशेषांशे सन्देह' इत्युक्तम्—^८ 'तस्याऽप्रतीतित्वात् ।

^९ 'दुषट्प्रतीती हिमवदादिवत्' । ^{१०} अथ 'सामान्येन विशेष' आक्षिप्यते । तथा ^{११} 'सति स्रोषि

कार किया गया है ।

सदिग्ध—यज्यादि अथ मे ही प्रश्न देखे जाते हैं । अतः प्रश्नोत्तर का क्रम दुषट नहीं होता है ।
अर्थात् सामान्य विशेष मे कथञ्चित् सामान्य की अपेक्षा से अभेद के स्वाकार करने से एकतर-दो मे से
एक रूप के सदिग्ध का कथन होने से प्रश्नोत्तर का क्रम बन जाता है । उन सामान्य विशेष मे सबथा-
एकात से अभेद स्वीकार करने पर ही वह क्रम दुषट है ।

बौद्ध (प्रमाकर)—श्लोकाथ— विशेष के बिना सामान्य कुछ भी प्रतीति मे नहीं आता है विशेष
युक्त ही प्रतीति मे आता है । एव जो सामान्य से स्वीकृत की गई है उसकी निश्चय से अप्रतीति नहीं
होती है । केवल सामान्य की प्रतीति के हो जाने पर विशेषांश मे सन्देह होता है आप भट्ट के यहा जो
ऐसा कथन है वह अयुक्त है क्योंकि वह विशेष प्रतीति नहीं होता है जसे वट की प्रतीति मे हिमवन् आदि
प्रतीति नहीं होते हैं ।

भाट्ट—सामान्य (करोति) अथ से विशेष (यज्यादि) अथ ग्रहण किये जाते हैं । उस सामान्य के
प्रतीति होने पर वह विशेष भी प्रतीति होता ही है अतः सशय कसे हो सकेगा ? क्योंकि प्रतीति को छोड़
कर और अन्य कोई स्वीकृति है ही क्या ?

वह सामान्य—करोति अथ से प्रतीति ही है किन्तु विशेष—यज्यादि अथ रूप से नहीं है क्योंकि
वह विशेष सामान्य रूप से ही जान लिया जाता है ।

बौद्ध—वह सामान्य ही आक्षेपक—ज्ञापक—बतसाने वाला हो और वही आक्षेप्य—ज्ञाप्य—वत

१ 'भाट्ट भट्ट' । — सामान्यविशेषयोर्वस्तुस्वरूपयोः सर्वव्यपकमित्येतद्वचो बौद्धस्य प्रमाणविरुद्धम् । २ यज्यादिर्यस्य ।
३ प्रश्नोत्तरम् । ४ सामान्यविशेषयोः कथञ्चित्सामान्यापेक्षया अभेदोपपन्नादेकतरस्य सन्दिग्धस्य कथनात् प्रश्नोत्तरक्रमो वटते ।
५ तयोः सामान्यविशेषयोः सर्वभाष्येदे सत्येव तस्य प्रश्नोत्तरक्रमस्य दुषट्त्वात् स्यात् । ६ प्रमाकरस्य । ७ भट्ट व यदि
सामान्यविशेषयोः कथञ्चिदभेदोपपन्नमिति तदा न सामान्यमित्यादि । ८ विशेषयुक्तमेव प्रतीयते इत्यर्थः । ९ सामान्येन
स्वीकृत्योक्तस्य (ज्ञाप्यमानस्य) । १० निश्चयेन । ११ कारिकायाः पूर्वोक्तस्य सुगमत्वादुत्तराच्च व्यापकम् । १२ भट्टवचनम्
१३ विशेषस्य । १४ भट्ट । १५ करोत्यर्थेन । १६ कथनात् । १७ (बौद्ध) सामान्ये प्रतीति सति ।

{ (१) श्री कौमुदीति प्रश्ने चकरोति उत्तरमुदाहरणं । (२) सामान्याक्षिप्य । (३) ततः कथं विशेषे सन्देहः । (४) किञ्चित्
प्रतीतिरिति । (५) सामान्यविशेषयोः सर्वथा भेदविषयान्तां कति । (६) सन्देहः स्वान्न च तथा ।

प्रतीत एवेति कथं सशय ? न हि प्रतीतत्वादपर 'आक्षेप । अथ प्रतीत एवासौ 'सामान्येन न तु 'विशेषेण'—तस्य सामान्यरूपेणाक्षपात' । 'ननु तदेव सामान्यमाक्षपक' तदेवाक्षे-
पमिति कथमेतत् ? न च सामान्यादपर सामान्यमाक्षप्यम् । 'तथा सति ततोऽप्यपर ततोऽप्य
परमि-यनवस्था' । ननु सामान्यप्रत्यक्षाद्विशेषा' प्रत्यक्षाद्विशेषस्मतेश्च सशयो युक्त 'एव न'
त्वनुपलम्भादभाव' एव^५ युक्त 'सामान्येनानुपलम्भप्रमाणवादिन' । 'अथोपलब्धिलक्षण
प्राप्तानुपलम्भादभावे' नानुपलब्धिमात्रात् 'तथा' 'नुपलब्धेरेव' सशय 'व्यथमेतत्सामान्य
प्रत्यक्षादिति । यदि सामान्यप्रत्यक्षतायामप्युपलब्धि' 'लक्षणप्राप्तानुपलब्धिन' 'स्यात् ।
'स्यात्सशय' । 'अथोपलब्धिलक्षणप्राप्तानुपलब्धिरेव न सम्भवति सामान्यप्रत्यक्षतायाम् ।

माने योग्य हो यह कैसे हो सकेगा ? एव सामान्य से भिन्न कोई सामान्य तो आक्षप्य है नहीं । यदि
अपर सामान्य मानोगे तो उससे भी भिन्न अपर सामान्य पुन उससे भी भिन्न अपर सामान्य इत्यादि
रूप से अनवस्था आ जावेगी ।

भाट्ट—सामान्य का प्रत्यक्ष होने से तथा विशेष का प्रत्यक्ष न होने से एव विशेष की स्मृति के होने
से सशय होना युक्त ही है किन्तु अनुपलभ होने से अभाव ही है ऐसा कहना युक्त नहीं है क्योंकि हम भाट्ट
सामान्य अनुपलभ प्रमाणवादी हैं । अर्थात् दृश्यानुपलभ और अदृश्यानुपलभ के विभाग बिना अनुपलम्भ
सात्र से अभाव कहना ठीक नहीं है ।

उपलब्धि लक्षण प्राप्त वस्तु का अनुपलब्धि से अभाव होता है अनुपलब्धिमात्र से नहीं ।

प्रकाकर—उस प्रकार से अनुपलब्धि से अभाव हाता है इसलिए सामान्यप्रत्यक्षात् यह कथन
व्यथ है । यदि सामान्य की प्रत्यक्षता हो जाने पर उपलब्धि लक्षण प्राप्त अनुपलब्धि नहीं होवे तब तो
सशय हो सकता है ।

भाट्ट—सामान्य की प्रत्यक्षता में तो उपलब्धि लक्षण प्राप्त अनुपलब्धि ही सम्भव नहीं है ।

१ स्वीकार । २ करोत्यथन । ३ यज्याद्यथन । ४ परिजानात् । ५ बौद्ध । ६ आपकम् । ७ अपरस्मिन् सामान्ये सति ।
८ भाट्ट । ९ दृश्यमानानुपलम्भाऽदृश्यमानानुपलम्भविकल्पद्वय परिहृत्य सामान्यमेवानुपलम्भप्रमाणं यो वदति तस्यानुप-
लम्भादभाव एव घटते न तु सशय । १० भाट्टस्य । ११ भाट्ट प्राह । १२ उत्तरभाह प्रकाकर । १३ अनुपलब्धिमात्रादयः ।
१४ यतस्तत् । १५ यज्यादि । १६ किं त्वनुपलब्धिमात्रं स्यात् । १७ तर्हि । १८ नास्ति च तथा तल्लक्षणात् एवेति भावः ।
१९ तथाऽनुपलब्धिलक्षणरूपाया पिशाचादीनामनुपलम्भे सशयो युक्तः । २० भाट्ट ।

(१) विशेष बिना सामान्य न प्रतीयते सामान्ये विशेषस्याक्षपात् तर्हि विशेष प्रतीयते एवेत्यादि च अपरावर्तः । (२)
अवर्तवात् । (३) नन्वनुपलम्भात् इति पा । प्रकाकर । (४) विशेषस्य । (५) न तु सशयः । (६) दृश्यमानानुपलम्भ-
प्रमाणविभाग बिना । (७) अभावो इति पा । (८) तथा सशयानुपलम्भरेव इति पा ।

एव 'तहि सैवानुपलब्धिलक्षणप्राप्तस्यानुपलब्धि सशयहेतुरिति प्राप्त, विशेषस्मृतेरिति च व्यर्थम् । त हि विशेषस्मृतिव्यतिरेकेणापर सशय—'उभयांशवलम्बिस्मृतिरूपत्वान्संशयस्य । दृश्यते च कान्यकुब्जादिषु' सामान्यप्रत्यक्षतामन्तरेणापि प्रथमतरेव स्मरणात् संशय । 'तस्मात्करोतीति' तदेव 'यज्यादिकमनियमेन प्रतीयमान सामान्यतो' 'दृष्टानुमानात्सामान्यम् ।

[बौद्धनारोपितसशयदोषो भाट्ट न निराक्रियते]

तदेतदपि प्रज्ञापराधविजृम्भित प्रज्ञाकरस्य—करोत्यथसामायस्याध्यवसाये' यज्याद्यर्थविशेषानवगतावेव 'तत्सशयोपगमात् । न च सामायेध्यवसिते ततो यत्र—विशेषेनध्यवसिते^२

बौद्ध—यदि ऐसा है तो वही अनुपलब्धि लक्षण प्राप्त अनुपलब्धि सशय का हेतु है यह बात सिद्ध हो गई है पुन विशेष की स्मृति होने से यह कथन व्यर्थ ही है ।

विशेष स्मृति को छोड़कर सशय नाम की ओर कोई चीज ही नहीं है । क्योंकि सशय तो यजति पचति उभय अश का अवलम्बन करने वालो जो स्मृति है उस रूप है । कान्य कुब्जादि ब्राह्मणो मे सामाय प्रत्यक्षता के बिना भी प्रथमतर के स्मरण से ही सशय होता है । इसलिए करोति इस प्रकार का कथन है वही यज्यादि विशेष रूप है और अनियम से—बिना नियम के प्रतीत होता हुआ सामान्य (एक रूप से) दृष्टानुमान से सामान्य है ।

[बौद्ध के द्वारा आरोपित सशय दोष का भाट्ट के द्वारा निराकरण किया जाता है ।]

भाट्ट—यह सब आप प्रज्ञाकर का कथन भी प्रज्ञा के अपराध से विजृम्भित ही है । क्योंकि करोति क्रिया के अथ सामाय का निश्चय हो जाने पर एव यथादि अथ विशेष का ज्ञान न होने पर ही विशेष मे सशय घटित होता है । सामाय के निश्चित होने पर ओर उससे अ यत्र विशेष का निश्चय न होने पर सशय होता है ऐसा मानने से तो अति प्रसंग दोष आ जावेगा । क्योंकि सामाय और विशेष मे कथंचित अभेद स्वीकार किया गया है । किन्तु हिमवन पवत एव घटादिको मे तो परस्पर मे अत्यन्त भेद देखा जाता है ।

१ तहि व्यर्थम् भवतु का नो हानिरित्युक्ते आह । २ यजतिपचति । ३ नागरेषु कायकुब्जादिषु इति खपाठ । ४ सामान्ये सशयस्यान्वयव्यतिरेको न स्त । अनुपलब्धिमात्र स्त । ततश्च सामायप्रत्यक्षादिति विशेषण व्यर्थम् । ५ सशयो न घटते यत । ६ उल्लेखनम् । ७ विशेषरूप न तु करोतीति तिर्यकरूपम् । ८ एकत्वेन । ९ दृष्ट इति भावप्रधानोपनिर्देश । ततश्च सामान्यतो दृष्टात् सामायरूपेण दृश्यमान वालिङ्गाज्जातमनुमान तस्माद्यज्यादिक सामान्यम्—तथैव दृश्यमानत्वात् । यद्यथा दृश्यते तत्तथैव भवति यथा नील नीलतया । इत्यनुमानम् । (भट्ट) यज्यादिक सामान्य न भवति—तद्व्यतिरिक्तकरोतिसामान्यासम्भवात् । सत्त्वसामान्यासम्भवे घटादिष्वत । इत्युक्ते सीगत आह ।—यथादिकं स्वव्यतिरिक्तकरोतिसामान्यासम्भवेपि सामाय भवति परापरसामान्येषु सामान्यान्तराऽभावेपि सामाय सामान्यमिति प्रतीतिस्तस्मादनुमानस्य भावादिति भाव । १ निश्चये । ११ विशेषे संशयो घटते ।

(१) पूर्वोक्तानुपलब्धिलक्षणप्राप्ता । (२) विशेषेऽवसिते इति वा कथंचित् पाठ ।

संयमकप्रसङ्गः—सामान्यविशेषयोः 'कथञ्चिदभेदात् ।—हिमवद्बटादीनां तु परस्परम-
त्वेन भेदात् । 'एकत्र निश्चयेऽपि 'मानवमततदन्यतमे' सशीतियेतोतिप्रसङ्गः स्यात् । नापि
सामान्येनाक्षिप्यते^१ 'तद्विशेषसंशयोऽप्यगमोस्ति'^२ 'यतस्नदाक्षेपपक्षमिक्षिप्तदोषोऽक्षेपः'^३ । न
'अनभिमतमिमततद्विशेषेष्वविशेषेण संशयोऽनुपपत्तिः—स्मरणविषये एव विशेषेनेकत्र'^४ संशय
प्रतीतेः ।

[संशयलक्षणस्य विचारः]

'सामान्यप्रत्यक्षाद्विशेषाप्रत्यक्षाद्विशेषस्मृतेश्च संशय इति वचनात् । सामान्ये ह्युपलभ्य
माने 'तदविनाभाविनो विशेषस्यानुपलम्भेऽपि नाभावः सिद्ध्यति—तदभावे तस्याप्यभावप्रस-
ङ्गात्' । तदुक्तम् ।—

एकत्र—घट का निश्चय होने पर भी हिमवन पर्वत आदि के नहीं जानने पर संशय नहीं हो सकता
है कि जिससे अति प्रसंग दोष आ सके अर्थात् नहीं आ सकता है । एव सामान्य से स्वीकृत में उस विशेष
का संशय भी नहीं है कि जिससे उस आक्षेप पक्ष में निक्षिप्त दोषों का प्रसंग हो सके अर्थात् नहीं हो
सकता है । मतलब हमारे स्वीकार किये गये पक्ष में दिये गये दोषों का प्रसंग नहीं हो सकता है और इस
प्रकार से अनभिमत उन विशेषों में सामान्य रूप से संशय का प्रसंग नहीं है क्योंकि स्मरण के विषयभूत
अनेक विशेष में ही संशय होता है । अर्थात् विवक्षित वस्तु में सामान्य के साथ अविनाभावी बहुत से
विशेषों के होने पर एक स्मरण के विषयभूत विशेष में संशय घटित होता है अनभिमत अविवक्षित वस्तु
के उन विशेषों में संशय नहीं होता है ।

[संशय के लक्षण का विचार]

क्योंकि सामान्य का प्रत्यक्ष होने से और विशेष का प्रत्यक्ष न होने से एव विशेष की स्मृति के
होने से संशय होता है ऐसा हमने कहा है । सामान्य के उपलभ्यमान होने पर उस सामान्य से अविना-
भावी विशेष की अनुपलब्धि में भी अभाव सिद्ध नहीं होता है । क्योंकि उस विशेष के अभाव में तो
सामान्य के भी अभाव का प्रसंग आ जावेगा । कहा भी है—

श्लोकार्थः—निविशे सामान्य खरगोश की सींग के समान है और सामान्य रहित विशेष भी उसी
प्रकार से—बाण विषाण के समान ही है । इस प्रकार से विशेष में अदृश्यानुपलब्धि के होने से ही संशय

१ कियान्वयलक्षणसामान्यरूपेण । २ घटे । ३ हिमवदादी । ४ अपि तु न । ५ विवक्षितवस्तुसामान्याविनाभाविविशेषेषु
बहुषु तत्स्वेकस्मिन् स्मरणधारे विशेषे संशयो घटते । अनभिमतस्याविवक्षितस्य वस्तुनस्तेषु विशेषेषु संशयो नतस्ति ।
६ सामान्य । ७ विशेषाभावे सामान्यस्याप्यभावप्रसङ्गात् ।

(१) तदन्यतमसशीति इति पा । (२) ज्ञाते । (३) तद्विशेषे इति पा । (४) सामान्यरूपः । विशेषभावात् इत्यर्थः ।
(५) कथञ्चिदक्षिप्यते । () वास्तव्ये विशेषस्य । (६) अनवस्थादि प्राप्तिः । (७) सामान्येनाक्षिप्यते तद्विशेषे संशयानुपपन्न-
प्रकारेण । विवक्षितविशेषप्रकारेण । अविवक्षितः । (८) विशेषे अनेकत्र ।

निर्विशेषं हि सामान्यं भवेच्छब्दविचारणम् । सामान्यरहितत्वाच्च विशेषस्तद्वदेव हि ॥

न 'बौध' विशेषेऽदृश्यानुपलब्धेरेव संशय — स्मृतिनिरपेक्षत्वप्रसङ्गात् । विशेषस्मृतिरेव संशय इति चेन्न—साध्यसाधनव्याप्तिस्मृतेरपि संशयत्वप्रसङ्गात् । सर्वसाधनानां 'संशयित साध्यव्याप्तिकत्वापत्तेस्तस्मृतेरचलितत्वाच्च संशयत्वमिति चेत्तर्हि चलितम्' प्रतीति संशय । सा'बौध'विशेषस्मृत्युत्तरकालभाविनी—'तदवयव्यतिरेकानुविधानात् । न पुनर्विशेषस्मृति

है ऐसा भी नहीं कहना अथवा—वह स्मृति से निरपेक्ष हो जावेगा ।

विशेषार्थ—यहाँ पर भट्ट ने संशय का लक्षण किया है कि सामान्य धर्म का प्रत्यक्ष होने से और विशय धर्म के प्रत्यक्ष न होने से एव विशेष की स्मृति होने से संशय होता है । एव जनाचार्यों के संशय का लक्षण इस प्रकार है विरुद्धानेककोटिस्पर्शि ज्ञान संशय यथा स्थाणुर्वा पुरुषोवेति । स्थाणुपुरुष साधारणोऽध्वतादिधर्मदशनात्तद्विशयस्य वक्रकोटरशिरपाण्यादे साधकप्रमाणाभावाद्नेककोट्यवलंबित्व ज्ञानस्य । अर्थात् विरुद्ध अनेक पक्षों के अवलंबन करने वाले ज्ञान को संशय कहते हैं । जैसे—यह स्थाणु (ठठ) है या पुरुष ? यहाँ स्थाणुत्व और स्थाणुत्वाभाव पुरुषत्व और पुरुषत्वाभाव इन चार अथवा स्थाणुत्व और पुरुषत्व इन दो पक्षों का अवगाहन होता है । प्रायः सध्या आदि के समय मद प्रकाश होने के कारण दूर से मात्र स्थाणु और पुरुष दोनों में सामान्य रूप से रहने वाले ऊँचाई आदि साधारण धर्मों के देखन से और स्थाणुगत टेढ़ापन कोटरत्व आदि तथा पुरुषगत शिर पर आदि विशेष धर्मों के साधक प्रमाणों का अभाव होने से नाना कोटियों का अवलंबन करने वाला यह संशय ज्ञान होता है । मतलब चलायमान ज्ञान को संशय कहते हैं यह ऐसा है या ऐसा ? इत्यादि । यहाँ पर भट्ट द्वारा मान्य लक्षण भी प्रायः मिलता जुलता है । इस पर बौद्ध की अनेक कल्पनाय है विशेष की अदृश्यानुपलब्धि रूप अभाव से संशय होता है या विशेष की स्मृति से संशय होता है इत्यादि मायताय ठीक नहीं है ।

शब्दा—विशय की स्मृति हाना ही संशय है ।

भट्ट—ऐसा भी नहीं कहना । अथवा साध्य साधन की व्याप्ति का स्मरण भी संशय हो जावेगा । पुनः सभी हेतुओं को संशयित साध्य से प्राप्त मानना होगा । यदि आप कहे कि उन हेतुओं की स्मृति अचलित है अतः उनसे संशय नहीं होता है तब तो चलित प्रतीति ही संशय है यह बात सिद्ध हो गई । और वह चलित प्रतीति उभय (यजन और पचन रूप उभय) विशेष स्मृति के उत्तर काल में होती है क्योंकि उसका अवयव व्यतिरेक माना गया है । किन्तु सामान्य की उपलब्धि के समान विशेष की स्मृति

१ (भट्ट.) विशेषाख्यानानुपलब्धभावसिद्धप्रकारेण । २ एव विशेषे सामान्याविनाभाविनि सति अदृश्यानुपलब्धे सकाशात्संशयो न भवति किन्तु दृश्यानुपलब्धेरेव संशय । अदृश्यानुपलब्धौ स्मृतिनिरपेक्षत्व भवति किन्तु दृश्यानुपलब्धौ सापेक्षा स्मृतिः । ३ संशयित-संशयप्राप्ता साध्ये व्याप्तियथा तानि संशयितसाध्यव्याप्तिकानि तेषां भाव इत्यादि । ४ अनिश्चितता । ५ प्रतिपत्तिरिति पराक्षरम् । ६ संशयस्य ।

(1) यजनपचनयोः । (2) तर्हि चलित प्रतीति संशयो न पुनर्विशेषे स्मृतिरेवेति सर्वथा दृष्टव्यः ।

रेव^१ सामान्योपलब्धिवत् । तदुभयांशावलम्बिनी स्मृति सशीतिरित्यपि फलप्राप्तये—
‘तदविचलनेपि संशीति प्रसङ्गात् ।’ सामान्याप्रत्यक्षतायामपि कन्याकुब्जादिषु प्रथमतः स्मरणेव
‘स्मरणात् सशयदर्शनात् सामान्योपलम्भ सशयहेतुरिति चेन्न—असिद्धत्वात् । तत्रापि हि
‘प्रासादादिसन्निवेशविशेषविषय^२ सशय कन्याकुब्जनगरसामान्योपलम्भन^३ पुरस्सर एव—
‘सर्वथासुपलम्भे संशयविरोधात् सवथोपलम्भवत्^४ । योपि ‘तदभावाभावविषय^५ सशय
सोपि नगरादिसामान्योपलम्भपूर्वक एव । नगरादिक सामान्यतस्तावत्प्रसिद्धम् । कन्याकुब्जादि
नामकं तु ‘तदस्ति किं वा नास्तीत्युभयांशावलम्बिन प्रत्ययस्योत्पत्तर्न च नगरत्व^६ नाम
न विचलित्वमिति वक्तुं शक्यम्—

ही संशय नहीं है ।

उन उभय अंशों का अवलंबन लेने वाली स्मृति सशय है यह आप बौद्ध का कथन भी फलप्राप्त
है क्योंकि ऐसा मानने पर तो साध्य साधन रूप उभय अंशावलंबी निश्चल भूत में भी—अविचलन में
भी सशय का प्रसंग आ जावेगा ।

बौद्ध—सामान्य की प्रत्यक्षता के न होने पर भी कन्याकुब्जादिको में प्रथमतः ही स्मरण होने से
संशय दूला जाता है अतः सामान्य का प्रत्यक्ष होना सशय में हेतु है यह कथन ठीक नहीं है ।

भाट्ट—नहीं । क्योंकि आपका यह कथन असिद्ध है । वहाँ पर भी प्रासादादि रचना विशेष को
विषय करने वाला सशय है और वह कन्याकुब्ज नगर सामान्य की उपलब्धि पूर्वक ही है । क्योंकि
सामान्य रूप से भी विशेष की अनुपलब्धि होने पर अर्थात् सवथा अनुपलब्धि होने पर सशय का विरोध
है सवथा उपलब्धि के समान ।

जो भी सामान्य के भाव और विशेष के अभाव रूप—भावाभाव का विषयभूत सशय है वह
नगरादि सामान्य की उपलब्धि पूर्वक ही है । सामान्य से नगरादि तो प्रसिद्ध ही है किन्तु कन्याकुब्जादि
नाम वाले हैं या नहीं ? इस प्रकार से उभयांशावलंबी ज्ञान उत्पन्न होता है । किन्तु नगर का नाम कुछ
नहीं है ऐसा कहना तो शक्य नहीं है । प्रत्यासत्ति विशेष होने से प्रासादादि के समूह को ही नगर कह
दिया जाता है । वहाँ नगर नगर इत्यादि रूप में अनुस्यूत ज्ञान का हेतु होने से नगर सामान्य सिद्ध
है । उस नगर सामान्य की उपलब्धि पूर्वक उन महालादि विशेष में सशय उत्पन्न होता है यह बात विरुद्ध

१ सशय इति शेषः । २ बौद्धोक्तम् । ३ साध्यसाधनेत्युभयांशावलम्बनेपि (निश्चलभूतेपि) । ४ बौद्धः । ५ रचना
विशेषः । ६ पूर्वक एव । ७ सामान्यरूपेणापि विशेषस्यानुपलम्भे । ८ सामान्यस्य भावः विशेषस्याभावस्तयोर्विषयः ।
संशयः ।

(१) विशेषः । (२) स्वस्तिक सवतीभद्रादि । (३) सामान्यविशेषप्रकारेण । (४) कन्याकुब्जादिकारम्भः । कन्याकुब्जादि
नगरम् अवति न वा । (५) अवति । (६) नगरं इति वा ।

प्रत्ययसंतिविशेषस्य^१ प्रासादादिसमूहस्य^२ नगरत्वोपघर्षणात् । तत्रानुस्यूतप्रत्ययहेतौर्नगरत्वसामान्यस्य^३ सिद्धेस्तदुपलब्धपूर्वकस्तद्विशेषे^४ सशयो न विरुध्यत एव । तत् करोत्यर्थसामान्योपलब्धत्तद्विशेषयज्याद्यर्थन्यानुपलब्धेरनेकविशेषस्मरणाच्च^५ युक्तस्तत्र सन्देहः । न हि तदेव यज्यादिकमनियमेन^६ करोतीत्युपलब्धुं शक्यम् । करोत्यथसामान्यासम्भवे^७ सत्त्वसामान्यासम्भवे घटादिकमिवास्तीत्यनियमेन^८ परापरसामान्येषु^९ पुन सामान्यमित्यनियमेनोपलब्धो गौण एव—सामान्येषु सामान्यातरासम्भवात् । तत्सम्भवे वानवस्थाप्रसङ्गात् । न चैव^{१०} सक्त्र सामान्यमन्तरेणानियतप्रत्ययो^{११} गौण इति वक्तुं शक्यम्—^{१२}मुखाभावे गौणस्यानुपपत्तेः । विकल्पबुद्धौ प्रतिभासमान सामान्याकारो मुख्य स्वलक्षणेषु

नही है ।

इसलिए करोति क्रिया के अथ सामान्य की उपलब्धि होने से यजति पचति रूप विशेष यज्यादि अथ की अनुपलब्धि होने से एव यजते पचति इत्यादि अनेक विशेषों का स्मरण होने से वहाँ सन्देह होना युक्त ही है । क्योंकि वे ही यज्यादिक क्रियाय बिना नियम से करोति इस क्रिया के अथ को प्राप्त करने में समर्थ नहीं हैं ।

बौद्ध—करोति क्रिया का अथ सामान्य न होने पर सत्त्व सामान्य के असम्भवे वह घटादि के समान है । इस प्रकार के अनियम से पर सामान्य—महासत्ता और अपर सामान्य यजति पचति इत्यादि उस विशेष भाव रूप विशेष सत्ता हैं । पुन यह सामान्य है इस प्रकार की उपलब्धि गौण ही है क्योंकि सामान्य में भिन्न सामान्य असम्भव है । अथवा यदि सामान्य में भी सामान्यातर माने तो अनवस्था का प्रसङ्ग आ जावेगा ।

भाट्ट—इस प्रकार से परापर सामान्यों में सामान्य की उपलब्धि को गौणता से सभी वस्तुओं में सामान्य के बिना ही अनियत—सामान्य प्रत्यय गौण है ऐसा आप सौगत का कहना शक्य नहीं है । क्योंकि मुख्य सामान्य के अभाव में गौण हो ही नहीं सकता है ।

१ नगर स्वरमिति । २ प्रासादादौ । ३ यजति पचतीत्यादि । ४ नगरेऽनुगतज्ञानकारणात् । ५ तस्मादित्युपसंहार प्रर्थं निराकुर्वन्नाह भाट्ट । ६ अभेदेन सामर्थ्येन । ७ करोत्येव । ८ सौगत । ९ ननु परापरेषु सामान्येषु पर सामान्यं महासत्ता अपर करोति पचति यजतीत्यादि तद्विशेषस्वभाव एव तदभावेऽपि (सामान्यभावे) इव सामान्यमिव सामान्यमिति सामान्यमन्तरेणापि सामान्यमुपलब्धुं शक्यत एवेत्युक्ते आह । १ परापरसामान्येषु सामान्योपलब्धस्य गौणत्वप्रकारेण । ११ वस्तुषु । १२ सामान्यप्रत्ययः । १३ हे सौगत ! १४ मुख्यसामान्यस्य । १५ सौगत । १६ अथापाहो विरुध्य (सत्त्वकार इति पाठांतरम् ।) १७ अणुप्रमाणेषु ।

(१) यजति । तदुपलब्धौ सत्त्वोपलब्धौ । (२) यजते पचतीत्यादि । (३) यजतिपचति हेतुविरुद्ध प्रतिभाव । हेतुविरुद्ध विशेषण । (४) सामान्येन । (५) बौद्धमिवावगन्तुं शक्यमिति ।

पुनराशेष्यमाणो गौण इति 'चेन्न-विशेषाकारस्यापि' 'तत्र गौणत्वप्रसङ्गात्' १ 'आत्म्यं हि वक्ष्यते-प्रत्यक्षबुद्धौ' प्रतिभासमानो विशेषाकारो 'मुख्यो बहिः स्वलक्षणेषु' २ 'एवकारोप्य' ३ 'माणो गौण इति । नन्वेवमपि' ४ 'ज्ञानविशेषा' ५ 'परमाथतः सन्तः सिद्धाः ? बहिरर्थविशेषास्तु न वास्तवा इति विज्ञानवादिमतमायात 'तर्हि'—विज्ञानसामान्यवस्तुभूतं न बहिरर्थसामान्यमिति 'सामान्यविशेषात्मकं विज्ञानं परमार्थसदायात' ६ 'न' ७ 'क्षणिकविज्ञानस्वलक्षणवादि

सौम्य—विकल्पबुद्धिमे प्रतिभासमानसामान्याकार—(अयापोहबाह्याथ) मुख्यं है पुनः अणुक्षणिकरूपस्वलक्षणो मे आरोपितकिया गया सामान्यगौण है ।

भाट्ट—ऐसा नहीं कहना । अथवा—उन अणुक्षणिको मे विशेषाकार—स्वलक्षणगौण हो जावेगा । हम ऐसा भी कह सकते हैं कि प्रत्यक्षबुद्धि—निर्विकल्पज्ञान मे प्रतिभासमानविशेषाकारमुख्य है क्योंकि वह निर्विकल्पज्ञान का ही विशेषाकार है बाह्यपदार्थ का नहीं है बाह्यस्वलक्षणो मे यह बही है' ऐसा अध्यारोपित किया गया आकारगौण है ।

सौत्रान्तिकबौद्ध—इस प्रकार से भी सामान्य और विशेष का बाह्य मे सत्त्वं न होने से ज्ञानविशेष परमार्थसत् सिद्ध है किन्तु बाह्य अर्थविशेष वास्तविक नहीं है ।

इस प्रकार से विज्ञानवादियों का मत आ जाता है जो हमें इष्ट नहीं है ।

भाट्ट—तब तो विज्ञानसामान्य ही वास्तविक है किन्तु बाह्य अर्थ सामान्यवस्तुभूत नहीं है इस प्रकार से सामान्यविशेषज्ञान ही पारमार्थिकसत् है किन्तु क्षणिकविज्ञानस्वलक्षणवादी सौत्रान्तिक का मत सिद्ध नहीं होता है अर्थात् ज्ञान मे पूर्व मे सामान्यको स्वतः स्वीकार किया है । विकल्पबुद्धि मे प्रतिभासमानसामान्याकारमुख्य है इसलिए परमाथसत् है यह बात सिद्ध हो जाती है—क्योंकि विकल्पज्ञान मे सामान्य का आकार स्वीकृत किया है निर्विकल्प मे नहीं माना है अतः कोई दोष नहीं है ऐसा भी नहीं मानना विकल्पज्ञान के स्वरूप मे निर्विकल्परूप से बाह्यसामान्याकार भी मुख्यत्वरूप से स्वीकृत किया गया होने से परमाथ से सामान्यविशेषात्मक ज्ञान सिद्ध हो गया इसलिए अतर्बाह्यवस्तु के सिद्ध न होने से सौत्रान्तिक का मत सिद्ध नहीं होता है ।

सौम्य—विकल्पज्ञान मे भी होनवाने सामान्याकार—घटपटादि आकार वास्तविक नहीं हैं

१ भाट्ट । २ स्वलक्षणक्षण्य । ३ अणुक्षणिकेषु । ४ निर्विकल्पज्ञाने । ५ निर्विकल्पज्ञानस्यैव विशेषाकारो न तु बहिरर्थस्य । ६ (सौत्रान्तिक) सामान्यविशेषयोर्बहिरसत्त्वप्रकारेण । ७ परमाथसत् इति पाठान्तरम् । ८ बोधायनमतम् । ९ भाट्ट । १ ज्ञाने पूर्व सामान्यस्य स्वयमभ्युपगतत्वात् विकल्पबुद्धौ प्रतिभासमानसामान्याकारो मुख्य इति परमार्थसदायातम्—विकल्पज्ञाने सामान्याकारस्याभ्युपगमात् निर्विकल्पके तदभ्युपगमाददोष इति न भवत्यस्य—विकल्पज्ञानस्य स्वरूपे निर्विकल्पकत्वेन बहिः सामान्याकारस्यापि मुख्यत्वाभ्युपगमेन परमार्थसत् सामान्यविशेषात्मनो ज्ञानस्य समायातत्वात् । ११ सौत्रान्तिकस्य ।

(१) सौत्रान्तिकमतमाशङ्क्यं भट्टनोच्यते । (२) स्वलक्षणम् ।

अतम्^१ । 'विकल्पविज्ञानेपि न वास्तव^२ सामान्याकारः—तस्याऽनाद्यविद्योपपादितत्वात् । सवेदनस्वरूपस्यैवासाधारणस्य^३ परमाथसत्त्वादिति^४ चेन्न—विषयस्यैव कल्पयितुं शक्यत्वात् । संबेदनेषि नासाधारणाकारः पारमार्थिक—तस्यानाद्यविद्योदयनिबन्धनत्वात्^५ सवेदनसामान्यस्यैव वास्तवत्वादिति^६ 'वदतोऽन्यस्यापि निवारयितुमशक्यत्वात् । न वस्तुभूतसंवित्सामान्यम्^७—'वृत्तिविकल्पान^८ वस्थादिदोषानुषङ्गात् बहिरथसामान्यवत्^९ इति चेन्नहि^{१०} न सविद्विशेषः परमाथ सन्—'विचार्यमाणा^{११} 'योगाद्वहिरथविशेष^{१२} 'वदित्यप्यन्यो ब्रूयात्^{१३} । तथा च 'सत्याऽऽश्रयासिद्धो हेतुरित्युभयत्र^{१४} समानं दूषणम् । साध्य^{१५} 'साधनविकल

क्योकि वे सामान्याकार अनादि अविद्या से उपकल्पित हैं । किंतु असाधारण सवेदन स्वरूप ही परमार्थ सत है ।

भाट्ट—ऐसा नहीं कहना । क्योकि इससे विपरीत कल्पित करना भी शक्य है । सवेदन में भी असाधारणाकार पारमार्थिक नहीं हैं वे अनादि अविद्या के निमित्त से ही हैं अतः सवेदन सामान्य निर्विकल्प ज्ञान ही वास्तविक है ऐसा कहने वाले हम भाट्ट का भी आप सौगत निवारण नहीं कर सकते हैं ।

सौगत—सवित् (ज्ञान) सामान्य वस्तुभूत नहीं है । क्योकि वृत्ति विकल्प अनवस्था आदि अनेक दोषों का प्रसंग आ जाता है । जैसे कि बाह्यार्थ सामान्य को स्वीकार करने पर अनेक दोष आ जाते हैं ।

भाट्ट—तब तो सवित् विशेष भी परमाथ सत् सिद्ध नहीं होगा क्योकि विचार करने पर बाह्य पदार्थ के समान उसका भी अभाव ही सिद्ध होगा । इस प्रकार से सवित्सामान्यवादी भी कह सकते हैं और ऐसा कहने पर तो आपका हेतु आश्रयासिद्ध हो जाता है । इस प्रकार से सवित्सामान्य और सवित् विशेष दोनों में दूषण समान ही हैं । और हमारा जो बहिरथवत् दृष्टांत है वह साधन शून्य है ऐसा भी आप नहीं कह सकते हैं क्योकि वह भी समान ही है ।

सौगत—सवित् स्वलक्षण—विशेष अद्वैत को स्वीकार करने से माध्यमिक के प्रति सिद्ध साधन

१ सौगन्तिकवाचितम् । २ सौगतः प्राह । ३ घटपटाद्याकारः । ४ भाट्टः । ५ निर्विकल्पज्ञानः । ६ भाट्टस्य । ७ सौगते नति शेषः । ८ सौगतः । ९ एकस्यानकवृत्तिनत्यादिकारिकाव्याख्यानं चतुर्थपरिच्छेदे निरूपितत्वात् । १० भाट्टः । ११ यद्वत्सत्त्वया कायमित्यादिकारिकाव्याख्यानं तृतीयपरिच्छेदे विचार्यमाणास्यायोगात् । १२ सवित्सामान्यवादी भाट्टः । १३ सवित्सामान्यं प्रमाणसिद्धमसिद्धं वा ? प्रमाणसिद्धं चेन्न—वृत्तिविकल्पानवस्थादिदोषानुषङ्गात् । अप्रमाणसिद्धं चेन्नहि आश्रयासिद्धो हेतुः । एव सविद्विशेषः प्रमाणसिद्धोऽप्रमाणसिद्धोवेत्यत्रापि योज्यम् । १४ सवित्सामान्यसविद्विशेषयोः । १५ सौगतः प्राह—हे भाट्ट बहिरथविशेषवदिति त्वयोक्तो दृष्टान्तः साध्यसाधनविकल इति । भट्टो वदति—इत्यपि सौगते न दोषः—नवापि बहिरथसामान्यवदिति दृष्टान्ते तुल्यदूषणत्वात् ।

(1) विशेषस्य । (2) इयं । (3) सामान्यस्य व्यतिरिक्तप्रदेशे सत्त्वं । (4) भट्टादि । (5) ता । (6) भवन्त्येते यथा बहिरथ परमार्थज्ञानं भवति ।

निर्वाचीनमित्यपि न चोद्यम्—समानत्वात् । 'संवित्स्वलक्षणाद्वैतोपगमात्' सिद्धसाधनमिति चेत् 'संवित्सामान्याद्वैतोपगमात्परस्यापि' सिद्धसाधनं कुतो न भवेत् ? 'संवित्सामान्याद्वैतं प्रतीतिविरुद्धम्—विशेषसंबन्धभावे जातुचिदसवेदनादिति चेत् संवित्स्वलक्षणाद्वैतमपि तर्हि प्रतीतिविरुद्धमेव—संवित्सामान्यसवेदनाभावे तद्विशेषसवेदनस्य 'सकृदप्यभावात् । सर्वोपसमाधीनां समानत्वात् । 'ततो 'निर्वाधप्रतीतिबलादभेदव्यवस्थायां सामान्यव्यवस्थाऽस्तु' सुचट्टे^{१४} । 'अन्तःसवेदनेषु तद्वद्विहरिषु च सामान्यविशेषव्यवस्थोररीकत्' युक्ता—निर्वाधप्रतीतिसिद्धत्वाविशेषात् । एतेनैतदपि प्रत्याख्यातं यदुक्तं धर्मकीर्तिना—
 'अतद्रूपपरावृत्तं वस्तुमात्रप्रवेदनात् । सामान्यविषयं प्रोक्तं लिङ्गं भेदाप्रतिष्ठिते ॥ इति ।

ही है ।

अणु—यदि ऐसा कहो तो सवित् सामान्य को स्वीकार करने वाले सवित् सामान्यवादी भाट्ट को भी सिद्ध साधन क्यों नहीं हो जावेगा ।

श्रीकृष्ण—सवित् सामान्याद्वैत तो प्रतीति से विरुद्ध है क्योंकि विशेष सवेदन के अभाव में कदाचित् भी सवेदन नहीं होता है ।

अणु—यदि ऐसा कहा तब तो सवित् स्वलक्षणाद्वैत भी तो प्रतीति से विरुद्ध ही है क्योंकि सवित् सामान्य के सवेदन का अभाव होने पर तो सवित् विशेष का सवेदन सबथा—एक बार भी संभव नहीं है अर्थात् ज्ञान सामान्य का अनुभव न होने पर ज्ञान विशेष का भी अनुभव नहीं हो सकता है । अतः आप दोनों सबदन वादी के यहाँ आक्षेप और समाधान तो समान ही हैं । इसलिए सामान्य के अभाव में विशेष का भी अभाव हो जाता है अतः निर्वाध प्रतीति के बल से भेद व्यवस्था विशेषावस्था के सिद्ध हो जाने पर सामान्य व्यवस्था भी सुचटित ही है अर्थात् जैसे भेद व्यवस्था में विशेष प्रतिभासित होता है वैसे ही अतः सवेदन में सामान्य आभासित होता है ।

अतः अतः—सबदन में और उसी के समान बाह्य पदार्थों में सामान्य विशेष व्यवस्था स्वीकार करना आप सौगत को युक्त ही है क्योंकि निर्वाध प्रतीति से सिद्ध होने दोनो जगह समान है ।

इसी कथन से उसका भी निरसन हो जाता है जो कि धर्म कीर्ति आचार्य ने कहा है कि—

श्रीकृष्ण—अतद्वत्त्वं से परावृत्त—अन्य रूप से व्यावृत्त वस्तुमात्र का प्रवेदन होने से सामान्य विषयक ही अनुमान कहा गया है क्योंकि अनुमान से भेद का ग्रहण नहीं होता ॥

१ सौगत । २ विशेष । ३ मध्यमकालिकाभ्युपगमात् (मध्यमकालिकाभ्युपगमात्) । ४ माध्यमिक प्रति । ५ भाट्ट । ६ विधिवादिनो भट्टस्य । ७ सौगत । ८ भाट्ट । ९ सर्वथा । १० भाट्ट (सामान्याभावे विशेषस्याप्यभावी यत्) । ११ विशेषावस्थायां । १२ सामान्यव्यवस्था तु इति पाठान्तरम् । १३ प्रतिभासिते विशेषो भेदव्यवस्थायां यथा सत्त्वान्तःसवेदनेषु सामान्यमाभासते । १४ अतः इति पाठान्तरम् । १५ सौगत । १६ अन्यरूपेषु । १७ अन्यतोऽहं । १८ लिङ्गकमित्रस्वरत्निसंज्ञमनुमात्रम् । १९ भेदस्याग्निस्वरूपस्य स्यानुमानेनाग्रहणम् ।

'तद्वत्' 'वस्तुमात्रस्य' 'निर्बाधबोधविशेषस्य' 'सिद्ध भेदमात्रस्य' 'प्रतिष्ठितत्वात्'—
सर्वदा बहिर्निरस्तस्य भेदाभेदात्मनो वस्तुन प्रतिभासनात् ।

[भवभेदी विवक्षावशवर्तिनी इति बौद्धस्य मान्यताया निराकरण]

'न चैती भदाभेदो विवक्षामात्रवशवर्तिनी— सवत्र तत्सङ्करप्रसङ्गात्^१ 'येनात्मना' भेद-
व्यवस्था तनवाभदव्यवस्थिति स्यात्—तदविवक्षाया^२ निरकुश त्वात् । 'पूर्ववासना' प्रतिनिय-
माद्विवक्षाया प्रतिनियमसिद्धेर्न तद्वशाद्भदाभेदव्यवस्थितौ सङ्करप्रसङ्ग इति चेत्^३ 'कुतस्त'^४
द्वासनाप्रतिनियम ? 'प्रबोधकप्रत्ययप्रतिनियमादिति चेन्न—'तदनियमे तदनियमप्रसङ्गात् ।
पूर्वस्ववासनाप्रतिनियमात्प्रकृतवासनाप्रतिनियम इति चेन्न—'तस्या सविदव्यभिचारे 'वस्तु

अतएव तद्र प से अनुवृत्त—युक्त वस्तु मात्र निर्बाध ज्ञान से अधिरुद्ध है—सामान्य विशेष विषयक
ही सिद्ध है किन्तु सामान्य निरपेक्ष विशेष रूप भेद मात्र वस्तु व्यवस्थित नहीं है । क्योंकि सवदा बाह्य
घटादि और अतर्जनि रूप बाह्याभ्यन्तर वस्तु भेदा भेदात्मक सामान्य विशेषात्मक ही प्रतिभासित होती हैं ।

[भेद और अभेद को विवक्षा क आश्रित मानने रूप बौद्ध की मान्यता का निराकरण]

ये दोनों भेदाभेद विवक्षा के वशवर्ती भी नहीं हैं । अथवा—सवत्र सकर दोष का प्रसंग आ जावगा ।
अर्थात् जिस स्वरूप से भेद व्यवस्था है उसी स्वरूप से अभेद व्यवस्था भी हो जावगी क्योंकि वह विवक्षा
तो निरुद्ध कुश है अतः भेदाभेद विवक्षा के वशवर्ती नहीं हैं ।

सौमत्—पूर्व की वासना के प्रतिनियम से विवक्षा का प्रतिनियम सिद्ध है अतः उसके निमित्त से
भेदाभेद की व्यवस्था में सकर दोष का प्रसंग नहीं आता है ।

भाट्ट—यदि ऐसा कहो तो उस वासना का प्रतिनियम किस प्रकार से है ?

सौमत्—प्रबोधक निर्विकल्प ज्ञान के प्रतिनियम से उस वासना का प्रतिनियम सिद्ध है ।

भाट्ट—ऐसा नहीं कहना । अथवा उस प्रबोधक प्रत्यय में पूर्व वासना का प्रतिनियम न करने पर
प्रबोधक प्रत्यय का भी प्रतिनियम नहीं बन सकेगा ।

सौमत्—पूर्व स्ववासना के प्रतिनियम से प्रकृत वासना का प्रतिनियम बन जाता है ।

१ नन्वभेद एव नास्ति ततो भेदाभेदात्मक कुत इत्याशङ्क्या स्याद्वादमाधित्य भट्टो वदति । २ युक्तस्य । ३ सामान्य
विशेषरूपस्य विषयस्य । ४ सामान्यनिरपेक्षस्य विषयस्य । ५ बहिर्घटादिरन्तर्बस्तुज्ञानम् । ६ सामान्यविषयात्मकस्य ।
७ सौमत् आह अभेदवद्भेदोपि विवक्षावशवर्त्येव—सर्वविकल्पातीतत्वादस्येति । ८ आ (तृतीया) । ९ कथमस्तथाहि ।
१ सौमत् । ११ भाट्ट । १२ पूर्व । १३ प्रकट निर्विकल्पकज्ञान । १४ प्रबोधकप्रत्यये पूर्ववासनाया अनियमे प्रबोधकप्रत्यय
स्यानियमत्वप्रसङ्गात् । १५ निर्विकल्पकज्ञानेन सद् तस्या वासनाया व्यभिचारोऽव्यभिचारो वेति विकल्पद्वय करोति भाट्ट ।

(१) बौद्धाधिप्रायमनूय इष्यति । (२) कथ । (३) स्वरूपेण । (४) ईदृशबाह्यार्थाभावात् । (५) संस्कार ।
(६) वासनाया वस्तुत्वं नापीकरोति ।

‘स्वभावतापस्ये । कदाचित्द्व्यभिचारे’ भेदाभेदव्यवस्थितेरपि’ व्यभिचारप्रसक्तौ कुतः न तत्सङ्करप्रसक्तिः ? सुदूरमपि गत्वा ‘वस्तुस्वभावबलम्बनादेव तत्परिहारमिच्छता वस्तुस्वभाववैव भेदाभेदौ ‘परेणाम्युपगतव्यौ । ‘ततो यदभिन ‘साधारण वस्तुस्वरूप तदेव सामान्य सिद्धम् । न पुनरन्यापोहमात्र ‘विकल्पबुद्धिपरिनिष्ठितम्—यत् करोति—सामान्यं यज्यादिविशेषव्यापि वास्तव न भवेत् । तदुपलम्भेपि च विशेषे सदेहोनुपलम्भ्य मानैपि स्मृतिविषये न ‘ स्यात् ।

[बुद्धिभेदमन्तरेण पदार्थस्य भेदव्यवस्था न भवतीति बौद्धमान्यताया निराकरण]

‘ननु च स्थाणुपुरुष ‘विविक्तमपरमूध्वतासामाय यज्यादिविशेष’व्यतिरिक्त च

बाह्य—नहीं । हम ऐसा प्रश्न करेग कि निर्विकल्प ज्ञान के साथ वह वासना ‘व्यभिचारित है या नहीं ? यदि उस वासना को निर्विकल्प ज्ञान से ‘व्यभिचारित नहीं कहेंगे तब तो वह वस्तु का स्वभाव हो जावेगी । अर्थात् जो जिससे अभिन्न है वह उस स्वरूप है इस तरह वासना को वस्तु स्वभाव मान लेने पर बौद्धमत का व्याघात हो जावेगा । यदि कदाचित् ज्ञान के साथ उस वासना को व्यभिचार भिन्न मानेंगे तब तो भेदाभेद की व्यवस्था से भी व्यभिचार का प्रसंग आ जावेगा पुन उनमें सकर दोष कम नहीं आवेगा ?

बहुत दूर जाकर भी वस्तु स्वभाव का अवलंबन लेकर ही उन दोषों का परिहार करने की इच्छा रखते हुए आप सौगत को भेदाभेद विशेष सामाय इन दोनों को वस्तु का स्वभाव ही स्वाकार करना चाहिए । इसलिए जो अभिन्न रूप है सभी वस्तुओं में साधारण वस्तु का स्वरूप है वही सामाय है यह बात सिद्ध हो गयी । किंतु अयापोह मात्र अवस्तु विकल्प बुद्धि से परिनिष्ठित नहीं है कि जिससे करोति यह सामाय पद यथादि विशेष में ‘यापी आर वास्तविक न हो सके अर्थात् वास्तविक ही सिद्ध होता है और जिससे कि उस विशेष के उपलब्ध होने पर भी एव स्मृति के विषय की उपलब्धि न होने पर भी सदेह न हो सके अर्थात् सदेह होगा ही होगा ।

[बुद्धि भेद क बिना पदार्थ में भेद की व्यवस्था नहीं हो सकती है इस बौद्ध की मायता का निराकरण किया जाता है]

सौगत—स्थाणु और पुरुष के विशेष से रहित अपर ऊध्वता सामान्य और यज्यादि विशेष से भिन्न करोति सामाय वास्तविक नहीं है क्योंकि बुद्धि से अभेद होता है अर्थात् सामाय को ग्रहण करने वाली

- १ यद्यस्मादभिन्न तत्तदात्मकम् । वस्तुस्वरूपा वामना यन्ति तर्हि बौद्धमतव्याघात वस्तुस्वभावतापस्य वसिताया ।
 २ भिन्नत्वे । पञ्चम्येकवचनम् । ४ विशेषसामाये । ५ सौगतेन । ६ बाह्यवस्तुस्वभावबलम्बनादेव—सङ्कर
 परिहारो यत् । ७ सकलपदार्थेषु साधारणम् । ८ अवस्तुमात्रम् । ९ सामान्य मेति विकल्पबुद्धिपरिगृहीतम् ।
 १ वक्रोक्त्या वाच्यम् । ११ सौगत । १२ विसर्गः । १३ भिन्नम् ।

(१) बाह्य ।

‘करोतिसामान्य न बास्नवमस्ति—^१बुद्ध्यभेदात् । न हि बुद्धिभेदमतरेण पदार्थभेद
व्यवस्थिति —^२अतिप्रसङ्गात् । तदुक्तम्—

न ^३भेदाद्भिन्नमस्त्यन्यत्सामान्य बुद्ध्यभेदात् । ^४बुद्ध्यकारस्य भेदेन पदार्थस्य विभिन्नता । इति ॥
तदेतदसदेव — ‘सामान्यभेदयोर्बुद्धिभेदस्य सिद्धत्वात् । सामान्यबुद्धिर्हि तावदनुगताकारा^५
विशेषबुद्धि पुनर्यावत्ताकारानुभूयते ? दूरादूध्वतासामान्यमेव च प्रतिभाति न स्थाणु
पुरुषविशेषी—तत्र सदेहात् । नद्विशेषपरिहारेण प्रतिभासनमेव ‘सामान्यस्य ‘ततो
व्यतिरेकावभासनम्—एतावमात्रलक्षणात्वात्तद्व्यतिरेकस्य यदप्युक्तम्—

‘ताभ्यां ‘तद्व्यतिरेकश्चेत् किञ्च^६ दूरेवभासनम् । दूरेवभासमानस्य^७ सन्निधानेति^८भासनम् ।

करोति क्रिया और विशेष को ग्रहण करने वाली यथादि क्रिया है इस प्रकार की बुद्धि का अभाव
है । और बुद्धि में भेद के बिना पदार्थ के भेद की व्यवस्था नहीं हो सकती है । अथवा—अति प्रसंग दोष
आ जावेगा । अर्थात् एक घट ज्ञान में सभी का ज्ञान हो जावेगा अथवा एक घट ज्ञान से सभी घटों की
प्रतीति का प्रसंग आ जावेगा । कहा भी है—

श्लोकाथ—भेद से भिन्न अर्थ कोई सामान्य नहीं है क्योंकि बुद्धि से अभेद है । एवं बुद्ध्यकार के
भेद से ही पदार्थ का भेद दत्ता जाता है । अर्थात् यह बुद्धि सामान्य को ग्रहण करने वाली है एवं यह
विशेष को ग्रहण करने वाली है इस प्रकार से बुद्धि में भेद का अभाव है ।

भाट्ट—आपका यह सब कथन असत् रूप ही है । क्योंकि सामान्य और विशेष में बुद्धि का भेद
सिद्ध ही है । इदं सत् इदं सत् इस प्रकार के अनुगताकार को सामान्य ज्ञान कहते हैं । एवं इदं न इदं
न इस प्रकार से यावत्ताकार का विशेष ज्ञान कहते हैं ये दोनों ज्ञान अनुभव सिद्ध है दूर से ऊध्वता
सामान्य ही प्रतिभासित किन्तु स्थाणु और पुरुष विशेष प्रतिभासित नहीं होते हैं क्योंकि वहाँ सदेह देखा
जाता है । और विशेष का परिहार करके सामान्य का प्रतिभासन ही उस सामान्य से व्यतिरेक का
अवभासन है और इतना मात्र ही उस व्यतिरेक का लक्षण है जो कि आपके यहाँ धर्मकीर्ति ने कहा है—

श्लोकाथ—स्थाणु और पुरुष में जो भेद है वही व्यतिरेक है यदि ऐसा कहो तो निकट में अवभासन

१ करोति सामान्यग्राहिका यथाविशेषग्राहिकि प्रकारेण बुद्ध्यभावात् । २ एकैकं घटज्ञानेनाप्येषा ज्ञान स्यात् ।
अथवा एकैकं घटज्ञानेन सवशा घटानां प्रतीतिप्रसङ्गात् । ३ इयं सामान्यग्राहिता विषयग्राहिकेत्यनेन प्रकारेण
बुद्ध भवाभावात् । ४ भाट्ट । ५ सामान्यविशेषयो (ईष) (सप्तमी) । ६ इदं सति सदिति । ७ नेव नेदमिति ।

दूरादूध्वतासामान्यमेव प्रतिभासनं भवतु । एतावता तस्यास्ततो (विशेषात्) व्यतिरेकावभासनं कुत इत्याह । ८
व्यतिरेकस्य । १ सामान्यात् । ११ धर्मकीर्तिना । १२ स्थाणुपुरुषाभ्याम् । १३ भेद । १४ सामान्यस्य । १५ विशेष
तया प्रतिभासनम् ।

(१) विशेषग्राहिका सामान्यग्राहिकि अनेन प्रकारेण बुद्ध भवाभावात् । (२) विशेषात् । (३) स्वरूपस्य ।

(४) किन्तादूरे इति वा ।

इत्येतच्चामयुक्त — विशेषेषु समानत्वात् । सोपि हि यन् 'सामान्यादव्यतिरिक्तस्तदा दूरे वस्तुन स्वरूपे 'सामान्ये प्रतिभासमाने किञ्च प्रतिभासते ? न हीन्द्रधनुषि नीले' रूपे प्रतिच कासति' पीतादिरूप दूरान्न प्रतिचकास्ति । 'अथ निकटदेशसामग्रीविशेषप्रतिभासस्य जनिका न दूरदेशवर्तिना प्रतिपत्तणामिति न विशषप्रतिभासन' 'तर्हि 'सामान्यप्रतिभासस्य जनिका दूरदेशसामग्री काचिन्निकटदेशवर्तिना नास्ति । ततो न निकटे तत्प्रतिभासनमिति सम समाधि । अस्ति' च निकटे सामान्यस्य' प्रतिभासन स्पष्ट विशषप्रतिभासनवत् । यादश्च तु दूरे तस्यास्पष्ट प्रतिभासन तादश्च न निकटे विशेषप्रतिभासनवदेव विशेषो' हि यथा दूरादस्पष्ट प्रतिभाति न तथा सन्निधाने— 'स्वसामान्यभावात्' । 'अन एव च न

क्यों नहीं होता है क्योंकि दूर में अवभासित सामान्य का सन्निधान होने पर विशेष रूप से प्रतिभासन होता है । यह आपका कथन भी विशेष में समान ही है अतः अयुक्त है ।

वह भी यदि ऊर्ध्वता लक्षण सामान्य से भिन्न है तब तो दूर में वस्तु का स्वरूप प्रतिभासित होने पर वह (विशेष) प्रतिभासित क्यों नहीं होता है ? इन्द्रधनुष में सामान्य नील रूप के प्रतिभासित होने पर पीतादि रूप दूर से प्रतिभासित नहीं होते हैं ऐसा तो है नहीं ।

सौषत् — निकट देशरूप सामग्री विशेष प्रतिभास को उत्पन्न करती है किन्तु दूरदेशवर्ती पुरुषा को विशेष प्रतिभास उत्पन्न नहीं करती है इसलिए विशेष का प्रतिभास नहीं होता है ।

भाट्ट—तब तो ऊर्ध्वता लक्षण सामान्य प्रतिभास को उत्पन्न करने वाली कोई दूरदेशवर्ती सामग्री निकट देशवर्ती जनो को नहीं है । इसलिए निकट में उसका प्रतिभास नहीं होता है । इस प्रकार से समान ही समाधान है । अब निकट में ऊर्ध्वताकार सामान्य का प्रतिभासन स्पष्ट देखा जाता है जिस कि विशेष का प्रतिभासन स्पष्ट है ।

किन्तु दूर में जसा उसका अस्पष्ट प्रतिभासन है वसा निकट में नहीं है विशेष प्रतिभासन व समान । और जिस प्रकार से विशेष दूर से अस्पष्ट प्रतिभासित होता है उस प्रकार से निकट में नहीं होता है किन्तु स्पष्ट ही प्रतिभासित होता है क्योंकि अपने अस्पष्ट प्रतिभासन की सामग्री का

१ भाट्ट । २ ऊर्ध्वतालक्षणात् । ३ सामान्ये । ४ योगत । ५ भाट्ट । ६ ऊर्ध्वतालक्षणात् । ७ ऊर्ध्वताकारस्य । ८ किन्तु स्पष्ट एव । ९ स्वस्यास्पष्टप्रतिभासनस्य । १ सामान्यविशेषवदस्पष्टप्रतिभासनमेव को दोष इत्युक्त भाट्ट । ११ सामान्यविशेषयोर्दूरादस्पष्टतया प्रतिभासनादेव ।

(१) ऊर्ध्वताकारे । (२) सति । (३) प्रतिभास इति वा । (४) किं च । (५) अथ विशेषो हि प्रतिनियतदेशस्यादि शास्त्रो न तु स्वाणुपुत्रादिरित्या सशयोत्पत्तिविरोधात्तथा वक्ष्यमाणत्वाच्च ।

सामान्यस्य प्रतिभासने विशेषेष्वप्रतिभासमानेष्वस्पष्टप्रतिभासव्यवहारः—प्रतिभासमानरूपे^१ एव सामान्ये^२ विशेषे वा अस्पष्टव्यवहारदशनात् । न ह्यप्रतिभासितान्यप्रतिभासिता वा 'कस्यचिदस्पष्टप्रतिभासिता' । किं तर्हि ?

[स्पष्टास्पष्टव्यवहारी ज्ञानस्य धर्मो स्त न च पदार्थस्य । स्पष्टज्ञानवच्च अस्पष्टज्ञानमपि सत्यमेव]

कुतश्चिददृष्टा^३दृष्टकारणकलापादस्पष्टज्ञानस्योत्पत्तिरर्थेष्वस्पष्टता^४—विषयिधर्मस्य विषयेषूपचारात् । सवेदनस्यैव ह्यस्पष्टता धर्मस्पष्टतावत् । 'तस्या विषयधर्मत्वे' सवदा 'तथाप्रतिभासप्रसङ्गात्' 'कुत प्रतिभास' परावर्ति 'स्यात् ? न 'चास्पष्ट सवेदन निर्विषयमेव—'सवादकत्वात्' 'स्पष्टसवेदनवत् । 'क्वचिद्विसवाददशनात् सवत्र विमवादे—स्पष्ट

अभाव है ।

अतएव सामान्य और विशेष का दूर से अस्पष्ट प्रतिभासन होने से ही सामान्य का प्रतिभास होने पर और विशेषों के प्रतिभासित न होने पर अस्पष्ट प्रतिभास व्यवहार नहीं है क्योंकि प्रतिभासमान स्वरूप सामान्य अथवा विशेष ज्ञान में ही अस्पष्ट व्यवहार देखा जाता है । सामान्य और विशेष में से किसी एक की अप्रतिभासिता अथवा अय की प्रतिभासिता किसी सामान्य अथवा विशेष की अस्पष्ट प्रतिभासिता नहीं है ।

शका—तो क्या है ?

[स्पष्टता और अस्पष्टता ज्ञान के धर्म ह पदार्थ के नहीं । एव स्पष्ट ज्ञान के समान अस्पष्ट ज्ञान भी प्रमाण है]

प्रमाण—विषयी दृष्ट कारण—देशकालादि और अदृष्ट कारण—मति ज्ञानावरण का क्षयोपशम विशेष रूप कारण कलाप से अय में पदार्थ में अस्पष्ट ज्ञान की उत्पत्ति होना ही अस्पष्टता है क्योंकि विषयी धर्म का विषयी में उपचार किया जाता है । अतः अस्पष्टता सवेदन—ज्ञान का ही धर्म है जैसे कि स्पष्टता सवेदन का धर्म है ।

और उस अस्पष्टता को विषय का धर्म मानने पर तो सवदा अधकार अवस्था में भी तथा—उद्योत अवस्था के समान प्रतिभास का प्रसंग आ जावेगा । एव स्पष्टता ही सवदा वस्तु का धर्म है ऐसा स्वीकार करने पर पुनः प्रतिभास की परावृत्ति कैसे हो सकेगी ?

१ सवदा । २ सवदा । ३ सामान्यज्ञाने विशयज्ञाने वा । ४ सामान्यविषययोर्मध्य एकस्य । ५ सामान्यस्य विशयस्य वा । ६ अस्पष्टस्पष्ट प्रतिभासितामेदेषु ज्ञानाश्रिते स्तो न तु वस्त्वश्रिते । ७ दृष्टकारण देशकालादि अदृष्ट कारण मतिज्ञानावरणक्षयोपशमविशय । ८ भवति । ९ अस्पष्टताया । १० अधकारावस्थायामपि । ११ उद्योतावस्थायामिव । १२ वस्तुन स्पष्टत्वाधर्मस्य सर्वदा प्रतिभासस्याङ्गीकारे दूषणमाह । १३ बौद्धाभिप्रायमनूय वक्ति । १४ (भाट्ट) सविकल्पकम् । १५ सत्यत्वात् । १६ निर्विकल्पकवत् । १७ अस्पष्टज्ञाने ।

(१) नव्याधिकेत । (२) प्रतिभासमानस्वरूपे । इति वा । (३) दृष्ट—चक्षुरादि । अस्पष्ट—पुण्यपापादि । (४) ईश्वरप्रतिभासन सूक्ष्मवस्थान्ध्यायितवस्तुवत् । (५) निर्वृत्तिः ।

सवेदनेपि तत्प्रसङ्गात् । 'ततो' नतत्साधु—

बुद्धिरेवातदाकारा तत् स्पष्टत 'यदा । तदास्पष्टप्रतीभासव्यवहारो जगन्मतः ॥

इति—'चन्द्रद्वयादिप्रतिभासे' नदव्यवहारप्रसक्ते । 'न च मीमांसकानां सामान्यविशेषेभ्यो' भिन्नमेव वाऽभिन्नमेव' वा—तस्य 'कथञ्चित्ततो भिन्नाभिन्नात्मनः प्रतीतेः । प्रमाणसिद्धे च सामान्यविशेषात्मनिजात्यन्तरे वस्तुनि तदग्राहिणो ज्ञानस्य सामान्यविशेषात्मकत्वोपपत्तेन काचिद्बुद्धिरविशेषाकारा' सवथास्ति नाप्यसामान्याकारा सवदोभयाकारा यास्तस्या प्रतीतेः । न चार्थाकारा' बुद्धिः—तस्या निराकारत्वात् तत्र' प्रतिभासमानस्याकारस्याधमत्वात् । न' च' निराकारत्वे सवेदनस्य 'प्रतिकमयवस्था ततो विरुध्यते—

एव अस्पष्ट सवेदन—सविकल्पज्ञान निर्विषयक ही है ऐसा भी आप नहीं कह सकते क्योंकि स्पष्ट सवेदन—निर्विकल्प सवेदन के समान वह अस्पष्ट सवेदन भी सवादक है—सत्य है ।

यदि अस्पष्ट प्रतिभास (अविशदज्ञान) में कहीं पर विसवाद दिख जान से सवत्र विसवाद स्वीकार करोगे तब तो स्पष्ट सवेदन में भी वही प्रसंग आ जावेगा । अतः अस्पष्ट सवेदन भी विषय का ग्रहण करने वाला है निर्विषयक नहीं है यह बात सिद्ध हो गई । अतएव आपका यह कथन भी सम्यक् नहीं है कि—

लोकार्थ—अतदाकार (अस्वलक्षणाकार अविशेषाकार बहिःस्वलक्षणाकार) बुद्धि ही जब स्वलक्षण अर्थ से उत्पन्न होती है तभी जगत्सामान्य अस्पष्ट प्रतिभास व्यवहार होता है । उस प्रकार से ना तैमिरिक रोग वाले के चन्द्रद्वयादि के प्रतिभास में वह व्यवहार हो जावेगा ।

मीमांसकों के यहाँ स्थाणु पुरुषादि विशेषों से सामान्य सवथा भिन्न ही हो अथवा अभिन्न ही हो ऐसा तो है नहीं क्योंकि वह सामान्य उन विशेषों से कथंचित भिन्नाभिन्नात्मक रूप से ही प्रतीति में आ रहा है ।

इस प्रकार से सामान्य विशेषात्मक जात्यन्तर वस्तु की प्रमाण में सिद्धि हो जाने पर उसको ग्रहण करने वाला ज्ञान भी सामान्य विशेषात्मक सिद्ध हो जाता है । अतः विशेषाकार से यावत् अविशेषा

१ अस्पष्टसवेदन सविषय यत् । २ वक्ष्यमाणम् । ३ अस्वलक्षणाकारा अविशेषाकारा बहिःस्वलक्षणाकारा । ४ स्वलक्षणलक्षणादर्थः । ५ यदा तु प्रतिभासते तदेत्यादि पाठान्तरम् । ६ जानतमिरिकस्य । ७ तर्हि भवता मीमांसकानां भेदाभेदे सतीदं दूषणं समानं तत्र किम् ? इति प्रश्ने आह । स्थाणुपुरुषादिभ्यः । ८ अत एवास्पष्टता लक्षणं निर्विषयलक्षणं दूषणं न । ९ विशेषाकाराद्व्यावृत्ताविशेषाकारा । १० सौमताभ्यपगताद्रूपसहिता न भवतीत्यर्थः । ११ विषये । बुद्धिः निराकारत्वं तर्हि आकार कथं प्रतिभासते इत्युक्तं आह । १२ हे सौमत ।

(1) एकस्माच्च द्राघुत्पन्ना अतदाकारा चन्द्रद्वयाकाररूपा बुद्धिरस्पष्टप्रतिभासा भवतु । न च तथास्ति । (2) अथाक्य विवेचनं । (3) बौद्धाभिप्रायमनूय दूषयति । (4) प्रतिनिवृत्तविषयः ।

प्रतिनियत 'सामग्रीवशात्' प्रतिनियतार्थव्यवच्छेदकतया^१ तस्योत्पत्तेः प्रतिकर्मव्यवस्थामसिद्धे^२ साकारज्ञानवादिनामपि^३ तथाभ्युपगमस्यावश्यम्भावित्वात् । 'अथवा सकलसमानाकार'^४ व्यवस्थापकत्वा^५ नापत्तेः^६ सवेदनस्य^७ तदसिद्धे । 'ततोऽसामान्याकारा बुद्धिः^८ सामान्यावभासिनी^९ 'कुतश्चिदस्पष्टा कस्मिंश्चिद्वस्तुविशेषाकारा'^{१०} च विशषावभासिनीति दूरे सामान्यस्य प्रतिभासोऽस्पष्टः स्याद्विशेषस्य च^{११} कस्यचित्—'सकलविशेषरहितस्य सामान्यस्य प्रतिभासासम्भवात् । 'न चोद्धवतासामान्ये विशेषे च^{१२} प्रतिनियतनेशत्वादी प्रति-

कार रूप कोई ज्ञान सवथा नहीं है । तथैव असामान्याकार भी नहीं है किन्तु सवदा उभयात्मक रूप ही ज्ञान अनुभव में आता है ।

एव अर्थाकार—सौगताभ्युपगत तद्रूप सहित ज्ञान भी नहीं है क्योंकि ज्ञान को हमन निराकार माना है तथा उस विषय में प्रतिभासमान आकार पदार्थ के धर्म है । हम यदि ज्ञान को निराकार मानते हैं तो प्रतिकर्म व्यवस्था विरुद्ध हो जावेगी ऐसा भी आप सौगत नहीं कह सकते हैं क्योंकि प्रतिनियत सामग्री के निमित्त से प्रतिनियत पदार्थ का ग्रहण करने रूप से वह ज्ञान उत्पन्न होता है अतः प्रतिकर्म की व्यवस्था सिद्ध है । साकारज्ञानवादी सोत्रातिक के यहाँ भी उस प्रकार से ज्ञान को निराकार रूप स्वीकार करना अवश्यभावा है । अर्थात् बौद्ध ज्ञान को पदार्थ से उत्पन्न होने वाला मानते हैं एवं पदार्थ के आकार को धारण करके ही वह ज्ञान पदार्थ को जानता है ऐसा कहते हैं किन्तु भाट्ट इस तदुत्पत्ति और तदाकारता का खण्डन कर देते हैं । अथवा प्रतिनियत सामग्री के निमित्त से प्रतिनियत व्यवच्छेदक का अभाव मानने पर सम्पूर्ण नाल पीतादिज्ञाना में तुल्याकार प्राप्त हो जाता है । अतः सकल समानाकार को व्यवस्था कर देने की आपत्ति आ जावेगी पुनः सवेदन में वह प्रति कर्म व्यवस्था असिद्ध हो जावेगी ।

इसलिए असामान्याकार ज्ञान सामान्यावभासा किसी दृष्टादृष्ट कारण समूह से अस्पष्ट है और किसी वस्तु में अविशेषाकार—सामान्याकार ज्ञानविशेषावभासा किसी दृष्टादृष्ट कारण कलाप से अस्पष्ट है । इस प्रकार से दूर में सामान्य का प्रतिभास अस्पष्ट है और किसी विशेष का प्रतिभास भी अस्पष्ट है क्योंकि सकल विशेष से रहित सामान्य प्रतिभासित ही नहीं होता है ।

१ भाट्ट । २ ग्राहकतया । ३ सोत्रातिकानाम् । ४ प्रतिनियतसामग्रीवशा प्रतिनियतार्थव्यवच्छेदकस्य ज्ञानस्याङ्गीकारस्य । ५ प्रतिनियतसामग्रीवशात् प्रतिनियत व्यवच्छेदकत्वाभावे सकलनीलपीतादिनिर्भासानां तुल्याकारत्वमापद्यते सवेदनस्य (विवक्षितनीलाकारवदक्षणीलाकारग्रहणप्रसक्त) । ६ व्यवस्थापकत्वापत्तिरिति पाठान्तरम् । ७ प्रतिकर्म व्यवस्थापनस्य सिद्धिर्न स्यात् । ८ योग्यतावशा प्रतिनियतार्थव्यवस्था यतः । ९ दृष्टादृष्टकारणकलापात् । १० सामान्याकाराः । ११ कोपि विशेषो दूरे न प्रतिभासते इत्युक्तं आह । १२ सौगताभिप्रायमनद्याह । १३ स्थाणुपुरुषोचितदेशः । आदिशब्दात्प्रकाशाकारकलुषवेलाश्च गृह्यन्ते ।

(1) अस्पष्टादि । (2) ता । (3) ज्ञानस्य समस्वसवक्ष्यटानां । (4) तथागीकारे निराकरोति भाट्ट । (5) पुरुषस्य ।

प्रतिभासने स्थाणुपुरुषविशेषयो सन्देहानुपत्ति—तयोरप्रतिभासनात् । 'तत्प्रतिभासनस्य सत्यभावादनस्मरणे' सति सन्देहघटनात् । 'तद्वत्पचति यजतीत्यादिक्रियाविशेषाप्रतिभासने करोतीति क्रियासामान्यस्य प्रतिनियतदेशादिरूपस्य' प्रतिभासने युक्त सन्देह किं करोतीति । अथ पचते च पचति यजते इत्यादि प्रतिबचन न दुषटम्—'कथञ्चिपृष्ठस्यैव प्रतिपादनात् । एव यजनादिक्रियाविशेषाणां साधारणरूपा करोतीति क्रिया 'कथञ्चित्ततो' २ यति रैकोत्प्लेपसम्भ्यमाना 'कतु व्यापाररूपाश्च भावना विभाव्यते' एव शब्दव्यापाररूपशब्दभावनावत्

ऊर्ध्वता सामान्य और विशेष में प्रतिनियत देश आदि के प्रतिभासमान होने पर अर्थात् स्थाणु पुरुषोचित देश में प्रकाश और अधकार से कलुषित समय में उन सामान्य और विशेष दोनों के दिखने पर स्थाणु और पुरुष विशेष में सन्देह नहीं होवे ऐसा नहीं है क्योंकि वे दोनों प्रतिभासित नहीं होते हैं । अतः उस प्रतिभासन की सामग्री देश की निकटता का अभाव होने से और अनस्मरण के होने पर सन्देह हो जाता है । उसी प्रकार से— सामान्य के प्रत्यक्ष से तथा विशेष के अप्रत्यक्ष से और विशेष की स्मृति होने से सन्देह होना युक्ति युक्त ही है । इस लक्षण के सिद्ध हो जाने से पचति यजति इत्यादि क्रिया विशेष के प्रतिभासित न होने पर करोति इस प्रकार की प्रतिनियत देशादि रूप क्रिया सामान्य के प्रतिभासित होने पर किं करोति ऐसा सन्देह होना युक्त ही है । एव किं करोति ऐसे प्रश्न के होने पर पचति यजते इत्यादि प्रत्युत्तर दुषट नहीं है क्योंकि कथञ्चित पूछा गया पुरुष ही उत्तर देता है ।

इस प्रकार से यजनादि क्रिया विशेषों में साधारणरूप कराति यह क्रिया कथञ्चित—शक्य विवेचन रूप से उन यजनादि क्रिया विशेषों से भिन्न ही उपलब्ध होती हुई कराति अथ लक्षण वाली कर्ता के व्यापार रूप है एव उस क्रिया को ही अथ भावना कहते हैं क्योंकि वह शब्द व्यापाररूप शब्द भावना के समान सकल बाधाओं से रहित है ऐसा निणय सिद्ध है ।

और वही वेदवाक्य का अर्थ है किन्तु अयापोहादि के समान नियाग वेदवाक्य का अर्थ नहीं है । इसलिए हम भावनावादी भाट्टों का संप्रदाय ही सवादक सिद्ध होता है यह निश्चित हो गया । क्योंकि सत्यरूप काय और भावनालक्षण अर्थ में वेदवाक्य प्रमाण है उसी प्रकार से स्वरूप (विधि) में वे प्रमाण नहीं हैं अर्थात् लिङ् लोट् तव्य प्रत्यय से युक्त वेदवाक्य भावनाअर्थ में ही प्रमाण है विधिवाद अर्थ में अस्मात् नहीं हैं कारण वहाँ बाधा का सभाव है । इस प्रकार से सभी वदातवाद का निराकरण कर देने

१ देशान्तकटवम् । २ सामान्यप्रत्यक्षादिशेषाप्रत्यक्षादिशेषस्मरणे सन्देहो युक्त इत्युक्तवत् । ३ विशेषाभिहितस्य । आदिशब्देनातिप्रकाशाधिकारः । ४ किं करोतीति । ५ पृष्ठ एव पुमानुत्तर प्रतिपादयतीत्यर्थः । ६ शक्यविवेचनत्वेन । ७ यजनादिक्रियाविशेषाभ्यो भिन्नत्वेन । ८ करोत्यर्थलक्षणा ।

(१) अथ कथं तयोः प्रतिभासने सन्देह इत्यर्थः । (२) भेदेन । (३) निश्चीयते एव ।

सकलबाधकरहितत्वनिर्णयात् । सर्व च 'वाक्यार्थो न पुनर्नियोगोऽन्यापौहादिवत् । इति
 १ भट्टसम्प्रदाय एव सवादकसिद्धिः । २ कार्ये 'चार्थे' चोदनाया ३ प्रामाण्यतत् एव न 'स्वरूपे—
 तत्र बाधकसंज्ञावात् । सर्ववदात्तवाद^३निराकरणाय भट्टस्य कश्चिदपि प्रतिघात इति 'कश्चित्' ।

[भट्टस्यात् जनाचार्या भट्टस्य भावनावादमपि निराकुर्वति]

अत्र प्रतिविधीयते^४ । यत्तावदुक्तं शब्दव्यापारशब्दभावेनेति । तत्र शब्दात्तद्व्यापारोऽर्थ-
 र्थांतरभूतोर्थांतरभूतो वा स्यात् ?

[शब्दात् शब्दव्यापारस्याभिन्नपक्ष दोष प्रतिपादन]

यद्यनर्थान्तरभूतस्तदा कथमभिधेय ? शब्दस्य स्वात्मवत् । न ह्यकस्यानशस्य^५ प्रतिपाद्य
 प्रतिपादकभावो युक्तः ? सवेद्यसवेदकभाववत् । 'स्वेष्ट'^६ विपर्ययेन तस्मात्वापत्ते—'प्रति'नि-
 यम'^७हेत्वभावात् । १० तद्वत्परिकल्पनया प्रतिपाद्यप्रतिपादकभावे 'तस्य' 'सावत्तात्वप्रस-

से हम भाट्टो के यहाँ कोई भी बाधा उपस्थित नहीं हो सकती है ।

यहाँ तक भावनावादो भाट्ट ने अ य विधिवाच्ये का खण्डन करके अपना पक्ष पुष्ट किया है ।

[अब यहाँ स जनाचार्य भावनावादी भाट्ट का खण्डन करते हैं]

जन—जो आप भाट्टो ने कहा है कि शब्द व्यापार ही शब्द भावना है उसमे हम आपसे प्रश्न
 करते हैं कि शब्द का व्यापार शब्द से अभिन्न है या भिन्न ?

[शब्द स शब्द के व्यापार को अभिन्न मानने में दोष]

यदि अभिन्न है तो वाक्य कसे होगा ? जसे कि शब्द का स्वरूप वाच्य नहीं है । क्योंकि एक
 अनश अश कपना रहित में प्रतिपाद्य और प्रतिपादक भाव युक्त नहीं है जमेकि एक निरश ज्ञान में
 सवेद्य और सवेदक भाव मानना युक्त नहीं है । यदि अनश में भी प्रतिपाद्य—प्रतिपादक भाव मानोगे तब
 तो आपके इष्ट से विपरीत भी कहा जा सकेगा अर्थात् आपने शब्द को प्रतिपादक और उसके स्वरूप को
 प्रतिपाद्य माना है उससे विपरीत शब्द को प्रतिपाद्य भी कह सकग क्योंकि इस विषय में प्रतिनियत
 हेतु का अभाव है । यदि शब्द में अश को कपना करके प्रतिपाद्य प्रतिपादक भाव मानोगे तो वह शब्द

१ स्फोटवि । २ स्वरूप । ३ भावनालक्षणे । ४ विधी । ५ भट्टमतानुसारी । ६ जनेन । ७ हे भट्ट त्वया ।
 ८ व्यापार शब्दस्यार्थो न भवति—उत्तमार्थांतरत्वात् तत्स्वात्मवत् । अत्राशङ्क्य—ननु शब्दस्य स्वात्मा शब्दमभिधेयो
 भवतु । की दोष ? तथा सति सन्दिग्धानकान्तिकत्वं हेनोरित्युक्ते आह नहीति । ९ शब्दस्य ज्ञानापेक्षया निरशस्य ।
 १० एकानशस्य प्रतिपाद्यप्रतिपादकत्वं चेत् । ११ भट्टस्य स्वष्ट शब्दस्य प्रतिपादकत्वं स्वरूपस्य प्रतिपाद्यत्वमिति ।
 तद्वत्परीत्येन शब्दस्य प्रतिपाद्यत्वेन । १२ कुत । १३ शब्द प्रतिपादक स्वरूप प्रतिपाद्यमिति प्रतिनियमहेतोरभावात् ।
 १४ शब्दस्य सावत्तात्वपरिकल्पनया । १५ शब्दस्य । १६ कल्पितवत् ।

(१) प्रत्यय । (२) लिखितव्यप्रत्यययुक्तस्य चोदनात्मकस्य वाक्यस्य । (३) विधिरूप । (४) एकानशे
 निवृत्त्याभावात् ।

ज्ञानं । 'स्वरूपमपि शब्द' श्रोत्रेण गमयति^२ 'बहिरथवत्' स्वव्यापारेण । 'ततस्तस्य'^३ प्रतिपादक इति चेत्—रूपादीनामपि स्वरूपप्रतिपादकत्वप्रसङ्गात्^४ । तेषां हि स्वं स्व स्वरूपं चक्षुरादिभिर्गमयति—'चक्षुरादीनां स्वातन्त्र्येण' तत्र प्रवर्तनात् 'तत्प्रयोज्यत्वात्' तेषां च रूपादीनां निमित्तभावेन 'प्रयोजकत्वात्' स्वयमधीयानानां^५ कारोषाद्यादिवत् । 'अथ रूपादयः प्रकाश्या एव ततोर्थांतरभूतानां चक्षुरादीनां प्रकाशकादीनां सङ्गादिति मतम् । तथैव^६ शब्दस्वरूप प्रकाश्यमस्तु—ततो यस्य श्रोत्रस्य प्रकाशकस्य भावात् ।

प्रवृत्तिरूप—कल्पित ही हो जावेगा ।

आहु—शब्द अपने स्वरूप को भी श्रोत्र कणद्रिय से बता देता है जैसे कि वह अपने व्यापार से बाह्य पदार्थों को बताता है । इसलिए वह स्वरूप का प्रतिपादक भी है अर्थात् यह शब्द स्वरूप की अपेक्षा से प्रतिपाद्य बन जाता है और बाह्य अर्थ की अपेक्षा से प्रतिपादक बन जाता है । एवं जमे शब्द स्व व्यापार से बाह्य पदार्थ का ज्ञान कराता है वैसे ही शब्द श्रोत्र द्वय से पुरुष के स्वरूप को बतला देता है यह भी कैसे ? ऐसा प्रश्न होने पर बतलाते हैं कि पुरुष शब्द के स्वरूप को प्राप्त करता है । और श्रोत्र द्वय उस पुरुष को प्रेरित करती है पुनः शब्द उस श्रोत्र द्वय को प्रेरित करता है । इस प्रकार में गम धातु से प्रेरणाय मे णिच् प्रत्यय होकर गमयति बनता है । जिसका ऐसा अर्थ समझना चाहिये ।

जन—ऐसा नहीं कहना । अथवा रूपादि भी अपने स्वरूप के प्रतिपादक हो जावें पुनः वे रूपादि भी भावना बन जावें । वे रूपादि भी अपने-अपने स्वभाव को चक्षु आदि इन्द्रिया के द्वारा पुरुष को बतला देते हैं क्योंकि वे चक्षु आदि इन्द्रिया स्वतंत्र रूप से उन रूपादि विषयों में प्रवृत्ति करती हैं । वे रूपादि प्रयोज्य हैं और चक्षु आदि—निमित्त भाव से प्रयोजक हैं जैसे कि स्वयं पढ़ने वाला का कारोषादि (कड़) की अग्नि निमित्त मात्र से प्रयोजक है मुख्य रूप से नहीं ।

आहु—वे रूपादि प्रकाश्य—प्रकाशित होने योग्य ही हैं क्योंकि उनमें भिन्न चक्षु आदि इन्द्रियां प्रकाशक रूप से विद्यमान हैं ।

जन—उसी प्रकार से शब्द का स्वरूप भी प्रकाश्य ही होव क्योंकि उनसे भिन्न श्रोत्रद्विया प्रकाशक

१ आहु । २ यथा शब्द स्वव्यापारेण बहिरथ गमयति । ३ ततः श्रोत्रेण स्वरूप गमयति यत् । ४ स्वरूपस्य । ५ जन । ६ ततो रूपादिभिर्विना स्यात् । ७ रूपादयः । पुरुषस्य । ८ मनदेव भावयति । ९ रूपाद्यवगमे । १० ते रूपादयः प्रयोज्याश्चक्षुरादयः प्रयोजका निमित्तमात्रकृत तत्प्रयोज्यत्वं न तु मुख्यवृत्त्या । ११ स्वस्वरूपवेदेन प्रति । १२ आहु । १३ जन ।

(१) 'स्वरूपमपेक्ष्य प्रतिपाद्यत्वं बहिरथमपेक्ष्य प्रतिपादकत्वं शब्दस्येति भावः । (२) यथा । तथा शब्द श्रोत्रेण पुरुष स्वरूप गमयति इत्यत्रापि कथमिति चेत् शब्दस्वरूपं यत् त्वं पुरुषस्तु पुरुषं श्रोत्रं प्रयुक्ते तच्च श्रोत्रं शब्दं प्रेरयति इति शिष्टं स्वस्वमेव प्रकाशेण । पुरुषः । (३) कम बहिरर्थं यथा श्रोत्रेण गमयति । (४) अधीयानादीनां इति वा । स्वयं अध्ययनं कुर्वतां ।

‘सत्यमेतद्दिन्द्रिय’बुद्ध विषयभावमनुभवन् प्रकाश्य एव शब्दो रूपादिबत् । प्रतिपादकस्तु स्वरूपे शाब्दी बुद्धिमुपजनयन्नभिधीयते इति ‘चेन्न—तत्र वाच्यवाचकभावसम्बन्धभावात्’^१ । तस्य द्विष्टत्वेनैकज्ञानवस्थिते^२ ।

[शब्दात् शब्दव्यापारस्य भिन्ने मयमागे दोषावाह]

यदि पुनरर्थान्तरभूत^३ एव शब्दात्तद्व्यापार इति मतं ‘तदा स शब्देन^४ प्रतिपाद्यमानो^५

विद्यमान है ।

भाट्ट—आपका कहना सत्य है । श्रोत्रद्रिय ज्ञान में विषय भाव का अनुभव करते हुए रूपादि के समान शब्द प्रकाश्य ही हैं । किन्तु वे शब्द स्वरूप में शाब्दिक ज्ञान को उत्पन्न करते हुए प्रतिपादक भी कहे जाते हैं ।

जन—ऐसा नहीं कहना । वहाँ पर तो वाच्य वाचक भाव रूप सम्बन्ध का अभाव है । क्योंकि वाच्य वाचक भावरूप सम्बन्ध द्विष्ट (दो में स्थित) होने से वह एकत्र अनश रूप शब्द में नहीं रह सकता है अर्थात् आपने शब्द को तो अश रहित माना है पुन उसमें वाच्य वाचक रूप दो भाव कैसे बनेगा ।

भाषार्थ—भाट्ट का कहना है कि शब्द अपने स्वरूप को श्रोत्रद्रिय के ज्ञान में अर्पण कर देता है । अतः वह शब्द अपने शब्द भावना के स्वरूप का प्रतिपादक हो जाता है । इस पर आचार्य कहते हैं कि तब तो रूप रस गंध और स्पर्श भी अपने-अपने स्वरूपों के प्रतिपादक हो जावेगें क्योंकि ये रूप रसादि भी अपनी अपनी चक्षु रसना घ्राण और स्पर्शन इन्द्रियों के ज्ञान में अपने स्वरूप का समर्पण करते ही हैं अर्थात् ये रूपरसादि भी चक्षु रसना आदि इन्द्रियों के विषय है जैसे कि शब्द श्रोत्रद्रिय का विषय है । इस पर भाट्ट कहता है कि शब्द अपने वाच्य अर्थ के प्रतिपादक है इसलिए ये शब्द अपने स्वरूप के प्रतिपादक हैं । किन्तु रूप रसादि वस नहीं हैं वे तो चक्षु आदि इन्द्रियों के द्वारा प्रकाशित होने योग्य हैं और वे चक्षु आदि इन्द्रियों उन रूपादि से भिन्न प्रकाशक हैं । आचार्य कहते हैं कि आप भाट्टों का यह कहना अयुक्त ही है क्योंकि शब्द अपने वाच्य का प्रतिपादक रूप स्वयं ही प्रसिद्ध नहीं है । अथवा पर के द्वारा उपदेश देना व्याख्यान करना अर्थ का समझना आदि यथ हो जावेगें । क्योंकि मेरा यह प्रतिपाद्य अर्थ है ऐसा वे शब्द श्रोताओं को स्वयं तो कहते नहीं हैं । यदि शब्द स्वयं ही कह दों तो मूर्ख बालक आदि भी कठिन कठिन शास्त्रों के अर्थों को स्वयं ही समझ जावेगें । विद्यालयों में अध्यापकों की कोई भी आवश्यकता नहीं रहेगी । किन्तु ऐसा तो है नहीं ।

१ भाट्ट । २ श्रोत्रन्द्रियस्य । ३ जन । ४ अर्थशब्दो शब्दे । ५ द्वितीयपक्षे । ६ (जन) यथा च छेदकस्य कुठारस्य छेदस्य वृक्षस्य तयोस्तादृशेऽन्तरव्यापारेणोत्पन्ननिपतनम भाव्यम् ।

(1) निरवस्थात् । (2) कर्तुं । (3) यदि शब्दव्यापार शब्देनोत्पाद्यमानस्तदा शब्देन पुरुषव्यापारो भाव्यते इति वक्ष्ये विरुद्धयेत् ।

व्यापारान्तरेण प्रतिपाद्यते चेत्तर्हि^१ तत्राव्य स्यात् । तद् व्यापारान्तरं तु भावनानुष-
ङ्गत्वे^२ । तदपि यदि शब्दादर्थान्तरं तदा तत्राव्य व्यापारान्तरेण स्यात् । तत्तु भावनेत्यपरा-
परभाव्यभावनापरिकल्पनायामनवस्थाप्रसङ्गः ।

[भाट्ट शब्दात्तस्य व्यापार भिन्नाभिन्न भवन्ते तत्रापि दोषानुदभावयति जैनाचार्य]

अथ 'वाक्यात्तद्व्यापार कथञ्चिदनर्थान्तरम् विष्वग्भावेनानुपलभ्यमानत्वात्^३ कुण्डा-
देवदेरादिवत् । कथञ्चिदनर्थान्तरं च विरुद्धधर्माध्यासात्— तदनुत्पादे^४ 'प्युत्पादात्तदविनाशेपि'^५
च विनाशादाकाशादधकारवदिति^६ मतम् । 'तदाप्युभय'^७ दोषानुषङ्गः । 'स्यान्मतम्—

[शब्द स शब्द के व्यापार को भिन्न मानन में दोष]

यदि पुन द्वितीय पक्ष लेव कि शब्द से शब्द का व्यापार भिन्न ही है तब तो वह शब्द के द्वारा
प्रतिपाद्यमान व्यापार कारणभूत—व्यापारतर से यदि प्रतिपादित किया जाता है तब तो उस शब्द
व्यापार से पुरुष का व्यापार संभव हो सकता है । किन्तु वह व्यापारतर ही भावना कहलायेगा । और
यदि उस व्यापारतर को भी शब्द से भिन्न मानो तब तो वह भी अथ व्यापार से ही भाव्य होगा पुन
वह भी भावना कहलायेगा इस प्रकार अपरा पर भाव्य भावना की कल्पना करते रहने से अनवस्था दोष
आ जावेगा ।

[भाट्ट शब्द स उसके व्यापार को भिन्न और अभिन्न दोनों रूप मानता है उस पर भी जनाचार्य दोषारोपण
करते हैं]

भाट्ट—शब्द से उसका व्यापार कथञ्चित् अभिन्न है क्योंकि विष्वग्भाव पृथक् भाव से उस व्यापार
की उपलब्धि नहीं होती है । जैसे कु डादि से बदरी फन (बेर) पृथक् रूप से उपलब्ध हो रहे हैं अत
वे कथञ्चित् कु डादि से अभिन्न नहीं हैं । एव शब्द से शब्द का व्यापार कथञ्चित् भिन्न है क्योंकि विरुद्ध
धर्माध्यास देखा जाता है । उस शब्द के उत्पन्न न होने पर भी उसका पृथक् उत्पाद देखा जाता है एव
उस शब्द के विनष्ट न होने पर भी उस व्यापार का विनाश देखा जाता है । जैसे आकाश के उत्पन्न एव
विनष्ट न होने पर भी अधकार उत्पन्न होता हुआ और नष्ट होता हुआ देखा जाता है ।

जैन—आपकी ऐसी मान्यता में भी उभय पक्ष में दिये गये सभी दोष आ जाते हैं । क्योंकि आप
स्थावरादी नहीं हैं आप अपेक्षाकृत कथञ्चित् का अर्थ नहीं समझते हैं ।

भाषार्थ—भाट्ट ने शब्द के व्यापार को शब्द भावना कहा है । इस पर आचार्य ने प्रश्न किया कि
१ कारण भूतेन । २ जैन । ३ शब्दव्यापारेण हि पुरुषव्यापारो भाव्यते इत्युक्तं पूव तथा तद्वदित्यर्थः । ४ व्यापा-
रान्तरम् । ५ भाट्टः । ६ शब्दात् । ७ पञ्चभावेन । ८ व्यतिरेकदृष्टान्तः । यत्र कथञ्चिदनर्थान्तरस्य न भवति तत्र
विष्वग्भावेनोपलभ्यमानत्वं भवति । अथवा कुण्डादेवदेरादि । ९ शब्दः । १ पृथक् । ११ शब्द व्यापारस्य । १२ जैन ।
१३ अर्थान्तरान्तरौक्तदोषः स्यात् । १४ भट्टस्य ।

(१) अन्वकारादिवत् इति पा. ।

अग्निष्टोमादिवाक्यमुपलभ्यमानं^१ पुरुषव्यापारस्य 'साधकमिदमित्यनुभवाद्वाक्यरथ'^२ एव तद्व्यापारो भावना वाक्यस्य विषयतां 'समश्चति—तथा प्रतीते । अन्यथा^३ 'सर्वत्र विषयविषयिभावसभावनाविरोधात् ।

[भाट्टो वदति यः जैनर्माय ज्ञानमपि स्वव्यापाराद् भिन्नमभिन्नं भिन्नाभिन्नं वेति त्रिषु पक्षेषु दोषावतारः]

सर्वेदनमपि^४ हि 'भवना स्वव्यापार' विषयी^५ कुर्वन् तदनर्थांतरभूतमर्थान्तरभूत

शब्द से उस शब्द का व्यापार अभिन्न है या भिन्न ?

शब्द से उसके व्यापार को अभिन्न मानने में आचार्य ने दोष दिया है कि आप भाट्ट के यहाँ शब्द अश कल्पना से रहित हैं पुनः उनमें वाच्य वाचक सम्बन्ध कस बनेगा ? यदि शब्द में अश की कल्पना करके वाच्य वाचक भाव मानो तो भी अश कल्पना के काल्पनिक होने से शब्द और उसका अर्थ भी कल्पित ही रहगा ।

यदि शब्द से उसके व्यापार को भिन्न मानोगे तो भी वह शब्द के द्वारा प्रतिपादित किया गया शब्द का व्यापार उस शब्द से भिन्न होने से यह उस शब्द का व्यापार है ऐसा कैसे कहा जावेगा । एवं यदि वह शब्द का व्यापार भिन्न व्यापार से प्रतिपादित किया जावेगा तो अनवस्था आ जावेगी । इस पर भाट्ट ने शब्द से उसके व्यापार को भिन्नाभिन्न मान लिया । तब आचार्य ने कहा कि दोनों ही पक्ष में दिए गए दोष पुनः आपके ऊपर एक साथ आ जावेंगे क्योंकि आप अपेक्षा कृत भिन्नाभिन्न की व्यवस्था नहीं समझते हैं और यदि अपेक्षा को समझ लेंगे तब तो स्याद्वादी के पक्ष में सामिल हो जावेंगे फिर एकान्तवादी नहीं रहेंगे ।

भाट्ट—उपलब्ध होते हुए अग्निष्टोमादि वाक्य पुरुष व्यापार के साधक हैं इस प्रकार से अनुभव आता है अतः शब्द में स्थित ही शब्द का व्यापार भावना है और वही शब्द भावना वेदवाक्य के विषय पाने को प्राप्त करती है क्योंकि वसा ही अनुभव आ रहा है । अन्यथा—ऐसा न मानो तो सर्वत्र ज्ञान और अर्थ में विषय विषयिभाव की सभावना ही विरुद्ध हो जावेगी । एवं जैसे आपने हमारे से प्रश्न किए हैं वैसे ही हम आप जिनियों से भी प्रश्न करेंगे कि—

[भाट्ट कहता है कि आप जनों के द्वारा मान्य ज्ञान भी अपने व्यापार से भिन्न है या अभिन्न या भिन्नाभिन्न है ? इन तीनों पक्षों में दोषारोपण]

आपके यहाँ ज्ञान भी अपने स्वाधग्रहण लक्षण व्यापार को विषयभूत करता हुआ उस ज्ञान से भिन्न अपने स्वभाव को जानता है या अभिन्न स्वभाव को अथवा कश्चित् उभय स्वभाव को जानता है ?

१ शुद्धमाशब्दः । २ साधकमिति पाठान्तरम् । ३ प्राप्नोति । ४ अतस्मात् वाक्यविषयत्वाभावे । ५ ज्ञानार्थयोः ।

६ यद्यस्मात् (भाट्टानां) विलम्बेन पूर्वं तदास्मान्निरपि पञ्चमते जनः । ७ जनानाम् । स्वाधग्रहणलक्षणम् ।

(१) उत्तेजः । (२) स्वीकृतम् ।

वा कथञ्चिदुभयस्वभाव वा 'सवेद्येत— गत्यन्तराभावात् । प्रथमपक्ष न सवेद्यसवेदकभावः— सवेदनतद्व्यापारयोः सर्वथानर्थान्तरत्वाद्वाक्यतद्व्यापारयोः^१ प्रतिपाद्यप्रतिपादकभाववत् । द्वितीयपक्षेपि न तयोस्नञ्जाव—'अनवस्थानुषङ्गात्तद्वत् । तृतीयपक्षे तु तदुभयदोषप्रसक्तं स्तद्वदेव कुत सवेद्यसवेदकभाव सिध्यत् 'अथ स्वाथसवेदन^२ व्यापारविशिष्ट सवेदनमबाधमनुभूयमान विकल्पशतेनाप्यशक्यनिराकरण^३ सवेद्यसवेदकभाव साधयतीत्यभिधाने^४ 'परस्यापि शब्द स्वव्यापारविशिष्ट पुरुषव्यापार भावयतीयबाधप्रतीतिसञ्ज्ञावाद्वाक्य व्यापारो भावना 'वाक्यस्य विषयो व्यवतिष्ठते एवेति ।

एवं इन तीन विकल्पो को छोड़कर और तो कोई गति उस ज्ञान की नहीं है । यदि पहला पक्ष लेवो तो सवेद्य—सवेदक भाव उस ज्ञान में नहीं बनेगा क्योंकि आपने तो ज्ञान और उसके व्यापार में सवथा अभेद मान लिया है जैसे कि हमारे यहाँ शब्द और उसके व्यापार में सवथा अभेद मानने पर प्रतिपाद्य प्रतिपादक भाव नहीं हो सकता है ।

दूसरे पक्ष में भी उन दोषों का सदभाव संभव ही है पूर्ववत् अनवस्था का प्रसंग आ जाता है अर्थात् यदि ज्ञान से ज्ञान का व्यापार भिन्न ही है तब वह ज्ञान का व्यापार ज्ञान से अनुभव किया जाता हुआ व्यापारांतर से जाना जायेगा तो व्यापारांतर भाव होगा और वह व्यापारांतर भी ज्ञान से भिन्न होगा तो वह भी भिन्न-व्यापार से भाव होगा ऐसे अनवस्था आ जावेगी ।

तृतीय पक्ष में भी उन दोनों पक्षों में दिये गये दोष आ ही जावगे पुन उसी प्रकार से सवेद्य—सवेदक भाव—ज्ञान भाव कैसे सिद्ध हो सकेगा ?

यत्नि आप जन ऐसा कहे कि—

'स्वाथसवेदन व्यापार से विशिष्ट अनुभूयमान ज्ञान बाधा रहित है सकडों विकल्पों के द्वारा उसका निराकरण करना शक्य नहीं है अतः वह ज्ञान सवेद्य सवेदक भाव को सिद्ध कर देता है । ऐसा आपके द्वारा मानने पर तो हम भाट्टों का भी शब्द अपने व्यापार से विशिष्ट होता हुआ यागलक्षण पुरुष व्यापार को भावित करता है । इस प्रकार से बाधा रहित प्रतीति का सदभाव होने से शब्द का व्यापार ही भावना है वह पुरुष के व्यापार को कराती है अतः वह भावना ही वेदवाक्य का विषय है

१ स्वाथग्रहणलक्षणम् । २ जयवस्तुग्रहणलक्षणो व्यापार । ३ यदि पुनरर्थान्तरभूत एव सवेदनास्ति सवेदनव्यापार इति अतः तदा स सवेदनव्यापारः सवेदनेन सवेद्यमानो व्यापारान्तरेण सवेद्यते अतर्हि व्यापारान्तरभाव्य स्यात् । व्यापारान्तरं तु यदि सवेदनादर्थान्तरं तदा तद्व्यापारान्तरं व्यापारान्तरेण भाव्यमिति सत्यनवस्था । ४ भाट्टौ वदति । ५ जीवैः । ६ भाट्टैः । ७ यागलक्षणम् । (प्रेरयति) स्वपरग्राहिकातीव्रियशक्ति करणरूपा । ८ शब्दः पुरुषव्यापारः अस्त्वय तीत्यादि वचनम् ।

(१) एव । (२) सत् ।

[भाट्टभारोपिताद् दोषान् जनाचार्या निराकुरुति]

'तदनुपपन्नम्—'वैषम्यात्' । सवेद्यत्वेन हि^१ 'सवेद्यमान' 'स्वात्माऽर्थो'^२ वा 'तस्य' विषयो न पुनः सवेदकः स्वात्मा 'तत्सवेद्यत्वेन्यस्य' 'सवेदनस्यात्मनः' 'सवेदकत्वोपपत्ते' 'राकाङ्क्षा' 'परिक्षयादनवस्थानवतारात्'^३ । 'वाक्यन'^४ तु भा यमान' पुरुषव्यापारो न तस्य

यह बात व्यवस्थित ही है ।

[भाट्ट के द्वारा दिये गये दोषों का जनाचार्य निराकरण करते हैं]

ज्ञान— यह आपका कथन ठीक नहीं है क्योंकि दृष्टांत और दाष्टांत में विषमता है । ज्ञान के द्वारा सवेद्यमान—जाना गया स्वपरब्राह्मक अतीन्द्रियकरण शक्ति रूप स्वात्मा अथवा पदार्थ उस वाक्य के विषय है किन्तु सवेदक स्वात्मा उसका विषय नहीं है । यदि स्वात्मा को भा सवेद्य रूप मान लेओगे तो अथ सवेदन के स्वरूप को सवेदकपना आ जावेगा पुनः अवातर व्यापार की आकाक्षा का परिक्षय-अभाव न होने से अनवस्था आ जावेगी ।

विशेषाद्य— जनाचार्यों ने शब्द से उस शब्द का व्यापार भिन्न है या अभिन्न ? इत्यादि विकल्प उठाकर भाट्टों पर दोषारोपण किया था । तो भाट्ट भी उसी पद्धति से जनाचार्य के प्रति दोषारोपण करते हुए कहता है कि आप जनो के यहाँ ज्ञान स्वरूप को जानने वाला प्रसिद्ध है पुनः जब ज्ञान अपने स्वरूप को जानता है तब वह ज्ञान अपने से अभिन्न अपने स्वरूप को जानता है या अपने से भिन्न अपने स्वरूप को जानता है या अपने से भिन्नाभिन्न अपने स्वरूप को जानता है ?

इन तीन विकल्पों के सिवा चौथा विकल्प संभव ही नहीं है । यदि ज्ञान अपने से अभिन्न स्वरूप को जानता है तो वह ज्ञान ज्ञय—जानने योग्य और ज्ञापक—जानने वाला इन दोनों रूप कसे हो सकेगा क्योंकि ज्ञान और उसका स्वरूप सवथा अभिन्न रूप ही है । जब दूसरा भिन्न पक्ष लेओगे तो अनवस्था आ जावेगी । अब तृतीय पक्ष में दोनों पक्षों के दोष आ जाते हैं । यदि आप जन कहे कि हमारे यहाँ ज्ञान

१ जन । २ दृष्टान्तदाष्टान्तिकयो । ३ वैषम्य भावयति । ४ स्वात्मा तु न सवेदक किन्तु सवेद्य एव । ५ स्वपर ब्राह्मिकातीन्द्रियशक्ति करणरूपा स्वात्मा । ६ तस्य वाक्यस्य । ७ स्वा मन । ८ करणरूपस्य । ९ विषयरूपतया ग्राह्यत्व । १ स्वरूपस्य । ११ अवान्तरव्यापारस्याकाङ्क्षा नास्ति ततो नानवस्था । १२ अन्यत्सवेदन ग्राह्यमान स्वरूप परिरिच्छनति । अतोऽन्यत्सवेदन सवेदक स्वात्मा तु सवेद्य इत्याद्यातम् । १३ उत्पाद्यमान ।

(१) कर्तुं । (२) बाह्यार्थ । (३) येन ज्ञानेन करण सवेद्य तस्य ज्ञानस्य सवेदकत्वोपपत्ते । स्वायम्ब्रह्मणलक्षणस्यापरव्यापार स्वाकाङ्क्षा परिक्षयादनवस्था नास्ति । कश्चापि परोक्ष भीमांशकस्य करण ज्ञान तथा जनानामनशीकारात् । (४) स्वायम्ब्रह्मण लक्षणपरव्यापारस्य । (५) सवेद्यमान स्वात्मार्यो वा तस्य विषय इति तदेव साध्य । (६) शब्दव्यापारेण हि पुरुषव्यापारो भाव्यते तदानीमेव पुरुषव्यापार एव शब्दस्य विषय न तु शब्दव्यापार तस्य करणत्वात् तथागीकाराद् वैषम्य शब्दस्य व्यापारो विषय न तु पुरुषव्यापार इति कारणम् ।

विषय । 'स्वव्यापारस्तु भावकत्वलक्षणो भावनाख्यो विषयोऽनुपगम्यते इति मनापि न साम्यं—तथाप्रतीत्यभावाच्च' । न हि कश्चिद्व्यक्त्यश्रवणादेवं प्रत्येति 'स्वव्यापारोनेन' वाक्येन मम प्रतिपादित इति । किं तर्हि ? 'जात्यादिविशिष्टोर्ध्वं क्रियाख्योनेन'

स्वपर को जानने वाला अनुभव से सिद्ध है अतः सकल विकल्पो से उसमें दोषारोपण करना शक्य नहीं है । तब तो हम भाट्टों के यहाँ भी शब्द अपने व्यापार से सहित होता हुआ पुरुष के यज्ञ रूप व्यापार को भावित कराता है । इसमें भी बाधा रहित अनुभव आ रहा है अतः शब्द का व्यापार ही शब्द भावना है और वह पुरुष के व्यापार को करा देती है इत्यादि । इस पर जनाचार्य कहते हैं कि भाई ! हमारे ज्ञान में भिन्न अभिन्न आदि रूप से दोष नहीं आते हैं क्योंकि हम अपेक्षा से ज्ञान को उसके जानन रूप व्यापार से भिन्न भी मानते हैं और अभिन्न भी मानते हैं । हमारे यहाँ ज्ञान शब्द व्याकरण से व्युत्पत्ति अथ में तीन प्रकार से सिद्ध होता है । यथा—कतरि प्रयोग में जानातीति ज्ञान आत्मा । जो जानता है वह ज्ञान है इस अर्थ में ज्ञान और आत्मा अभिन्न—एक रूप हो जाते हैं ज्ञायतेऽनन्तति ज्ञान । इस करण साधन में जिसके द्वारा जाना जावे वह ज्ञान है ऐसा अर्थ करने से ज्ञान और आत्मा में करण और कर्ता की अपेक्षा से कश्चित् भेद भी हो जाता है । एव जप्तिमात्र वा ज्ञान । कहने से जानना मात्र क्रिया ही ज्ञान है ऐसा सिद्ध हो जाता है । यहाँ पर ज्ञान को करण रूप से विवक्षित कर लेने से आपके द्वारा आरोपित दोषों का उन्मूलन हो जाता है । ज्ञान के द्वारा स्व और पर का ज्ञान होता है । अतएव 'स्व' शब्द से यहाँ ज्ञान रूप करण शक्ति से सहित आत्मा और पर शब्द से सभी जीव मजीव आदि पदार्थ ग्रहण किये जाते हैं । जब ज्ञान स्वपर को जानने वाला है तब वह ज्ञान सवेद्य—जानने योग्य नहीं है क्योंकि ज्ञान तो जानने वाला सिद्ध है । अतः ज्ञान करण शक्ति रूप से सवेद्य नहीं है किन्तु सवेद्यक है अतः हमारे यहाँ ज्ञान कश्चित् अपने स अभिन्न स्वभाव वाली आत्मा को जानता है । कश्चित् कर्ता करण में भेद की विवक्षा से अपने से भिन्न अपने स्वभाव को जानता है एव कम स भिन्नाभिन्न की विवक्षा करने स सप्तभगी के तृतीय भग रूप कश्चित्—भिन्नाभिन्न रूप अपने आत्म स्वभाव को जानता है ।

वाक्य के द्वारा भाव्यमान—उत्पन्न कराया गया पुरुष का व्यापार उसका विषय नहीं है । किन्तु स्वव्यापार भावकत्वलक्षण उस शब्द का भावना-नाम का विषय है ऐसा आपने स्वीकार किया है इसलिए किचित् भी उदाहरण में साम्य नहीं है । कारण उस प्रकार की प्रतीति नहीं आ रही है । कोई भी मनुष्य अग्निष्टोमेन यजेत इत्यादि शब्द को सुनने मात्र से ही इस प्रकार से नहीं समझता है कि "इस वाक्य में मेरा व्यापार प्रतिपादित किया है" इत्यादि ।

१ तर्हि भाट्टाभिहितविषय क इत्युक्तं आह । २ उत्पादकत्वलक्षण । ३ तस्य वाक्यस्य । ४ अग्निष्टोमेन यजेतेत्यादि । ५ पुरुषव्यापार । ६ आदिशब्दाद् पुरुषव्ये । ७ यजेत आलभेतेत्यादि । ८ जानन वाक्येन ।

(१) तेषाम्यादित्यनेन शब्दः । (२) न केवलं वक्ष्यमात् । (३) वाक्यस्य । (४) प्रकाशितः ।

प्रकाशित इति प्रतीति—सर्वत वाक्येन क्रियाया एव कर्मादिविशेषणविशिष्टाया प्रकाशनात् । देवदत्त नामभ्याज शुक्ला दण्डनेत्यादिवत् । 'सौवाभ्याजनादित्यवच्छिन्ना' क्रिया भावना अभ्याज अभ्याजन कुर्वति प्रतीतिरिति चेन्न—तस्या पुरुषस्थत्वेन सम्प्रत्ययान्धत्वात्म^२भावनारूपत्वायोगात् । 'तथा च कथमिदमवतिष्ठते— 'शब्दात्मभावनामाहुरन्यामेव' लिङादय इति ।

[अत्रपयत शब्दभावना निराकृत्य इदानीमथभावनामपाकुर्वति जैनाचार्य]

यदप्युक्तम्—अथभावना पुरुषव्यापारलक्षणा वाक्यार्थ इति तदप्युक्तम्—नियो

शका—तो शब्द क्या प्रतिपादित करता है ?

जैन—जाति आदि स विशिष्ट अथ यजेत इत्यादि क्रिया नाम स इस वाक्य क द्वारा प्रकाशित किया गया है ऐसा अनुभव आता है क्योंकि सभी वाक्य कर्मादि विशेषण से विशिष्ट क्रिया को ही प्रकाशित करते हैं । जैसे हे देवदत्त ! इस इवेत् गाय का उड के द्वारा भगावो इत्यादि वाक्य जाति गुण द्रव्य मे विशिष्ट ही अथ का प्रतिपादन करते हैं—तथैव ।

भाट्ट वही अभ्याजन आदि से अवच्छिन्न क्रिया ही तो भावना है क्योंकि अभ्याज अभ्याजन कुरु —भगावो भगाने की क्रिया करो इस प्रकार से प्रतीति आ रही है ।

जैन—नहीं । वह प्रतीति तो पुरुष मे स्थित रूप से जानी जाती है । शब्दभावना और अथ भावना रूप से नहीं जानी जाती है । और उस प्रकार से यह बात भी कसे यवस्थित होगी कि लिङादि लकार शब्दभावना और आत्मभावना को अथभावना से भिन्न ही कहते हैं अर्थात् यह कथन ठीक नहीं है ।

[शब्दभावना का निराकरण करके अब यहाँ स आचार्य अथभावना का निराकरण करते हैं]

जनाचार्य—और जो आपने कहा है कि पुरुष व्यापार लक्षण अथभावना वेदवाक्य का अर्थ है यह कथन भी अयुक्त है अन्यथा नियोग भी वेदवाक्य का अर्थ हो जावगा क्योंकि नियुक्तोऽहमनेन वाक्येन यागादौ मैं इस वद वाक्य के द्वारा यज्ञादि कम मे नियुक्त हुआ हू । इस प्रकार से ज्ञाता को अनुभव हो रहा है ।

भाट्ट—इस प्रकार से शब्द व्यापार रूप से शब्दभावना ही सिद्ध होती है अतः ऐसा शब्दभावना रूप नियोग हमें इष्ट है हमने तो शुद्ध कार्यादिरूप ही नियोग का निराकरण किया है ।

१ शुक्ला । २ द्रव्यम् । ३ भाट्ट । ४ जैन । ५ लिङादीना शब्दव्यापारविषयत्वाभाव सति । ६ अर्थभावनात् । ७ अज्ञानीमथभावना निराकृत्य मन्त्रयते । ८ देवदत्त करोतीत्यादिलक्षणा ।

(१) विशिष्ट, (२) स्वल्प ।

यस्य वाक्यार्थ-व्यञ्जकत्वात् । नियुक्तोहमनेन वाक्येन यागादाविति प्रतिपत्तुं प्रतीते । 'इष्टस्ता दूशो नियोगो भावनास्वभाव शुद्धकार्यादिरूपस्यैव निबोधस्य निराकरणादिति 'चेन्न तस्यापि प्रधानभावापितस्य' करोत्यर्थादिविशेषणस्य वाक्यार्थत्वोपपत्तेः । निरपेक्षस्य तु करोत्यर्थस्यापि वाक्यार्थत्वानुपपत्तेः । न च करोत्यर्थ एव वाक्यार्थ इति युक्तम्— यज्या-द्यर्थस्यापि वाक्यार्थतयानुभवात् ।

[भाट्टा करोति सामान्यक्रियामेव वाक्यस्याथ मयते किंतु जनाचार्या भवति क्रिया सामान्यरूपा सर्वव्यापिनी मत्वा दोषारोपणं कुर्वति]

करोतिसामान्यस्य सकलयज्यादिक्रियाविशेषव्यापिनो नित्यत्वाच्छब्दाद्यत्वमनित्या शब्दाद्यसम्बन्ध इति वचनात् । न पुनयज्यादिक्रियाविशेषास्तेषामनित्यत्वाच्छब्दार्थत्वाच्चे

जैन—ऐसा नहीं कहना । क्योंकि करोति इस अर्थशब्दादि विशेषण से विशिष्ट प्रधान भाव से विवक्षित वह नियोग भी वदवाक्य का अर्थ हो जाता है किन्तु निरपेक्ष करोति क्रिया का अर्थ भी वद वाक्य का अर्थ नहीं हो सकता है एव करोति अर्थ ही वद वाक्य का अर्थ है यह कहना भी ठीक नहीं है क्योंकि यज्यादि अर्थ भी वदवाक्य के अर्थरूप से अनुभव में आते हैं ।

[भाट्ट ने करोति क्रिया को सामान्य मानकर उसे ही वदवाक्य का अर्थ माना है । उस पर जनाचार्य भवति क्रिया को सर्वव्यापी मानकर उसे वेद का अर्थ सिद्ध करते हैं]

भाट्ट—सकल यज्यादि क्रिया विशेष में व्यापी करोति सामान्य नित्य है अतः वह शब्द का अर्थ है । क्योंकि नित्या शब्दाद्यसम्बन्धः ऐसा वाक्य पाया जाता है किन्तु यज्यादि क्रिया विशेष वद के अर्थ नहीं हैं क्योंकि वे अनित्य हैं व वदवाक्य के अर्थ घटित नहीं होते हैं ।

जैन—ऐसा नहीं कहना—क्योंकि सकल यज्यादि क्रिया विशेषों में व्यापी यज्यादिक्रिया-सामान्य नित्य है वह भी वदवाक्य का अर्थ हो सकता है इसमें कोई विरोध नहीं है ।

भाट्ट—सभी क्रियाओं में व्यापी होने से करोति सामान्य ही शब्द का अर्थ है न कि यज्यादि विशेष ।

जैन यदि ऐसा मानते हों तो भवन क्रिया रूप सत्ता सामान्य भी शब्द—वेदवाक्य का अर्थ हो जावे क्या बाधा है ? करोति क्रिया में भी उसका सम्भाव है । क्योंकि महाक्रिया में सामान्य

१ भाट्ट आह भोजः २ शब्द व्यापार इत्यनेन शब्दभावनवेति भावनास्वभावः । ३ जनः । ४ विवक्षितस्य । ५ बसः । ६ भाट्टो वदति । ७ नित्या शब्दाद्यसम्बन्धोऽस्त्वानुभवात् महर्षिभिः । सत्राणां सानुतत्राणां भाष्याणां च प्रस्तावः । ८ वाक्यायता ।

(1) यागमात्र । (2) विशेषण । (3) पञ्चनादि । (4) सत्राग्नात्ता महर्षिभिः सूत्राणां सानुतत्राणां भाष्याणां च प्रस्तावः । सत्राणां—विषमपदव्याख्यानमनुतत्र तेन सह वतन्ते आनि सूत्राणि तानि सानुतत्राणि तेषां । (5) शब्दार्थ-स्वप्ननात् इति वा ।

‘दत्तात् । इति चेन्न’—‘यज्यादिक्रियासामान्यस्य’ सकलयज्यादिक्रियाविशेषव्यापिनो नित्यत्वाच्च शब्दार्थत्वाविरोधात्, ‘सर्वक्रियाव्यापित्वात्करोतिसामान्यं’ शब्दार्थ इति चेत्तर्हि ‘सत्तासामान्यं’ शब्दार्थोऽस्तु करोतावपि तस्य सदभावात् । महाक्रियासामान्यं व्यवस्थितिरूपत्वात् । यथैव हि पचति पाक करोति यजते याग करोतीति प्रतीतिस्तथा पचति पाचको भवति, यजते याजको भवति करोतीति कारको भवतीत्यपि प्रत्ययोऽस्ति । तत करोतीति रायव्यापित्वादभवत्त्यस्यैव शब्दार्थत्वम् युक्तमुत्पश्याम ।

[निष्क्रियवस्तुनि अपि भवत्यर्थो विद्यतेऽत्र क्रियास्वभावो नास्तीति भाट्ट नोच्यमाने जैनाचार्या निराकुर्वन्ति]

स्यामत निर्यापारेपि^१ वस्तुनि भवत्यथस्य प्रतीतेन क्रियास्वभावत्वं^२ निष्क्रियेषु गुणादिषु^३ भवनाऽभावप्रसङ्गात् इति चेन्न करोत्यर्थेऽपि समानत्वात् ।^४ परिस्पन्दात्मक-

व्यवस्थितरूप ही है । अर्थात् सत्ता-सामान्य सर्वत्र व्यवस्थित ही रहता है ।

जिस प्रकार से पचति—पाक करोति यजते—याग करोति यह प्रतीति आ रही है उसी प्रकार से पचति पाको भवति यजते याजको भवति करोतीति कारको भवति यह ज्ञान भी हो रहा है । इसलिए भवति यह क्रिया इतर पचन आदि अर्थ में भी व्यापी होने से हम जन भवति इस क्रिया के अर्थ को ही वेद—वाक्य का अर्थ युक्त समझते हैं किन्तु करोति अर्थ को नहीं ।

[निष्क्रिय वस्तु में भी भवति क्रिया का अर्थ देखा जाता है अतः वह क्रिया स्वभाव नहीं है ऐसी भाट्ट की मान्यता का निराकरण]

भाट्ट—निर्यापार—निष्क्रिय—वस्तु में भी भवति क्रिया का अर्थ देखा जाता है इसलिए वह क्रिया स्वभाव नहीं है अथवा निष्क्रिय गुणादिको में सत्त्व के अभाव का प्रसंग आ जावेगा ।

जैन—ऐसा भी नहीं कहना । क्योंकि यह बात तो करोति क्रिया के अर्थ में भी समान ही है । देखिये । परिस्पन्दात्मक व्यापार से रहित में भी करोति क्रिया का अर्थ विद्यमान है तिष्ठति स्थान करोति ठहरता है स्थान करता है । ऐसी प्रतीति आती है और दूसरी बात यह भी है कि गुणादिको में करोति अर्थ का अभाव होने पर सर्वथा उनमें कारकपने का भी अभाव हो जावेगा पुनः वे गुणादि अवस्तु हो जावेगा । इसीलिए वह करोत्यर्थ भी व्यापक है क्योंकि विद्यमान वस्तु में उसका सद्भाव है । अथवा वह कारक न होने से अवस्तु हो जावेगा पुनः उसका सत्त्व नहीं रहेगा । एवं महासत्ता रूप भवन क्रिया है इत्यादि रूप से व्यवहार भी देखा

१ अघटनात् । २ जैन । ३ करोत्यर्थविशेषस्य । ४ भाट्ट । ५ जैन । ६ भवनक्रिया । ७ वाक्याप । ८ महा क्रिया सत्तालक्षणा सब सामान्य तदेव रूप यस्या करोतिक्रियाया । ९ सत्तासामान्यस्य । १० इतर—पचनादि । ११ न पुनः करोत्यर्थस्य । १२ वाक्यापत्तयः । १३ अर्थ जना । १४ निष्क्रिये । १५ अन्यथा । १६ सत्त्वस्य विनाशादुपशान्तिनामभाव आवाप्त । १७ [पर प्राह] क्रिया द्विविधा परिस्पन्दात्मिका (चक्षणात्मिका) भावयती च ।

(१) यजद्विसामान्यपचतिसामान्यादे । (२) महाक्रिया सामान्यरूपत्वात् ।

व्यापाररहितेषु करोत्यर्थस्य भावात्, तिष्ठति स्थान करोतीति प्रतीति गुरादिषु 'च करोत्यर्थभावे सर्वथा 'कारकत्वयोमावस्तुत्वप्रसक्ते । 'तत एव करोत्यर्थो व्यापक, 'सति सर्वत्र भावात् । अन्यथा' तस्याकारकत्वेनावस्तुत्वात् सत्त्वविरोधात् । 'भवनक्रियेत्या' दिव्यवहारदशनाच्च' सत्ता करोत्यर्थविशेषणमेव । करोत्यथस्यव सर्वत्र प्राधान्याद्वाक्यार्थत्वम् । इति चेन्न' तस्य नित्यस्यकस्यानशस्य सबगतस्य सवथा विचायमाणस्यासम्भवात् ।

जाता है । इसलिए सत्ता' करोति क्रिया के अर्थ का विशेषण ही है ।

भावार्थ—भाट्ट का कहना है कि करोति—करता है इस क्रिया का अर्थ सभी क्रियाओं में व्याप्त है । अतः वह करोति क्रिया का अर्थ ही वेदवाक्य का अर्थ है । जैसे—यजते याग करोति गच्छति गमनं करोति इत्यादि । यज्ञ करता है यज्ञ को करता है जाता है गमन को करता है यह करने रूप क्रिया सबत्र व्याप्त होने से ही नित्य है और वही वेद वाक्य का अर्थ है । इस पर जनाचार्य कहते हैं कि इस प्रकार से तो भू धातु सत्ता अर्थ में है और अस् धातु भी सत्ता अर्थ में है भवति अस्ति क्रियाय तो वास्तव में सबत्र व्याप्त हैं । यजते याजको भवति पचति पाचको भवति । यज्ञ करता है याजक होता है, पकाता है पाचक होता है । इत्यादि रूप से भू धातु की भवति क्रिया को भी सबत्र व्याप्त होने से वेदवाक्य का अर्थ मान लो क्योंकि यह भवति क्रिया तो करोति में भी व्याप्त है जैसे—करोति कारको भवति । तब भाट्ट ने कहा कि यह भवति निष्क्रिय वस्तु गुण आदि में भी पाई जाती है यथा आकाशोऽस्ति रूपादयः सति । आकाश है रूपादि हैं इत्यादि । अतः यह वेदवाक्य का अर्थ नहीं होगी क्योंकि वेदवाक्य का अर्थ तो यज्ञ को करने की क्रिया रूप है । इस पर जनाचार्य पुनरपि कहते हैं कि इस प्रकार से तो परिण्यदात्मक व्यापार से रहित में भी करोति क्रिया का अर्थ पाया जाता है जैसे—तिष्ठति स्थान करोति । ठहरता है स्थान करता है इन अकर्मक धातुओं में भी करोति क्रिया चली गई । इसलिए सबव्यापी महा सत्ता रूप भवति क्रिया ही वेद वाक्य का अर्थ हो जाव । तब उसने कहा कि यह 'भवति क्रिया तो करोति क्रिया के अर्थ का विशेषण है । अतः करोति क्रिया ही विशेष्य रूप होने से एव सर्वत्र प्रधान रूप होने से वेद वाक्य का अर्थ है । इस पर और भी आगे ऊहापोह चलता है ।

भाट्ट—करोति क्रिया का अर्थ ही सबत्र प्रधान होने से वेदवाक्य का अर्थ है ।

जीन—ऐसा नहीं कहना । क्योंकि आपके द्वारा मान्य वह करोति क्रिया सामान्य नित्य एक अनश और सबगत है इस पर विचार करने से सवथा ही वह करोति सामान्य असंभव ही है अर्थात् भाट्ट करोति क्रिया को सामान्य नित्य एक निरश और सबगत मानते हैं आगे क्रमशः इन मान्यताओं का खण्डन किया गया है ।

१ किञ्च । २ पर एव । ३ विद्यमाने वस्तुनि । ४ भवति सर्वत्रभावे । ५ महासत्ता । ६ हेत्वन्तरमिवम् । ७ जैन आह । ८ करोतिसामान्यस्य ।

[करोत्यर्थसामान्यं नित्यमस्ति इति भाट्टेन जन्मान्ते जेनाचार्यस्तस्य निराकरणं कुर्वति]

'नित्यं करोत्यर्थसामान्यं प्रत्यभिज्ञायमानत्वाच्छब्दवदिति' 'चेन्न हेतोर्विरुद्धत्वात्, कथञ्चिन्नित्यस्येष्ट' 'विरुद्धस्य साधनात्' 'सर्वथा नित्यस्य प्रत्यभिज्ञानायोगात्' 'तदेवदमिति पूर्वोत्तरपर्यायव्यापि येकत्र' 'प्रत्ययस्योत्पत्तो' 'पौर्वापर्यरहितस्य' 'पूर्वापरप्रत्यय' 'विषयत्वा-सम्भवात्' । 'धमविव' 'पूर्वापरभूतो न धमसामान्यमिति चेत्' 'कथं तदेवेद' 'मित्यभेदप्रतीति' ? 'पूर्वापरस्वरूपधोरतीतवर्तमानयोस्तदित्यतीतपरामर्शना स्मरणेनेदमिति वर्तमानोल्लेखिना प्रत्यक्षेण च विषयीक्रियमाणयो परस्पर' 'भेदात्' । 'करोतिसामान्यादेकस्मात्तयो कथञ्चि-

[करोति क्रिया का अर्थ सामान्य और नित्य है ऐसा भाट्ट के द्वारा कहने पर जेनाचार्य उसका निराकरण करते हैं]

भाट्ट— करोति क्रिया का अर्थ सामान्य और नित्य है क्योंकि उसका प्रत्यभिज्ञान देखा जाता है शब्द के समान ।

जन—नहीं । आपका हेतु विरुद्ध है यह प्रत्यभिज्ञायमानत्वात् हेतु आपके इष्ट सर्वथा नित्य से विरुद्ध कथञ्चित् नित्य को सिद्ध करता है क्योंकि सर्वथा नित्य का प्रत्यभिज्ञान होना ही असम्भव है । तदेवद यह वही है इस प्रकार से पूर्वोत्तर पर्याय में व्यापी एक वस्तु में वह प्रत्यभिज्ञान उत्पन्न होता है अब पौर्वापर्य से रहित वस्तु पूर्वापर ज्ञान—प्रत्यभिज्ञान का विषय नहीं हो सकती है ।

भाट्ट—पूव और अपर ये दो धम ही हैं धर्मी सामान्य नहीं है ।

जन—यदि ऐसा कहो तो तदेवेद यह अभेद प्रतीति कैसे होती है ? अर्थात् जिस सामान्य को मैंने यजनादि में प्रा त किया था वही पचनादि में करोति अर्थ का सामान्य है क्योंकि तत् इस प्रकार से अतीत के परामर्शी स्मरण से और इदं इस प्रकार से वर्तमानोल्लेखी प्रत्यक्ष से विषय किए गये अतीत और वर्तमान पूर्वापर स्वरूप में परस्पर में भेद है इसलिए इस प्रत्यभिज्ञान में अभेद प्रतीति नहीं है ।

भाट्ट—एक करोति सामान्य से उन पूर्वापर में कथञ्चित् भेदाभेद की प्रतीति आती है । अथवा कथञ्चित् भेद से अभेद की प्रतीति आती है ऐसा भी टिप्पणीकार का कहना है ।

१ (भाट्ट भाट्ट) षट्पादौ व्यभिचारवत्तेति सर्वथा पद हातव्यम् । २ जन । ३ भाट्टमते करोत्यर्थस्य सामान्य सर्वथा नित्यमिति । ४ वस्तुनि । ५ ज्ञानमेव पूर्वापरीभूत नार्थ इत्याशङ्क्यायामाह । ६ प्रत्ययो ज्ञानम् । ७ भाट्ट । ८ जैन । ९ तदेव भया यजनादावुपलब्ध तदेव पचनादी करोत्यर्थस्य सामान्यम् । १ ततो नाभेदप्रतीति । ११ भाट्ट ।

(१) कार्यस्य । (२) स्मरणप्रत्यक्ष । (३) पूर्वापरप्रत्ययहेतु । (४) पूर्वापरभूतधमयो । इति द्वि ।

द्वेधाभेदप्रतीतिरिति चेत् 'सिद्ध तस्य कश्चिद्वदनित्यत्वम्, अनित्यस्वधर्माव्यतिरेकात्' ।
न अनित्यादभिन्न नित्यमेव युक्तमनित्यत्वात्मवत्^१ सवथा नित्यस्य क्रमयौगपद्याभ्यामर्थ
क्रियाविरोधाच्च । तदनित्य सामान्य विशेषादेशाच्च दवत । तत् एवानेक तद्वत् ।

[करोति क्रिया एकास्तीति भाट्टो वदति तस्य परिहार]

'करोतीति' स्वप्रत्ययाविशेषादेक करोतिसामाय सदिति स्वप्रत्ययाविशेषादेकसत्तासा
मान्यवदिति चेन्न सवथा स्वप्रत्ययाविशेषस्या^२सिद्धत्वात् । प्रतिकरोत्यथ व्यक्ति करो
तीति=प्रत्ययस्य^३ विशेषात्^४ प्रतिसद्व्यक्ति सदितिप्रत्ययवत् । तद्व्यक्तिविषयो विशेषप्रत्यय^५

ज्ञान—यदि ऐसा कहो तो उस प्रत्यभिज्ञान को कथंचित—अनित्यत्व सिद्ध ही हो गया । क्योंकि
वह अनित्य रूप अपने धर्म से अभि न है । और अनित्य से अभि न होकर नित्य ही है ऐसा कहना युक्त
नहीं है अनित्य के स्वरूप के समान । क्योंकि सवथा नित्य मे क्रम अथवा युगपत से अर्थ क्रिया का
विरोध है ।

इसलिए वह सामान्य अनित्य है क्योंकि उसमे विशेषादेश—पर्यायाधिक नय की अपेक्षा से भेद का
कथन होता है शब्द के समान । और उसी प्रकार से शब्द के समान वह सामान्य अनेक भी है ।

[करोति क्रिया एक है ऐसा भाट्ट कहता है उमका परिहार]

भाट्ट—करोति इस प्रकार से स्वप्रत्यय-अपने ज्ञान से समान होने से करोति सामाय एक है
जैसे 'सत्' इस अपने ज्ञान सामाय से सत्ता सामाय एक है ।

ज्ञान—नहीं । सवथा स्वप्रत्यय से समानता असिद्ध है अर्थात् पर्यायाधिक नय से भेद का कथन भी
देखा जाता है । करोति अथ के व्यक्ति व्यक्ति के प्रति को—प्रतिकरोति अथव्यक्ति कहते है अर्थात्
करोति अथ के व्यक्ति व्यक्ति के प्रति करता है । इस प्रकार से ज्ञान विशेष होने से (घटकरण पट करणादि
ज्ञान) भेद हैं जैसे सत् सत् इस प्रकार से व्यक्ति—यक्ति के प्रति सत् ज्ञान मे भेद देखा जाता है ।

भाट्ट—उन व्यक्ति को विषय करने वाला तो विशेष ज्ञान है ।

ज्ञान—ऐसा कहो तो यदि वे घटपटादि रूप व्यक्तियाँ—भिन्न २ वस्तुएं करोति सामान्य से सवथा
भिन्न प्रतिपादित की गई हैं तब तो आप भीमासक यौगमत में प्रवेश कर जावगे । यदि आप कहो कि
वे व्यक्तियाँ करोति सामान्य से कथंचित् अभिन्न हैं तब तो सामान्य विशेष ज्ञान को विषय करता है यह

१ जैन । २ अव्यतिरेक अर्थ । ३ सिद्धि नैकान्तिकत्वे सत्याह जैन । ४ पर्यायाधिकनयाद्भेदकथनात् । ५ घट
करोति पटं करोतीत्यादी । ६ हेतोः । ७ पर्यायाधिकनयेन भेदस्यापि कथनात् ८ करोत्यस्य व्यक्ति प्रतीति प्रतिकरोत्यर्थ
व्यक्ति । ९ घटकरणपटकरणादिप्रत्ययस्य । १० भेदात् । ११ घटकरणां पटकरणमिति ।

(१) भेदाद्भेद प्रतीति इति च । (२) स्वस्वरूपवत् । (३) अर्थेदात् ।

इति केतहि^१ ता व्यक्तयः^२ सामान्यात्सर्वेषां यदि भिन्ना^३ प्रतिपाद्यन्ते तदा यौगमत्यप्रवेशो
भीमांसकस्य^४ । अथ कथञ्चिदभिन्नस्य तदा^५ सिद्धं सामान्यस्य विशेषप्रत्ययविषयत्वं विशेष
प्रत्ययविषयेभ्यो विशेषेभ्यः कथञ्चिदभिन्नस्य सामान्यस्य विशेषप्रत्ययविषयत्वोपपत्तोविशेष
स्वात्मवत् । ततोऽनेकमेव^६ करोतिसामान्य सत्तासामान्यवत् ।

[करोति क्रियान्वेति मन्यमाने दोषानाह]

नाप्यनश^७ कथञ्चित्साशत्वप्रतीते साशेभ्यो^८ विशेषेभ्योनर्थांतरभूतस्य^९ साशत्वोपपत्ते
स्तत्स्वात्मवत् ।

[तत्सामान्य सबगतमिति मन्यमाने दोषानाहुराचार्या]

‘तथा न सबगत तत्सामान्य यत्कथन्तरालेनुपलभ्यमानत्वात् ।’^{१०} तत्रानभि यत्कत्वात्तस्या

वात सिद्ध हो गई ।

क्योंकि विशेष ज्ञान के विषय भूत विशेषों से कथचित् अभिन्न सामान्य ही विशेषज्ञान का विषय
हो सकता है जैसे कि विशेष का स्वरूप कथचित् अभिन्न होने से विशेषज्ञान का विषय है । इसलिए
करोति सामान्य अनेक ही है सत्ता सामान्य के समान । अर्थात् जितने विशेष हैं उतने ही सामान्य हैं न
कि एकसामान्य ।

[करोति सामान्य निरश है ऐसा भाट्ट का कहना है उसका जनाचार्य परिहार करते हैं]

वह करोति सामान्य अनश भी नहीं है क्योंकि कथचित् अशसहित ही प्रतीति में आ रहा है ।
अशसहित—अवयवसहित घट पटादि विशेषभेद लक्षणों से अभिन्न सामान्य अशसहित देखा जाता है
जैसे कि उसका स्वरूप ।

[वह सामान्य सबगत है ऐसा कहने पर जनाचार्य दूषण दिखाते हैं]

उसी प्रकार में वह सामान्य—सर्वगत भी नहीं है क्योंकि व्यक्ति-व्यक्ति के अंतरालों में उपलब्ध
नहीं होता है ।

भाषा—यह भाट्ट करोति क्रिया सामान्य को महासत्ता रूप मानता है और कहता है कि यह
करोतिक्रिया नित्य है एक है निरश है और सर्वव्यापी है इन चारों विशेषणों का जनाचार्य ने क्रम क्रम
से निराकरण किया है । पहले भाट्ट ने करोतिक्रिया को नित्य सिद्ध करने के लिए प्रत्यभिज्ञान होता है
ऐसा हेतु दिया है । उस पर जनाचार्य ने कहा कि यह प्रत्यभिज्ञायमान हेतु कथचित् नित्य को सिद्ध
करता है सर्वथा नित्य को नहीं । क्योंकि तदेवेदं^{११} यह वही है इस प्रकार पूर्व के स्मरण और वर्तमान

१ जैन । २ घटपटादिरूपा । ३ करोतिसामान्यात् । ४ भाट्ट । ५ सामान्यात् । ६ यावन्तो विशेषास्तावन्ति
सामान्यानि न त्वेकमित्यर्थः । ७ करोतिसामान्यम् । ८ साश्वतेभ्यो घटपटादिभ्यः । ९ भेदलक्षणेभ्यः । १० सामान्यस्य ।
११ जैन । १२ भाट्ट ।

अनुपलम्भ इति चेत्ततः^१ एव व्यक्तिस्वात्मनोपि^२ तत्रानुपलम्भोस्तु । तस्य तत्र सदभावान्नैव
कप्रमाणाभावादसत्त्वादेवानुपलम्भ इति चेत् सामान्यस्यापि^३ विशेषाभावादसत्त्वादेवानुपल-
म्भोस्तु व्यक्त्यन्तराले तस्यापि सदभावान्नैव कप्रमाणाभावात् प्रत्यक्षतस्तथा^४ ननु भवात् खरविषा

के प्रत्यक्ष इन दोनों के जोड़ रूप में यह प्रत्यभिज्ञान पाया जाता है जैसे—जिस करोति क्रिया सामान्य के अर्थ को मने यजन आदि क्रिया में पूर्व में दक्षा था वही इस समय पचन आदि क्रिया में करोति अर्थ पाया जा रहा है । यह प्रत्यभिज्ञान कथञ्चित् नित्यानित्य वस्तु में ही होता है क्योंकि सबथा नित्य में कम से या यगपद अर्थ क्रिया का ही अभाव है । पुनः भाट्ट कहता है कि करोति इस प्रकार का ज्ञान सभी जगह समान है अतः वह करोति क्रिया सामान्य एक है जैसे—सत् अपने सत् रूप सामान्य ज्ञान से सत्ता सामान्य एक ही है । इस पर जनाचार्य कहते हैं कि हमारे यहाँ सत् सामान्य भी व्यक्ति व्यक्ति के प्रति अनन्त भेद रूप है ।

जैन सिद्धांत में सत्ता को अनन्त पर्यायात्मक माना है । उसी प्रकार से करोति क्रिया भी व्यक्ति व्यक्ति के प्रति भेद रूप है जैसे—याग करोति पाक करोति गमन करोति । इन सभी करोति क्रियाओं में भिन्न भिन्न पुरुष की अपेक्षा से भेद स्पष्ट है जो यज्ञ करता है वह पकाता नहीं है और वह गमन नहीं कर रहा है इन तीनों क्रियाओं को करने वाले तीन व्यक्ति पथक पृथक् दखे जाते हैं । अतः करोति सामान्य अनेक रूप ही है । उसी प्रकार से वह करोति सामान्य अर्थ रहित भी नहीं है क्योंकि घट पटादि अवयव सहित पदार्थों में वह करोति सामान्य पाया जाता है तथैव करोति सामान्य सबगत भी नहीं है क्योंकि व्यक्ति-व्यक्ति के अंतरालों में दिखता ही नहीं है । इस प्रकार से जनाचार्य ने करोति सामान्य को अनित्य अनेक अर्थ सहित और असबगत सिद्ध कर दिया है ।

भाट्ट—उस अंतराल में वह करोति सामान्य अभि-युक्त नहीं है इसलिए उसकी अंतराल में उपलब्धि नहीं है ।

जैन—उसी हेतु से व्यक्ति का स्वरूप भी वही अंतराल में अनुपलब्ध हो जावे पुनः व्यक्तियों को भी सर्वगत मान लो क्या बाधा है ? किन्तु आप तो ऐसा मानने को तैयार नहीं हैं ।

भाट्ट—व्यक्ति विशेष के सदभाव को अंतराल में सिद्ध करने वाला कोई प्रमाण नहीं है अतः उसकी अंतराल में अनुपलब्धि है ।

जैन—यदि ऐसा मानो तो सामान्य के भी सदभाव का आवेदक कोई प्रमाण न होने से उसका

१ जैन । २ तत्तत्त्व व्यक्तीनामपि सर्ववत्तत्त्व सत्तायात्तत्त्व । न च तथा स्वीक्रियते । ३ व्यक्त्यन्तराले सत्त्वकत्वम् ।

शादिबन्तु । 'अस्त्यन्तरालेस्ति सामान्य' 'युगपदभिन्नदेश' स्वाधारवृत्तित्वे सत्येकत्वाद् शादि' वदित्वमुपमात्तव तत्सदभावसिद्धिरिति 'वेत्त' हेतो प्रतिवाद्यसिद्धत्वात् । न हि भिन्नदेशासु त्ववित्तु सामान्यमेक यथा स्थूणादिषु 'वशादिरिति प्रतीयते यतो युगपदभिन्नदेशस्वाधार' वत्तित्वे सत्येकत्व तस्य' सिध्यत स्वाधारान्तरालेस्ति सत्त्व साधयेत प्रतिव्यक्ति सहशपरिणामलक्षणस्य सामान्यस्य भेदाद्विसहशपरिणामलक्षणविशेषवत् । 'यथैव हि 'काचिद्व्यक्ति रूपलभ्यमाना 'व्यक्त्यन्तराद्विशिष्टा' विसहशपरिणामदशनादवतिष्ठते तथा सहशपरिणाम-दशनात्किञ्चित्केनचित्समानमवसीयते' इति निर्वाधमेव तेनाय समान सोनेन समान इति

भी अतराल मे असत्त्व होने से ही अनुपलब्धि होवे क्या बाधा है ? क्योंकि व्यक्ति के अतराल मे उस सामान्य के भी सदभाव का आवेदक कोई प्रमाण नहीं है । प्रत्यक्ष से व्यक्ति के अतराल मे सत्त्वरूप का अनुभव नहीं आता है जैसे कि खर विषाणादि का कही पर अनुभव नहीं आता है ।

भाट्ट— यक्ति विशेष के अतराल मे भी सामान्य रहता है । क्योंकि युगपत् भिन्न दश और स्वाधार मे रहने मे एक रूप है बासादि के समान । इस अनुमान मे वहा उस सामान्य का सदभाव सिद्ध है ।

जैन— नहीं । आपका हेतु प्रतिवादी को असिद्ध है । क्योंकि भिन्न भिन्न दश के विशेषो मे सामान्य एक है जैसे स्थूणादि मे बासादि । ऐसा प्रतीति मे नहीं आता है कि जिससे युगपत् भिन्न दश एक स्वाधार वृत्तित्व के होने पर उस सामान्य मे एकत्व हेतु सिद्ध होता हुआ अपने आधार के अतराल मे अस्तित्व को सिद्ध कर सक । अर्थात् नहीं कर सकता है । प्रतिव्यक्ति (विशेष विशेष के प्रति) सदृश परिणाम लक्षण सामान्य भिन्न भिन्न है जैसे विसदश परिणाम लक्षण विशेष प्रत्येक भिन्न भिन्न वस्तु मे भिन्न भिन्न है ।

जिस प्रकार से कोई घट पटादि लक्षण विशेष उपलब्ध होता हुआ व्यक्त्यन्तरा मुकुटलक्षणादि विशेष से भिन्न होता हुआ विसदृश परिणाम के देखने से निश्चिन् होता है उसी प्रकार मे सदृश परिणाम के देखे जाने से कोई वस्तु किसा वस्तु क समान निश्चित की जाती है यह बात बाधा रहिन सिद्ध हो है यह उसक समान है वह इसक समान है इस प्रकार से समान ज्ञान दखा जाता है ।

१ भाट्ट । २ सामान्य व्यक्त्यन्तरालेस्ति—एकत्वादित्येवास्तु इत्युक्ते देवदत्तेन व्यभिचारस्तत्परिहाराय स्वाधारवृत्तित्वविशेषवत् । तथा व्येकविष्णोपविष्टेन तेनैव व्यभिचारो नास्तीति भिन्नदेशविशेषणम् । तथापि क्रमेणानेकासत्वासीनेन तेन व्यभिचारः स्यात् । तत्परिहाराय युगपद्विशेषणं कृतमनुमानेस्मिन् । ३ भिन्नदशवशात् स्वाधारवत् । ४ स्थूणादिषु वशादिवदित्यर्थः । ५ जन । ६ सामान्यस्थकत्वं नाङ्गीक्रियते जन । ७ प्रतीयते यथा । ८ हेतु । ९ सामान्यस्य । १० एतद्वै भावयति । ११ अटपटादिलक्षणा । १२ मुकुटादिलक्षणात् । १३ भिन्ना । १४ वस्तु । १५ निवर्तीयते ।

(१) तथापि क्रमेणानेकासत्वासीनेन व्यभिचारस्ततो युगपदिति विशेषणम् ।

समानप्रत्ययात् । 'ननु पूर्वमननुभूतव्यक्तघन्त'रस्यैकव्यक्तिदर्शने समानप्रत्यय कस्मान्न भवति ? तत्र सदृशपरिणामस्य भावादिति चेत्तवापि विशिष्टप्रतीति' कस्मान्न भवति ? वैसादृश्यस्य' भावात् । 'परापेक्षत्वाद्विशिष्टप्रतीतेरिति चेत्तत एव 'तत्र समानप्रत्ययोपि' मा भूत् । न हि स परापेक्षो न भवति परापेक्षामन्तरेण 'क्वचित्कदाचिदप्यभावाद् 'द्वित्वादिप्रत्ययद्वयवरत्वादिप्रत्ययवद्वा । द्विविधो हि वस्तुधर्म परापेक्ष परानपेक्षश्च 'वर्णादिबन्ध स्थीत्यादिबन्ध । 'ननु च 'सादृश्ये सामाये स एवाय गौरिति प्रत्यय कथं शबल' दृष्ट्वा शबल पश्यतो घटेतेति 'चेदेकत्वोपचारादिति ब्रूम' ४ ।

भाट्ट—पूर्व मे जिसने भिन्न भिन्न विशेष का अनुभव नहीं किया है उस पुरुष को एक विशेष के देखने के समान प्रत्यय क्यों नहीं होगा ? क्योंकि वहाँ पर सदृश परिणाम देखा जाता है ।

जैन—यदि ऐसा कहो तो आपको भी एक विशेष के देखने में विशेष प्रतीति क्यों नहीं होती है ? क्योंकि भिन्न प्रतीति रूप विशेष में वैसादृश्य परिणाम भी देखे जाते हैं ।

भाट्ट—वह भिन्न प्रतीति पर की अपेक्षा रखती है ।

जैन—उसी प्रकार से वहाँ एक विशेष के देखने में समान ज्ञान भी मत होवे । अर्थात् यह उसका समान है एव वह इसके समान है इसमें भी तो पर की अपेक्षा है और वह परापेक्ष नहीं है ऐसा तो आप कह नहीं सकते । पर की अपेक्षा के बिना कही पर किसी काल में भी वह सामाये हो नहीं सकेगा जैसे—द्वित्वादि ज्ञान अथवा दूरत्वादि ज्ञान पर की अपेक्षा के बिना हो नहीं सकते हैं । अर्थात् द्वित्वादि ज्ञान एकत्वादि से निष्ठ हैं अतः पर की अपेक्षा के बिना नहीं होते हैं एव दूरत्व आदि ज्ञान भी निकट की अपेक्षा के बिना नहीं होते हैं ।

वस्तु का धर्म दो प्रकार का है पर की अपेक्षा रखने वाला और पर की अपेक्षा नहीं रखने वाला । जैसे वर्णादि-श्वेत पीतादि पर की अपेक्षा नहीं रखते हैं एव स्थलता सूक्ष्मतादि एक दूसरे की अपेक्षा से होते हैं ।

भाट्ट—सादृश्य सामाये में यह वही गी है इस प्रकार का ज्ञान होता है वह ज्ञान शबल चितक बरी गाय को देख कर श्वेत गाय को देखते हुए मनुष्य को यह वही गी है ऐसा ज्ञान कैसे होगा ?

१ भाट्ट । २ पुस । ३ एकव्यक्तिदर्शने । ४ विशिष्टप्रतीति विशेष । ५ भाट्ट । ६ एकव्यक्तिदर्शने । ७ अनेन देवदत्त न समानोय जिनदत्तो जिनदत्त न समानो दवदत्तो वेत्यत्रापि परापेक्षत्व अतः । ८ द्वित्वादिप्रत्यय एकत्वादिभिर्द्वौ परापेक्षां बिना नोपपद्यन्ते । ९ श्वेतपीतादिवत् । १० भाट्ट । ११ सास्नादिप्रत्यये गौत्वे । १२ शबलं गां वृद्ध्वा शबलं गां पश्यत पुस स एवाय गौरिति प्रत्यय कथं घटते ? १३ शबलेन सवृद्धो शबल इत्येकत्वोपचारात् । १४ जैना ।

[एकत्वं द्विधा मुख्यमुपचरितं चेति विभज्य स्वष्टीकरणं कुर्वन्ति जैनाचार्याः]

द्विविधं ह्येकत्वं मुख्यमुपचरितं चेति । मुख्यमात्मादिद्रव्ये^१ । सादृश्ये तूपचरितमिति । मुख्ये 'तु सर्व' कत्वे 'तेन' 'समानोयमिति' प्रत्ययः कथमुपपद्यते^२ ? 'तद्योरेक' सामान्ययोगादिति 'चेन्न'—'सामान्यवन्तावेतावितिप्रत्ययप्रसङ्गात्'^३ । अभेदोपचारे^४ तु सामान्यतद्वती^५ 'सामान्यमिति' प्रत्ययः स्यात् । न तेन समानोयमिति । यष्टिसहचरितं पुरुषो यष्टिरिति यथा, यष्टिपुरुषयोरभेदोपचारात् । 'मृ' मये गवि सत्यगवयसदृशे गोसादृश्यस्य सामान्यस्य भावाद्गोत्वजातिप्रसङ्ग इति 'चेन्न' 'सत्यगवयव्यवहारहेतोः'^६ सादृश्यस्य 'तत्राभावात् तद्भावे तस्य सत्यत्वप्रसङ्गात् । 'भावगवादिभिः'^७ स्थापनागवादे^८ सादृश्यमात्रं तु

जैन—इसमें भी एकत्व का उपचार होने से यह वही है ऐसा ज्ञान हो जाता है अर्थात् सबल के सदृश धवल गाय है इस प्रकार से एकत्व का उपचार हो जाता है । एकत्व के दो भेद हैं—मुख्य और उपचरित ।

आत्मा आदि द्रव्यो में तो मुख्य एकत्व होता है जैसे कि जो आत्मा नरक पर्याय में था यह वही आत्मा मनुष्य पर्याय में दिख रहा है । जो आत्मा बचपन में था वही इस जवान्नी और बुढ़ापे में है इत्यादि में मुख्य एकत्व ज्ञान है । और सादृश्य वस्तु में उपचरित एकत्व होता है जैसे कि काटने के बाद पुन उत्पन्न हुये नख और केश । किन्तु वहाँ मुख्य गोत्व लक्षण एकत्व में उस गौ के समान यह गौ है ऐसा ज्ञान कैसे हो सकेगा ?

भाट्ट—उस श्वेत और चितकबरे में गोत्व लक्षण एक सामान्य का योग होने से वहाँ वसा ज्ञान होता है ।

जैन—ऐसा नहीं कहना । अथवा ये दोनों सामान्यवान् हैं ऐसा ज्ञान हो जावेगा । पुन यह उसके समान है ऐसा ज्ञान नहीं हो सकेगा और अभेदोपचार के स्वीकार करने पर तो सामान्य और सामान्य वान में यह सामान्य है ऐसा ज्ञान हो जावेगा । किन्तु यह उसके समान—सदृश है ऐसा नहीं हो सकेगा । जैसे यष्टि से सहचरित पुरुष को यष्टि कह देते हैं क्योंकि वहाँ यष्टि और पुरुष में अभेद का उपचार किया गया है । किन्तु यह पुरुष यष्टि के समान है ऐसा ज्ञान तो नहीं होता है ।

१ मुख्ये गोत्वलक्षणे इत्यत्र । तत्र=शवलधवलयो । २ यथा । ३ पर (शवलधवलयो) । ४ एक गोत्वमित्यत्र । ५ जैन आह । ६ न तु तेन समानोयमिति प्रत्ययः स्यात् । ७ (जैन आह) अङ्गीक्रियमात्रे । ८ न यष्टया समान पुरुष इति प्रत्ययो भवति । ९ पर । १० जैन । ११ चतन्यदोहनादे । १२ मृमये । १३ भाव सत्य । १४ साकारे वा निराकारे काष्ठादी यन्निवेक्षनम् । सोयमित्यवधानेन स्थापना सा निगद्यते ॥

(1) यो नारकपर्यायः स एवात्र मनुष्यपर्यायः आत्मा । (2) यष्टुपचरितं न भवेत् । (3) स एवात्र प्रत्ययो ज्ञातः यत् । (4) यथा द्वौ पुरुषौ एकराज्ययोगादेकराज्यवन्तौ । (5) शवलधवलयो । (6) स प्रत्यय इति वा । (7) सत्यगवयव्यवहारहेतोः इति वा स्वचित् पाठः । (8) तत्कालपर्यायाक्रान्तं वस्तु बाधोपनिधीयते । सह ।

‘गवादिमात्रव्यवहारकारणं तदेकजातित्वनिबन्धनमनुरूप्यते’ एव सत्त्वादिसादृश्यवत् ।

भाट्ट—वास्तविक गवय के सदृश मिट्टी की गाय में गोत्व सादृश्य-सामान्य मौजद है वहाँ भी गोत्व जाति का प्रसंग आ जावेगा ।

जैन—ऐसा नहीं कहना । क्योंकि वास्तविक गवय व्यवहार का हेतु सादृश्य सामान्य वहा—मिट्टी की गाय में नहीं है यदि वह वहाँ है तो उसे सत्य मानना पड़गा । स्थापना रूप गो आदि में भाव—वास्तविक गो आदि के द्वारा जो सादृश्य मात्र सामान्य है वह लागूल पूछ ककुद विषाणादि रूप गवादि मात्र से व्यवहार का कारण है इसलिए उसमें एक जातित्व कारण जनियो ने माना ही है जमे सत्त्वादि सामान्य ।

भावाव—भाट्ट करोति सामान्य को सवगत मानता है कि तु आचाय उसकी मायता का निराकरण करते हुए कहते हैं कि जो विशेष—व्यक्ति रूप सख्यातो क्रियाय है जसे—भुक्ते भनक्ति गच्छति यजते पचति आदि । खाता है भोगता है जाता है यज्ञ करता है पकाता है इत्यादि क्रियाओं में करोति सामान्य व्याप्त है । आप भाट्ट की मायता के अनुसार करता है यह करोतिसामान्य तो नित्य है और यज्ञ करता है इत्यादि विशेष क्रियाय अनित्य है जब अनित्य क्रियाय नाट होती है या उत्पन्न होती है तब यह करता है यह सामान्य उनके साथ विनष्ट या उत्पन्न होता है या नहीं ? एव गच्छति पचति आदि क्रियाओं के अंतराल में भी करोतिसामान्य दिखता नहीं है जसे कि आप उसे सवगत मानकर अंतराल में भी उसका अस्तित्व मान रहे हैं । इस पर भाट्ट ने कहा कि वह अंतराल में अप्रगट है । तब जनांचाय ने कहा कि वैसे ही भिन्न भिन्न क्रियाओं का भी अंतरालों में अप्रगट रूप से अस्तित्व मानकर उन विशेषों को भी सवगत मान लो क्या बाधा है ? तब भाट्ट ने कहा कि विशेषों को सवगत मानकर उ हे अंतरालों में सिद्ध करने वाला कोई प्रमाण नहीं है । इस पर जनाचार्यों ने पूछा कि करोतिसामान्य को अंतरालों में सिद्ध करने वाला प्रमाण भी कहाँ है ? इस प्रश्न पर तुरत ही उस भाट्ट ने अनुमान प्रमाण को उपस्थित कर दिया । यह करोति सामान्य गमन करता है भोजन करता है यज्ञ करता है इत्यादि विशेषों में भी व्याप्त है और इनके अंतरालों में भी व्याप्त है क्योंकि एक साथ यह करोति सामान्य भिन्न भिन्न देश में और अपने आचार में करता है इस प्रकार से एक रूप ही है जमे कि स्थण आदि में बाँसादि । इस अनुमान से करोतिसामान्य सवत्र व्याप्त है । इस पर जनाचार्य बोले कि आपका हेतु हम जैनों को असिद्ध है । क्योंकि भिन्न भिन्न क्रियाओं के प्रति होता हुआ सदश परिणाम रूप सामान्य पृथक्-पृथक् है जसे कि विसदृश परिणाम लक्षण विशेष सभी के भिन्न भिन्न ही हैं । देखिये ! जसे यजते क्रिया से भिन्न गच्छति क्रिया का विशेष है वैसे ही दोनों क्रियाओं का करोति सामान्य यद्यपि

१ वाङ्मयककुदविषाणारूपेण । २ तेन भावगवादिनाका जातिर्यस्य स्थापनमवादेस्तस्य भावस्तदेकजातित्वम् । तस्य विबन्धनम् । ३ (जैनैरनुगृह्यते) भावगव्यपि मुन्येन सह सत्त्वसादृश्य मयास्ति ।

ततो न भीमासकाम्युप 'गतस्वभाव करोतिसामान्यमुपपद्यते' यत्सकलयज्यादिक्रियाविशेषव्यापिक तु व्यापाररूपभावनारूपा प्रतिपद्यमान वाक्येन^१ विषयीक्रियेत^२ । प्रतिनियतक्रियागतस्य^३ तु करोतिसामान्यस्य शब्दविषयत्वे^४ यज्यादिसामान्यस्य^५ कथं 'तद्विनिवार्येत' येन 'तदपि वाक्यार्थो न स्यात्' । तदेव भावना वाक्याथसम्प्रदायो न श्रयान बाधकसद्भावाभि^६योगादि वाक्याथसम्प्रदायवत् ।

सदृश परिणाम वाला है फिर भी भिन्न भिन्न ही है । इस पर भाट्ट ने कहा कि विसदृश परिणाम तो पर की अपेक्षा रखता है किन्तु सदृश परिणाम रूप सामान्य पर की अपेक्षा नहीं रखता है । आचार्य कहते हैं कि सदृश परिणाम भी पर की अपेक्षा के बिना असम्भव है । सदृश शब्द के कहते ही यह इसके सदृश हैं इस प्रकार से बिना अपेक्षा के सदृश परिणाम भी कहाँ रहा ?

आगे चलकर जनाचार्य ने एकत्व के दो भेद कर दिये हैं एक मुख्य दूसरा उपचरित । यह वही आत्मा है जो नरक पर्याय देव पर्याय आदि में था यह एकत्व मुख्य है । एव जैसे चित्तकवरी गाय में गोत्वं सामान्य है वैसे ही श्वेत गाय में भी है यह उपचरित एकत्व है । इस प्रकार से करोति सामान्य को सबगत मानने में अनेक दोष आ जाते हैं ।

इसलिए भीमासक के द्वारा स्वीकृत यह करोति सामान्य नित्य निरक्ष एक और सबगत स्वभाव रूप हो नहीं सकता है जो कि संपूर्ण यज्यादि क्रिया विशेषों में व्यापी कर्त्ता के व्यापार रूप भावना इस नाम को प्राप्त करते हुए वेद वाक्य के द्वारा विषय किया जा सके । अर्थात् ऐसी भावना वेदवाक्य का विषय नहीं हो सकता प्रतिनियत क्रिया में रहने वाले करोतिसामान्य को शब्द का विषय मानन पर तो यज्यादि सामान्य को भी आप शब्द का विषय क्यों नहीं मानते हैं— उसका निवारण क्यों करते हैं जिससे कि वह यजन सामान्य भी वेदवाक्य का अर्थ न हो सके । अर्थात् है ही है । इसलिए भावना वेदवाक्य का अर्थ है ऐसा भावनावादी भाट्ट का संप्रदाय श्रमस्कर नहीं है । क्योंकि नियोग विधि आदि रूप से वेदवाक्य का अर्थ करने पर जैसे बाधाय आती है वैसे ही इस भावनावाद में भी अनेक बाधाय आ जाती हैं ।

विशेषाथ— जगत के संपूर्ण पदार्थ सामान्य विशेषात्मक होते हैं । और ऐसे ही पदार्थों को प्रमाण जानता है । प्रत्येक वस्तु सामान्य विशेषात्मक ही है इस बात को सिद्ध करने के लिए समर्थ हेतु उपस्थित है ।

अनुवृत्तव्यावृत्तप्रत्ययगोचरत्वात् पूर्वोत्तराकारपरिहारावाप्तिस्थितिलक्षणपरिणामेनाथक्रियो पपत्तश्च ॥२॥

यह वही है ऐसे ज्ञान को अनुवृत्त प्रत्यय कहते हैं यह वह नहीं है ऐसे ज्ञान को व्यावृत्त प्रत्यय कहते हैं ।

प्रत्येक वस्तु अनुवृत्त ज्ञान और व्यावृत्त ज्ञान के विषयभूत है । एव पदार्थ के पूर्व आकार का विनाश

१ नित्यनिरक्षैकसर्वगतस्वभावम् । २ अद्विति काहु । ३ वेदवाक्येन । ४ करोतिक्रियाविशेषगतस्य स्वव्यक्तिसबगतस्येत्यर्थः ।

५ देवयजनमुख्यजनादियजनसामान्यस्य । ६ शब्दविषयत्वम् (वाक्यार्थत्वमित्यर्थः) । ७ यजनसामान्यम् ।

(१) वाक्यार्थः कथं स्यात् । (२) वाक्यार्थत्वे । (३) विधिः

उत्तर आकार का प्रादुर्भाव इन दोनों अवस्थाओं में ध्रौव्य रूप से स्थिति का रहना इन तीनों सहित अवस्था विशेष को परिणाम कहते हैं। इस परिणमन स्वभाव से ही वस्तु में अर्थ क्रिया होती है अतः प्रत्येक वस्तु में सत् आदि रूप से समानता के होने से अनुवृत्त ज्ञान एवं विसदृशता के होने से व्यावृत्त ज्ञान पाया जाता है। अनुवृत्तज्ञान को सामान्य एवं व्यावृत्त ज्ञान को विशेष कहते हैं। उस सामान्य के दो भेद हैं—तिर्यक सामान्य ऊर्ध्वता सामान्य। सदृश परिणामस्तियकखण्डमुण्डादिषु गोत्ववत्। समान परिणाम को तिर्यक सामान्य कहते हैं जैसे काली चितकबरी खांडी मुण्डी आदि सभी गायों में गोत्व सामान्य विद्यमान है। परापरविवतव्यापिद्रव्यमूर्ध्वता मृदिव स्थासादिषु। पूव और उत्तर पर्याय में रहने वाले द्रव्य को ऊर्ध्वता सामान्य कहते हैं जैसे—स्थास कोश कुशूल आदि पर्यायों में मिट्टी व्याप्त रहती है यहाँ मिट्टी रूप द्रव्य ऊर्ध्वता सामान्य है। अथवा महा सत्ता और अवातर सत्ता के भेद से भी सत् सामान्य के २ भेद हैं।

सत्ता सव्वपयत्था सविस्सरूपा अणतपज्जाया।

मगुप्पादध्वत्ता सप्पडिवक्खा हवदि एक्का ॥ पचास्तिकाय गाथा ८ ॥

अर्थ—सत्ता एक है वह सब पदार्थों में वतमान है विश्व रूप है अनन्त पर्याय वाली है उत्पादक द्रव्य औप्यात्मक है और अपने प्रतिपक्षी से सहित है।

इस प्रकार से समस्त पदार्थों में रहने वाली सत्ता को महासत्ता कहते हैं और प्रत्येक वस्तु को पृथक्-पृथक् सत्ता अवांतर सत्ता कहलाती है। मतलब यह है कि जब हम सत्सामान्य को व्यापक दृष्टि कोण से देखते हैं तब सभी पदार्थ सत् रूप ही प्रतीत होते हैं यही महासत्ता है। जब प्रतिनियत वस्तु के अस्तित्व को देखते हैं तब यह सत्ता अवातर सत्ता कहलाती है

विषय के भी दो भेद हैं— पर्यायव्यतिरेकभेदात् ॥

पर्याय और व्यतिरेक।

पर्याय विशेष का लक्षण—

एकस्मिन् द्रव्ये क्रमभाविन परिणामा पर्याया आत्मनि हृषविषादादिवत् ॥८॥

अर्थ—एक ही द्रव्य में क्रम से होने से परिणामों को पर्याय कहते हैं। जैसे कि आत्मा में हर्ष और विषाद आदि परिणाम। व्यतिरेक का लक्षण—

अर्थांतरगतो विसदृशपरिणामो व्यतिरेको गोमहिषादिवत् ॥ ९ ॥

अर्थ—एक पदार्थ की अपेक्षा दूसरे पदार्थ में रहने वाले विसदृश परिणाम को व्यतिरेक कहते हैं जैसे कि गो से महिष में एक विलक्षण—भिन्न ही परिणमन देखा जाता है।

यहाँ तक जैनों की मान्यता रखी गयी है अब इन सामान्य और विशेष में जो अन्य मतावलंबी बौद्ध, नैयायिक और मीमांसक (भाट्ट) विसबाध करते हैं उन पर विचार किया जा रहा है।

बौद्ध वस्तु में सामान्य धर्म को नहीं मानते हैं उनका कहना है कि सामान्य और विशेष दोनों एक

ही इन्द्रिय से जाने जाते हैं अतः इनके अभेद है। सामान्य कार्पनिक—संवृत्ति सत्य है अनुमानका निवृत्ति है, आश्रयित धर्म मात्र है और विशेष वास्तविक है निर्विकल्प बुद्धि में भ्रमकता है वह क्षणवर्ती पर्यायमात्र है।

इस पर जैनाचार्य कहते हैं कि यदि एक इन्द्रिय से गम्य होने से सामान्य और विशेष में अभेद मानोगे तब तो वायु और घातप भी एक स्पर्शन इन्द्रिय से गम्य हैं इन्हें भी एक ही मानो। देखो! दूर से वस्तु का सामान्य धर्म ही भ्रमकता है। किसी पुरुष या स्थाणु विशेष को दूर से देखने पर उसकी ऊँचाई मात्र से सामान्य ही भ्रमकता है। विशेष रूप वक्र कोटर आदि या सिर हाथ पैर आदि नहीं भ्रम कते हैं। वैसे ही निकट में भी यह भी गो है यह भी गो है। इस प्रकार से ५ गायों में भी एक गोत्व सामान्य दिख रहा है। सभी गायों में या सभी पुस्तकों में गोत्व या पुस्तकत्व सामान्य रूप से जो अन्वय ज्ञान है वह सामान्य के बिना नहीं हो सकता है। उसी प्रकार से यह राजवार्तिक है श्लोकवार्तिक या अष्टसहस्री नहीं है यह व्यावृत्त ज्ञान भी विशेष धर्म को माने बिना असंभव है। निर्विकल्प प्रत्यक्ष में विशेष मात्र भ्रमकता है यह बात प्रतीति विरुद्ध है। क्योंकि न निर्विकल्प ज्ञान ही सिद्ध है और न एक क्षणवर्ती पर्याय रूप आप बौद्धों का माना हुआ विशेष ही सिद्ध है। किंतु सामान्य विशेषात्मक वस्तु ही ज्ञान का विषय है।

नैयायिकों के द्वारा मान्य सामान्य नित्य एव सवगत है तथा निरक्ष है। इस पर जैनाचार्य कहते हैं कि पहली बात तो यह है कि सबथा नित्य सामान्य में अर्थक्रिया असंभव है। दूसरी बात यह है कि यदि सामान्य सवगत है तो व्यक्ति-व्यक्ति—विशेष विशेष में पृथक् पृथक् कैसे रहेगा? वह सामान्य तो उन अंतरालों में भी दीखना चाहिए। तथा यदि वह सामान्य एक है तो एक गो के मर जाने पर उसका गोत्व सामान्य कहाँ जावेगा क्या नष्ट हो जावेगा? अनेक आपत्तियाँ आ जावगी। यदि सामान्य सवगत है तो अकेला ही सवत्र अन्वय रूप अपना ज्ञान करायेगा अथवा व्यक्ति कर सहित होकर करावेगा? यदि अकेला ही करायेगा तो व्यक्तियों के अंतराल में भी गो है गो है ऐसा अनुगत ज्ञान होना चाहिए। यदि व्यक्ति सहित सामान्य अन्वय ज्ञान करायेगा तब तो सभी व्यक्तियों को ज्ञान लेने पर उनका ज्ञान करायेगा या बिना जाने ही? यदि ज्ञान कर कहो तो असंभव है क्योंकि असंख्य जनो को संपूर्ण अनंत विशेषों का ज्ञान होना शक्य ही नहीं है। यदि बिना जाने कहो तो एक व्यक्ति को जानते ही उसमें यह गाय-है, यह गाय है ऐसा अन्वय होना चाहिए किंतु होता नहीं है। जब गोत्व एक है तब एक गाय में तो हो और बीच में न होकर दूर खड़ी हुई दूसरी गाय में भी हो इस प्रकार अनेको गायों में अंतरालों को छोड़कर वह गोत्व सामान्य होवे फिर भी एक ही माना जावे यह बात असंभव है। अतः एक अकेला सामान्य सवगत है निष्क्रिय है। पुनः एक को छोड़कर जब दूसरे में जाने लगेगा तो पहली गो सामान्य रहित ही जावेगी तथा वह सामान्य निष्क्रिय न होकर क्रियाशील हो जावेगा। इसलिए नैयायिक का सामान्य एक, सर्वगत, नित्य और निष्क्रिय रूप सिद्ध नहीं होता है।

जीवात्मक आहुत सामान्य-विशेष में सर्वथा सामान्य मानते हैं किंतु यह मान्यता भी असंभव है यदि

श्रीमों का सर्वथा तादात्म्य होगा तब तो एक विशेष रूप व्यक्ति के नष्ट होने पर सामान्य भी नष्ट हो जावेगा। पुनः वह सामान्य असाधारण नहीं रहेगा। आप भाट्ट भी न्यायिक के समान ही सामान्य को एक निरस नित्य और सर्वगत स्वीकार करते हो तब तो सबसे बड़ी आपत्ति यह है कि आपका निरस सामान्य कहीं आ नहीं सकता। पहले के पकड़ हुए विशेष अश को छोड़ता नहीं कहीं से आता नहीं पहले से रहता नहीं, ऐसा विचित्र सामान्य क्या वस्तु है? समझ में नहीं आता है। यहाँ मध्य में ही उद्योतकर नामक आचार्य कहते हैं कि गायो में गोत्व ज्ञान गोपिडसे न होकर किसी भिन्न ही नित्य सबगत सामान्य से होता है। यह गोत्वादि सामान्य गायो से भिन्न ही है। इस पर जनाचार्य कहते हैं कि यह मान्यता बिल्कुल गलत है देखो। अनेक गायो में गोत्व सामान्य ज्ञान सदश परिणाम निमित्तक ही है। वह गायो से भिन्न नहीं है क्योंकि सामान्य और विशेष दोनों ही धर्म वस्तु में ही पाये जाते हैं। वक्षो में वृक्षत्व सामान्य है वह अनन्त वक्षो में व्याप्त है एवं आम नीम अशोक आदि विशेष धर्म हैं वे विशेष धर्म एक वृक्ष से दूसरे वृक्ष को पृथक् करा देते हैं अथवा अशोक की छाल लेकर औषधि बनाने वाला व्यक्ति आम की छाल को ले आवेगा किंतु ऐसा है नहीं। अतः सामान्य विशेष एक तादात्म्य रूप भी नहीं हैं। इसका और विशेष स्पष्टीकरण प्रमेयकमल मातङ्ग से समझ लेना चाहिए। निष्कर्ष यह निकला कि भाट्टों के द्वारा माय 'करोतिसामान्य' अनित्य अनेक असवगत और साश—अवयवा से सहित है। जैसे कि यजन पचन आदि विशेष उसी भाट्ट के द्वारा माय अनित्य अनेक असवगत अश सहित हैं उसी प्रकार से करोति सामान्य भी एक आदि रूप सिद्ध न होने से वदवाक्य का अर्थ नहीं है। जिसको आप भावनावाद के नाम से स्वीकार करते हैं वह आपका सिद्धांत सिद्ध नहीं होता है।

भावनावाद के खण्डन का सारांश

भावनावादी भाट्ट कहते हैं कि सवन्न भावना ही वदवाक्य का अर्थ प्रतीति में आ रहा है भावना के २ भेद हैं—शब्द भावना और अर्थ भावना। शब्द का व्यापार को शब्द भावना कहते हैं अग्निष्टोमेन इत्यादि क द्वारा पुरुष का व्यापार होता है। उस पुरुष का व्यापार से धातु का अर्थ सिद्ध होता है और उससे फल होता है अर्थात् पुरुष का व्यापार में शब्द का व्यापार है तथा धात्वर्थ में पुरुष का व्यापार है वही भावना है धातु का शुद्ध अर्थ भावना नहीं है अन्यथा विधि ही अर्थ हो जावेगा।

क्योंकि धात्वर्थ कवल शुद्धो भाव इत्यभिधीयते सत्ता को धातु अर्थ कहने पर वह सत्ता ही परब्रह्म स्वरूप है नियोगवादी ने इस विधिवाद का खण्डन कर ही दिया है अतः वह सामान्य अर्थ प्रतीति में नहीं आता है। किन्तु सकल व्यापिनी करोति' क्रिया लक्षण वाली क्रिया सभी धातुओं में समान है वही सर्वव्यापिनी क्रिया भावना है पचति पपाच पश्यति इति क्रियाओं में भी 'पाक करोति' इत्यादि अर्थ ही व्याप्त हैं अतः 'करोति' क्रिया का अर्थ ही वेदवाक्य का अर्थ है। वह 'करोति' क्रिया का अर्थ सामान्य

रूप है और यज्यादि उसके विशेष रूप हैं वह सामान्य क्रिया कर्त्ता के व्यापार रूप है इसे ही अर्थ भावना कहते हैं शब्द का व्यापार भावना है वह पुरुष के व्यापार को कराती है अतः वह भावना ही वेदवाक्य का विषय है ।

इस पर जनाचार्य कहते हैं कि—यदि शब्द का व्यापार ही शब्द भावना है तो शब्द से उसका व्यापार भिन्न है या अभिन्न ? यदि अभिन्न है तो वाच्य कसे होगा ? एक अनश मे वाच्य वाचक भाव संभव नहीं हैं यदि कहो कि शब्द अपने स्वरूप को भी श्रोत्रद्रव्य से बता देता है जैसे कि वह अपने व्यापार से बाह्य पदार्थ को बताता है तब तो रूपादि भी अपने विषय को बताने वाले होने से भावना बन जावेगे ।

यदि शब्द से उसका व्यापार भिन्न मानो तो शब्द के साथ उसका सम्बन्ध कसे होगा ? एक पुरुष व्यापार लक्षण अर्थ भावना भी मानना ठीक नहीं है अथवा नियुक्तोऽहमेन वाक्येन इस प्रकार से नियोग वेदवाक्य का अर्थ सिद्ध हो जावेगा वह भी पुरुष के व्यापार रूप है । यदि आप कहो सकल यज्यादि क्रिया विशेष मे व्यापी करोति सामान्य नित्य है वही शब्द का अर्थ है । क्योंकि नित्या शब्दाद्यसम्बन्धा ऐसा वाक्य पाया जाता है किन्तु यज्यादि क्रिया विशेष वेद के अर्थ नहीं हैं क्योंकि वे अनित्य हैं । यदि ऐसा कहो तब तो भवन क्रिया रूप सत्ता सामान्य भी वेदवाक्य का अर्थ हो जावे क्योंकि वह तो करोति क्रिया में भी व्यापक है वह महा क्रिया सामान्य है क्योंकि पचति पाचको भवति इत्यादि से भवति क्रिया ही सबव्यापक है ।

भाट्ट—निर्यापार निष्क्रिय वस्तु में भी भवति क्रिया का अर्थ देखा जाता है इसलिए वह क्रिया स्वभाव नहीं है अथवा निष्क्रिय गुणादिको में सत्त्व का अभाव हो जावेगा ।

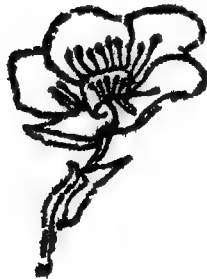
जन—यह कथन ठीक नहीं है क्योंकि परिस्पदात्मक व्यापार से रहित में भी करोति क्रिया का अर्थ विद्यमान है तिष्ठति स्थान करोति ऐमी प्रतीति आती है अतः करोति क्रिया सामान्य नित्य निरश एक और सवगत है यह बात असंभव है आप कहें कि करोतिसामान्य नित्य है क्योंकि उसका प्रत्यभिज्ञान देखा जाता है । किन्तु यह प्रत्यभिज्ञान हेतु तो कश्चित नित्य को ही सिद्ध करना है सवथा नित्य को नहीं एक वह करोति सामान्य एक न होकर अनेक है क्योंकि वह करोति अर्थ 'व्यक्ति-व्यक्ति के प्रति' प्राप्त होने से अनेक हैं । अनश भी नहीं है क्योंकि अश सहित रूप प्रतीति है तथा सवगत भी नहीं है क्योंकि व्यक्ति-व्यक्ति के अंतरालों में दिखता नहीं है । अतः आप भाट्ट के द्वारा स्वीकृत नित्य निरश एक सवगत स्वभाव रूप करोति सामान्य हो नहीं सकता जो कि सम्पूर्ण यज्यादि क्रियाओं में व्यापी कर्त्ता के व्यापार रूप 'भावना' इस नाम को प्राप्त कर सके और वेदवाक्य का अर्थ हो सके अर्थात् नहीं हो सकता है । अतः भावनावादी की मान्यता भी श्रेयस्कर नहीं है ।



विशेष सूचना

पृष्ठ २१ से १६७ तक नियोगवाद, विधिवाद एवं भावनावाद का विषय अतीव क्लिष्ट एवं नीरस होते हुए भी भावार्थ विशेषार्थ के द्वारा सरल बनाने का पूर्ण प्रयत्न किया गया ।

अब आगे पृष्ठ १६६ से अपौरुषेय वेद खडन, चार्वाक मत खडन आदि का सरल एवं मधुर प्रकरण प्रारम्भ हो रहा है ।



[अथपर्वत जेनाचार्यजीकावाक्यही निराकृतोऽमुना वेदस्यापीरूपेयस्य निराकृत्यते]

इति 'श्रुति'सम्प्रदायावलम्बिनां मतेऽत्र एव^१ न कश्चित्सवज्ञ^२ । इत्ययुक्तं, श्रुतेर-
विरोधादप्रमाणत्वमसौ । इति सूक्तं 'यथैव हि सुगतादयः परस्परविरुद्धक्षणिकनित्याद्ये-
कात्मसमयाभिधायिनः सर्वे न सवदर्शिनः इति न कश्चित्सवज्ञस्तथा श्रुतयोपि^३ परस्परविरुद्ध-
कार्थार्थि^४स्वरूपा अर्थाभिधायिन्यः सर्वा न प्रमाणभूताः । इति न काचिदपि श्रुति-
प्रमाणं स्यात् । न हि कार्यर्थे श्रुतिरपीरूपेयी न पुनः 'स्वरूपे येनापीरूपेयत्वात्तदन्वयतर-
'श्रुतिजनितमेव ज्ञानं प्रमाणं दोषवर्जितं^५ कारणजनितत्वादुपपद्यते । 'बाध'वर्जितत्वं^६ तु
'नैकत्राप्यस्ति हिंसाद्यभिधायिनः श्वेतमजमालभत'^७ भूतिकामः^८ 'इत्यादे'^९ 'सधर्म'

[जेनाचार्य वेद को अपीरूपेय एव प्रमाण मानने का खण्डन करते हैं]

मीमांसक—इस प्रकार से श्रुति—वेद सम्प्रदाय का अवलंबन लेने वालों के मत—सिद्धांतों में इसीलिए
सवज्ञ नहीं है अर्थात् तीर्थकरत्व लक्षण हेतु सुगत आदिकों में चला जाने से अनर्कतिक है इस कारण ही
कोई सवज्ञ नहीं है ।

अन—यह आप मीमांसक का कथन सवज्ञ ही अयुक्त है क्योंकि वेद भी परस्पर विरुद्ध अर्थ को
कहने वाला होने से अप्रमाण ही है ।* इसलिए बिल्कुल ठीक ही कहा है कि—

जिस प्रकार से सुगत आदि परस्पर विरुद्ध क्षणिक नित्यादि एकात्म समय—मत को कहने वाले
हैं अतः वे सभी सवत्सी—सवज्ञ नहीं है इसलिए कोई सवज्ञ नहीं है । उसी प्रकार से वेद भी परस्पर विरुद्ध
काय स्वरूप—नियोग विधि आदि अर्थ को कहने वाले होने से वे भी सभी प्रमाणभूत नहीं हैं ।

इसलिए कोई भी वेद प्रमाणीक नहीं है । उसी का और भी स्पष्टीकरण करते हैं ।

कार्य अर्थ में श्रुति अपीरूपेय है किंतु ब्रह्म स्वरूप में नहीं है ऐसा भी आप नहीं कह सकते कि
जिससे अपीरूपेय होने से इस हेतु से किसी एक वेद से उत्पन्न हुआ ज्ञान ही दोषों से रहित कारणों
से अपीरूपेय वेदवाक्यों से उत्पन्न होने में प्रमाण हो सके अर्थात् नहीं हो सकता है । हिंसादि का कथन
करने वाला वेदवाक्यों में से किसी एक वेद वाक्य में भी बाधा से रहितपना रूप हेतु नहीं है । श्वेत
मजमालभत भूतिकाम विभूति की इच्छा करता हुआ मनुष्य श्वेत बकरे को मारे इत्यादि वेदवाक्य^१

१ इति कारिकायमाहुराचार्याः । २ मीमांसकेनोक्तम् । ३ परस्परविरुद्धार्थाभिधायित्वेन । ४ सूक्तं भावयति । ५ स्वरूपो
नियोगः । ६ आदिना विषयादिग्रहः । ७ हेतुः । ८ अपीरूपेयवाक्यं । ९ ब्रह्मस्वरूपे । १० तदेव दर्शयति । ११ अतः ।
१२ वक्षति (कार्यैर्वैस्वरूपे वा) । १३ वाक्यस्य ।

(१) वेद । (२) तीर्थकरत्वलक्षणस्य साधनस्य सुगतादिभिरनैकैतिकत्वं मतः । (३) परस्परविरुद्धकायस्वरूपाद्यर्थः इति
यः । (४) प्रतिपादकः । (५) अपीरूपेयवाक्यं । (६) तत्रापूजायचित्तानि निमित्तं बाधवर्जितः । अदुष्टकारणारब्धं प्रमाणं
यौक्तमिति । (७) हेतुः । (८) ऐश्वर्यं । (९) अपीरूपेयवाक्यस्य ।

हन्त्यात्" इत्यादेरिव धर्म प्रमाणत्वात्पुनस्तु 'पुरुषाद्वा ताभिधायिनश्च सर्वं खल्विदं ब्रह्म'

'सधनं हन्त्यात्' धन सहित को मारे। इत्यादि वचन के समान ही होने से धर्म में प्रमाण नहीं है। अर्थात् 'सधनं हन्त्यात्' यह खारपटिक जनो का सिद्धांत है वह प्रमाण नहीं है इसका विशेष विवरण श्लोक-वार्तिकालंकार में है।

विशेषार्थ—अन्य लोगों के प्रमाण का लक्षण है कि— तत्रापूर्वाथविज्ञान निश्चित वाच्यवर्जित। अदुष्टकारणारब्ध प्रमाण लोकसम्मत ॥

इस प्रमाण के लक्षण में बाधा से रहित होना अदुष्टकारणो से उत्पन्न होना आदि जो हेतु विवेक भये हैं वे अटित नहीं होते हैं। ऐसा श्लोक वार्तिक ग्रंथ प्रथम खण्ड पेज ११४ में कहा है। यथा 'खारपट मत के शास्त्रो में लिखा है कि स्वर्ग का प्रलोभन देकर जीविन ही धनवान को मार डालना चाहिए। एतदथ काशोकरवत् गंगा प्रवाह सतीदाह आदि कुत्सित क्रियाय उनके मत में प्रकृष्ट मानो गई हैं। किन्तु हम और आप भीमासक लोग उक्त खारपट के शास्त्रो को रागी द्विषी अज्ञानी वक्ता रूप द्रुष्टकारणो से जन्य मानते हैं अतः वे अप्रमाण हैं। नाग्निहोत्र स्वर्ग साधन हिंसा हेतुत्वात् सधनवधवत्। सधनवधो वा न स्वर्गसाधनस्तत एव अग्निहोत्रवत्। आप भीमासक के यहाँ अग्नि होत्र-यज्ञ स्वर्ग का साधन नहीं है क्योंकि हिंसा का हेतु है जैसे कि खारपटिक मत में धनवान का वध कर देना स्वर्ग का हेतु माना गया है। अथवा धनसहित का वध स्वर्ग को देने वाला नहीं है क्योंकि वह हिंसा का हेतु है जैसे कि अग्नि होत्र यज्ञ। जैनाचार्य के इस कथन पर भीमासक कहता है कि विधिपूर्वकस्य पशूनादिवधस्य विहितानुष्ठानत्वेन हिंसाहेतुत्वाभावात् असिद्धो हेतुरिति चेत् तर्हि विधिपूर्वकस्य सधनवधस्य खारपटिकानां विहितानुष्ठानत्वेन हिंसाहेतुत्व मा भूदिति सधनवधात् स्वर्गो भवतीति वचन प्रमाणमस्तु'। अर्थात् क्रियाकाण्ड विधान करने वाले शास्त्रो में लिखी गई वदिक विधि के अनुसार किया गया पशुओं का वध तो शास्त्रोक्त क्रियाओं का ही अनुष्ठान है वह लौकिक हिंसा का कारण होकर पाप को पदा करने वाला नहीं है अतः आप जनो का हिंसाहेतुत्वात् हेतु असिद्ध है हमारे अग्निहोत्र रूप पक्ष में नहीं आता है। यदि भीमासक का ऐसा कहना है तो इस पर पुनः जन कहते हैं कि खारपट मतानुसायायियो ने धनवान को विधिवत् मार डालने का विधान भी शास्त्रोक्त क्रिया का अनुष्ठान माना है अतः विधिवत् पशुओं का मार डालना भी हिंसा का हेतु न होवे और पुनः सधनवध के प्रतिपादक शास्त्र भी आप भीमासको को प्रमाणीक मानना चाहिए।

अनेक पुरुषो का ऐसा भी कहना है कि ससार में प्रायः धनवान पुरुष ही अधिक अनर्थ करते हैं हिंसा भूट आदि पाप जुआ मास आदि दुःखजनक करते हैं विधवा अनाथ दीन गरीब आदि को दुःखी (जिनो नेकत्रापि वाच्यवर्जितत्वं प्रवक्ष्यामि हेत्यन्तरमाह)।

(1) लौकिकवाक्यस्य । (2) खारपटिकमित्यस्याय प्रसंग श्लोकवार्तिकालंकारे द्रुष्टव्य । (3) कार्येण ब्रूयते ।

अवभाषीक ही हो जाते हैं ।

विशेषार्थ—सांख्य न मूल में दो तत्त्व मान हैं एक प्रकृति दूसरा पुरुष । प्रकृति को वे अचेतन या अज्ञानते हैं और पुरुष को चेतन । प्रकृति से महान् उत्पन्न होता है । (सृष्टि से लेकर प्रलय काल तक स्थिर रहने वाली बुद्धि को महान् कहते हैं) महान् से अहकार उत्पन्न होता है । अहकार से सोलह गण पैदा होते हैं (स्पर्श रसना घ्राण चक्षु और कण ये पाच ज्ञानद्रिया वचन हस्त पाद पायु—मल द्वार और उपस्थ—मूत्रद्वार ये पाच कर्मद्रिया मन तथा स्पृश रस गंध रूप और शब्द ये पाच तन्मात्रा ये सोलह गण कहलाते हैं) इन सोलह गण के अतगत जो पाच तन्मात्रा है उनसे पंचभूत उत्पन्न होते हैं ।

अर्थात् शब्द से आकाश उत्पन्न होता है अतः उसमें एक शब्द गुण पाया जाता है । शब्द सहित स्पर्श से वायु उत्पन्न होती है अतः वायु में शब्द और स्पर्श पाये जाते हैं । शब्द स्पर्श से सहित रूप से अग्नि उत्पन्न होती है अतः उस अग्नि में शब्द स्पर्श और रूप ये तीन गुण पाये जाते हैं । शब्द स्पर्श और रूप से सहित रस से जल बनता है । अतः जल में ये चारो गुण पाये जाते हैं । शब्द स्पर्श रूप और रस से सहित गंध से पृथिवी उत्पन्न होती है अतः पृथ्वी में ये पांचो गुण पाये जाते हैं । प्रकृति से लेकर पंचभूत तक ये २४ तत्त्व अचेतन हैं एवं एक पुरुष तत्त्व चेतन है । प्रकृति इस संपूर्ण सृष्टि को करने वाली है और पुरुष उसका भोक्ता है । इस प्रकृति का दूसरा नाम प्रधान भी है । सृष्टि के प्रारम्भ काल में प्रधान अपने भीतर से ही सारे ससार को उत्पन्न करता है और प्रलय काल में सारे ससार को अपने भीतर ही प्रलय रूप से समाविष्ट कर लेता है । यह प्रधान स्वयं किसी से उत्पन्न नहीं होता है अतः अजमा है । इसका मूल स्वरूप किसी के दृष्टिगोचर नहीं है अतः यह अव्यक्त है और इसके बाय दृष्टि गोचर होते हैं अतः इसे ही व्यक्त भी कहते हैं । पुरुष को छोड़कर शेष समस्त तत्त्वों को (विश्वको) उत्पन्न करने में यह प्रमुख कारण है अतएव यह प्रधान कहलाता है । पुरुष इससे विपरीत स्वभाव वाला है सत्त्व रज तम आदि तीन गुणों से रहित है अन्य प्रधान को विषय करने वाला चेतन है प्रधान तो एक है किन्तु पुरुष अनेक हैं ।

प्रधान अचेतन है सामान्य है । पुरुष चेतन है कटस्थ नित्य है चेतना गुण का अनुभव करने वाला है ज्ञान के शून्य है ज्ञान तो प्रधान का धर्म है । जब तक पुरुष के साथ प्रधान का ससर्ग है तभी तक वह पुरुष ज्ञानी दीखता है ।

कार्यों के एक रूप में देखे जाने से तथा महत् आदि भेदों का परिणाम पाये जाने से उन कार्यों का एक प्रधान कारण से उत्पन्न होना सिद्ध है जैसे घट घटी सराव उदञ्चन आदि में मिट्टी एक अन्वय रूप से मौजूद है उसी प्रकार से महान् अहकार आदि कार्यों में—सारे सृष्टि रूप जगत में एक प्रधान का ही अन्वय पाया जाता है अतः यह सारा जगत प्रधानात्मक ही है । सांख्य ने उत्पाद और विनाश कौ भी नहीं माना है क्योंकि यह कूटस्थ नित्यैकान्तवादी है । उसका कहना है कि वस्तु में जो उत्पाद विनाश

सर्वस्या श्रुतेरविशिष्ट प्रमाणात्तराप्रतिपक्षे धर्मादौ परब्रह्मवादः प्रवृत्तः ।

विस्तृत है वह केवल आधिर्भाव तिरोभाव रूप है न कोई वस्तु नष्ट हुई है न उत्पन्न हुई है, मृत्पिंड से घड़ा नहीं बना है किन्तु मिट्टी से घड़ा सदैव विद्यमान था कुम्हार चाक आदि व्यञ्जक कारणों से मिट्टी में घट प्रकट हो गया है पहले मिट्टी में तिरोभूत था। अतएव यह सांख्य प्रागभाव प्रध्वसाभाव को भी नहीं मानता है जिसका आगे कारिका १० वी ११ वी में अच्छा निराकरण किया गया है। अतः यहाँ जैनाचार्यों का यही कथन है कि जैसे आप सब वै खल्विद ब्रह्म कहते हो वैसे ही सांख्य सारे विश्व को प्रधानात्मक कहते हैं पुन आप उनके भी सिद्धांत को प्रमाण क्यों नहीं मानते हैं ? आप जिन जिन हेतुओं से उनके प्रधान तत्त्व को दूषित करग हम जन भी उन्ही उही हेतुओं से आपके ब्रह्मवाद को भी दूषित कर दगे। यदि आप आगम प्रमाण से अपनी मायता सिद्ध करगे तो वे सांख्य भी अपने आगम को प्रमाण मानकर अपनी मायता पुष्ट करग। अत या तो आप और सांख्य इन दोनों के वचन भी प्रमाणिक माने जाने चाहिए या तो दोनों के वचनों को अप्रमाणिक कहना चाहिए क्योंकि और तो कोई उपाय है नहीं।

मीमांसक—पुन सभी वद अपूर्वाथ को ही विषय करते है अत समान हैं प्रमाणातर से नहीं जाने गये धर्मादि और पर ब्रह्मादि में उनकी प्रवृत्ति है। अर्थात् धम अधम आदि अतीन्द्रिय पदार्थों को और परम ब्रह्म को अथ प्रमाण नहीं बता सकते है ये वेदवाक्य ही उनका ज्ञान कराते हैं अत प्रत्यक्षादि प्रमाणों की धर्मानि में एव ब्रह्मा आदि में प्रवृत्ति नहीं होती है। इसीलिए ये वेद अनधिगत —पूव में नहीं जाने गये अथ का ज्ञान कराने वाले होने से प्रमाण है क्योंकि भाट्ट ने प्रमाण का लक्षण यही माना है।

विशेष—अनधिगततथाभूताथनिश्चायक प्रमाण (यायदीपिका पृ १२३) इस प्रकार से भाट्टों ने प्रमाण का लक्षण माना है वे कहते है कि यह लक्षण मीमांसक के एक भेद रूप हम भाट्टों के यहा अपौरुषय वेद में पाया जाता है क्योंकि धमअधम और परमब्रह्म आदि अतीन्द्रिय पदार्थों को प्रत्यक्ष अनुमान आदि प्रमाण नहीं बता सकते हैं किन्तु ये वेद उनको भी बता देते हैं अत हमारे वेद पूव में नहीं जाने गये अपूर्वाथ को ही विषय करने वाले हैं और ये वद अपौरुषय होने से प्रमाण है। ऐसा सबज्ञ का अभाव करने वाले मीमांसक स्वीकार करते है। इस कथन पर जनाचार्यों ने इस भाट्ट द्वारा मान्य प्रमाण क लक्षण का न्यायदीपिका में सुन्दर खण्डन किया है आचार्य कहते हैं कि आप भाट्ट—मीमांसकों का यह प्रमाण का लक्षण अव्याप्ति दोष से दूषित है क्योंकि आपके द्वारा ही प्रमाण रूप से मान्य धारा बाह्यिक ज्ञान अपूर्वाथ आही नहीं है। यह घट है यह घट है यह घट है इत्यादि रूप से जाने हुए को जानते बैठना धाराबाह्यिक ज्ञान का लक्षण है। भाट्ट कहता है कि धाराबाह्यिकज्ञान भी अगले-अगले क्षण से सहित अथ को ही विषय करत हैं अत अपूर्वाथ विषयक ही हैं। इस पर आचार्य कहत हैं कि क्षण

(१) प्रत्यक्षानि ।

[कानिचित् वेदवाक्यानि तन्मर्थं स्वस्यार्थं न प्रतिपादयत्यत वेदस्य प्रामाण्यं न सिद्धमिति]

‘न च काचिच्छ्रुति’ स्वयं स्वाथ प्रतिपादयत्ययव्यवच्छेदेन कार्ये एकार्थे । अहं प्रमाणं न स्वरूपे, स्वरूपे एव वा न कार्योऽर्थे सर्वथेत्यविशेषः सिद्धः^१ । ‘ननु’^२ च ‘पदानि’^३

कल्पितं सूत्रम् है उनको लक्षित करना—जानना सम्भव नहीं है अतः धारावाहिकज्ञानो मे उक्त लक्षण की सम्प्राप्ति निश्चित है ।

[कोई भी वेद वाक्य स्वयं अपने अर्थ का प्रतिपादन नहीं करते हैं । अतः वेद की प्रामाण्यता सिद्ध नहीं होती है]

अथ—कोई वेद चाहे विधि अर्थ ग्राही हो चाहे नियोग या भावना अथ ग्राही हाँ वे वेद स्वयं अन्य का व्यवच्छेद करके अपने अर्थ का प्रतिपादन नहीं कर सकते हैं ।

काय नियोग अथ में ही मैं—वेद प्रमाण हूँ स्वरूप मे नहीं अथवा स्वरूप अथ मे ही मैं प्रमाण हूँ कार्य अथ में सबथा नहीं । इस प्रकार स वेद वाक्य स्वयं अपने अर्थ का प्रतिपादन नहीं करते हैं । अतः सभी की मान्यता में वे अविशेष-समान रूप से सिद्ध है ।

विशेषार्थ—वेद के अपौरुषयत्व के खण्डन मे प्रमेयरत्न माला मे भी बहुत ही सरल एवं सुंदर विवेचन है । ‘प्रवाहनित्यत्वेन वेदस्यापौरुषयत्व’ मीमांसको ने प्रवाह की नित्यता से वेद को अपौरुषय माना है । इस पर जेनाचाय प्रश्न करते हैं कि आप मीमांसक सभी शब्दों को अनादि नित्य मानते हो या कुछ वेद विशिष्ट शब्दों को ही अनादि नित्य मानते हो यदि सभी को अनादि नित्य कहो तो जो शब्द लौकिक हैं वही वैदिक हैं पुनः वेद ही अपौरुषय है लौकिक या कृत्रिम शास्त्रादि के शब्द अपौरुषय नहीं हैं यह आपने कस कहा ? आप तो अपनी मान्यतानुसार ससार के सभी सच्चे भूत जन बौद्धादि शास्त्रों को अपौरुषय मानकर सच्चे कहो । यदि आप यह पक्ष न लेकर विशिष्ट आनुपूर्वी से आये हुए विशिष्ट वैदिक शब्दों को ही अनादि नित्य कहो तब तो हम पुनः प्रश्न करते हैं कि जिन शब्दों का अर्थ जान लिया है उनको अनादिता है या जिनका अर्थ नहीं जाना है उनको ? इसमे यदि दूसरा पक्ष लेवो तब तो आपको अज्ञान रूप अप्रामाण्यता ही रही । यदि प्रथम पक्ष लेवो तब हम पुनः प्रश्न करते हैं कि उन शब्दों के व्याख्यान करने वाले अल्पज्ञ हैं या सवज्ञ ? सवज्ञ रूप दूसरा पक्ष तो आपको अनिष्ट ही है एवं अल्पज्ञ को वेद का व्याख्याता मानने से तो अथवा विपरीत अर्थ की भी सम्भावना हो सकती है ।

अथसर्वो नाथमर्थ इति शब्दा ब्रूति न । कल्पोऽयमथ पुरुषस्ते च रागादिभिश्च्युताः ॥

अर्थ—मेरा यह अर्थ है और यह अर्थ नहीं है इस प्रकार से शब्द तो स्वयं बोलते नहीं हैं । शब्दों का यह अर्थ तो पुरुषों के द्वारा ही कल्पित किया जाता है । और पुरुष रागादि दोषों से दूषित होते हैं

१ पञ्चमिमांस्यं निराकरोति जैन । २ विशिष्टग्राहिणी नियोगग्राहिणी वा । ३ अति । ४ मीमांसकः ।

(१) स्वल्पः । (२) अतिरिक्तविशेषप्रमाणतापरित्यक्त भाव्येऽविशेषपद व्याख्यातः । (३) अतः स्वयमेवाव्यवच्छेदेन स्वार्थप्रतिपादनं युक्तमित्याह परः । यथा वचनं पदस्य व्यवच्छेदेन पशुबुद्धोदराकारे चटस्वरूपे प्रवर्तते तथा तेषामप्येवमिति शंकासूत्रं ब्रूति । (४) पक्षति अथतीत्यादीनि ।

तावत्सर्वेषु प्रसिद्धानि तेष्वेव वेदे 'तेषामध्या' 'हारादिभिर' 'वस्योपरिकल्पनीयत्वादपरिभा-
षितव्यत्वाच्च' । सति 'सम्भवे लौकिकपदार्थज्ञश्च विद्वानश्च तत्पूर्वं काव्यादिवाक्यार्थमवबुध्य

अत' वे रागद्वेष के वशीभूत होकर अथवा भी अर्थ कर सकते हैं ।।

दूसरी बात यह है कि अल्पज्ञ पुरुष के द्वारा व्याख्यान किए गये अर्थ विशेष से 'अग्निहोत्र जुहु-
यात् स्वर्गकाम इत्यस्य खादेच्छवर्मासम इत्यपि वाक्याथ किं न स्यात् ।

(प्रमेयरत्नमाला पृ २२०)

टिप्पणी—अग्निं हतीति अग्निहा एवा तस्यात्र मांस जुहुयात्खादेत् । अथवा अगति गच्छति इत्य-
ग्निं स्वा हूयतेऽद्यते खाद्यते यत्तत् होत्र मांस । अग्नेर्होत्रमित्यग्निहोत्र एवमांस तज्जुहुयात् खादेत् स्व-
काम पुमान द्विज ।

अर्थ स्वर्ग की इच्छा करने वाला पुरुष अग्निहोत्र करे—हवन करे इस वाक्य का अर्थ कुत्ते
का मांस खावे ऐसा भी अर्थ क्यों न सम्भव मान लिया जावे ?

अल्पज्ञ पुरुष रागादि के वशीभूत होकर उक्त वेद वाक्य का ऐसा अर्थ कर सकता है कि
अग्नि को जो हने वह अग्निहा अर्थात् कुत्ता है उसका अन्न जो मांस उसे जुहुयात् अर्थात् खावे ।
अथवा अगति गच्छति इस निरुक्ति के अनुसार जो चले उसे अग्नि अर्थात् कुत्ता कहत हैं । हूयत
अद्यत खाद्यत यत्तत् होत्र इस निरुक्ति के अनुसार होत्र का अर्थ मांस है । अग्नि अर्थात् कुत्त क
मांस को खाव इस प्रकार भी वही अर्थ निकल आता है । किन्तु ऐसा अर्थ आपको भी मान्य
नहीं होगा अतः अल्पज्ञ व्याख्याता का मानना ठीक नहीं है । थोड़ी देर के लिए आप वेद का अर्थ अनादि
काल से चली आ रही व्याख्यान परंपरा द्वारा आया हुआ मान भी लवे तो भी किसी वक्ता के द्वारा गुरु
से गृहीत अर्थ का विस्मरण हो जाने से या वचन बोलने की चतुराई न होने से अथवा दुष्ट अभिप्राय से
गलत अर्थ का प्रतिपादन भी हो सकता है । आजकल भी ऐसे लोग देखे जात हैं जो ज्योतिष आदि शास्त्रों
के रहस्य को अच्छी तरह जान करके भी दुष्ट अभिप्राय से गलत बता देत हैं या प्रतिपादन की शली न होने
से अथवा कितने ही व्याख्याता वाक्याथ का सम्बन्ध भूल जाने से उल्टा सुल्टा अर्थ भी कर देत हैं । अतः
वेद अपौरुषेय होने से प्रमाण नहीं है ।

१ वेदगतपदानाम् । २ आदिना प्रकरणादिग्रह । ३ गण्डकाश्चतुरो गच्छन्त्या इत्यादि-गणितपरिभाषावद्भवहारका
मात्पुत्रस्य शब्दस्वायमथ इति सङ्कतस्योत्तरकाल व्यवहारनिमित्तस्य कारणं परिभाषण तस्याविषयत्वाच्चेत्यर्थः ।
४ वेदेष्वेव लौकिकपदानां सम्भवस्तेष्वेवापु बह्विकपदानां सम्भवे सति ।

(१) प्रकरणे—'प्रस्ताकादयनीचिर्याहोशकालविभाजनं' । शब्दार्थ प्रतीयते न शब्दादेव केवलात् । प्रस्तावे—प्रोज्ञत
प्रस्तावे शेषव्यवहारीयतामित्युक्ते लक्षणेन न तु सिद्धेयौषधः । अत्रित्ये—मातृगणामिनी गच्छतीत्युक्ते हस्तिनी न तु
'वाङ्मन' । वेदे—अथोष्वाणां रामजगन्मही इत्युक्ते दधरजसुतौ न तु कुक्षारक्षी । काले—रात्री पतंगो जमतीत्युक्ते
अथोष्वेव न तु कुक्षे ।

मानो दृष्ट । 'तद्वच्छ्रुतिवाक्याथमपि कश्चित्स्वयमेवाश्रयत्तुवमवबोद्धुमर्हतीति युक्तं श्रुते' स्वयमेवान्यव्यवच्छेदेन स्वायप्रतिपादनम् इति कश्चित्^१ सोपि न परीक्षाचतुर सर्वस्या श्रुतेस्तथा^२भावाविशेषात् । 'न च भावनव नियोग एव वा लौकिकवाक्यस्याथ^३ शक्य प्रतिष्ठापयितुं येन वदिकवाक्यस्यापि स एवाथ स्यात् । नापि स मात्रविधिरेव कस्यचिद् वाक्यस्याथ शक्यप्रतिष्ठो येन श्रुतिवाक्यस्यापि स एवार्थोऽन्ययोगव्यवच्छेदेन स्यात्, 'तत्रानेकबाधकोपन्यासात् । तत सुगतादिवच्छ्रुतयोपि न प्रमाणामित्यायातम् ।

मीमांसक—लोक में जिन अर्थों में पद प्रसिद्ध है उही अर्थों में ही वे पद वेद में हैं । उन वेदगत पदों का अध्याहारादि प्रकरण आदि से अथ परिकल्पित नहीं किया जा सकता है और न वे परिभाषितव्य ही हैं अर्थात् वेदवाक्य परिभाषण के विषय नहीं है । जिन अर्थों में लौकिक पदों का अर्थ सभव है उही अर्थों में वैदिक पदों का अर्थ भी सभव है जिस प्रकार से लौकिक पद के अर्थ को जानने वाला विद्वान् अश्रुतपूर्व काव्यादि वाक्यों के अर्थ को समझता हुआ देखा जाता है । उसी प्रकार से कोई मनुष्य स्वयं ही अश्रुतपूर्व वेदवाक्य के अर्थ को भी समझने में समर्थ हो सकता है । इसलिये वेद स्वयमेव अर्थ का व्यवच्छेद करके अपने अर्थ का प्रतिपादन करते हैं यह कथन युक्त ही है ।

जन्—ऐसा कहने वाले आप भीमांसक भी भीमांसा परीक्षा करने में कुशल नहीं है । क्योंकि सभी वेदों में तथाभाव लौकिक वाक्याथ के अनुसार अर्थ का प्रतिपादन करना समान ही है । लौकिक वाक्य का अर्थ भावना ही है अथवा नियोग ही है ऐसा अर्थ व्यवस्थापित करना शक्य नहीं है कि जिससे वदिक वाक्य का भी वही अर्थ हो सके अर्थात् नहीं हो सकता है एव किसी वेद वाक्य का अर्थ स मात्र विधि ही है ऐसा भी कहना शक्य नहीं है कि जिससे वदिक वाक्य का भी अर्थ का व्यवच्छेद करके वही अर्थ हो सके अर्थात् नहीं हो सकता क्योंकि उन वेद वाक्यों में तो अनन्त बाधाय दी गई हैं । इसलिये सुगत आदि के समान वेद भी प्रमाण नहीं है यह बात सिद्ध हो गई ।

विश्वामित्र—श्लोकवार्तिक में इस अपौरुषेय वेद के खण्डन में विशेष रूप से विचार किया गया है । मीमांसक ने अनादिनिधन अपौरुषेय वेदवाक्यात् ही अतीन्द्रिय पदार्थों का ज्ञान होना माना है वे सबज्ञ को तो मानत नहीं है । इस पर जनाचार्य ने प्रश्न किया कि तुम्हारे वेदवाक्या का व्याख्याता रामी है या बीतरामी ? तब उन्होंने बताया कि हमारे वेद के अर्थ के व्याख्यान करने वाले मनु याज्ञवल्क्य व्यास आदि ऋषियों को उस वेद के अर्थ का पूर्ण ज्ञान था अतः उनको वेद के विषय में रागद्वेष का अभाव था । इस पर जनाचार्य कहते हैं कि भाई ! यदि आप मूल में सबज्ञ मान सब तब तो ठीक है अन्यथा

१ लौकिकवाक्यादिव्यवच्छेदः । २ भीमांसक । ३ लौकिकवाक्यानुसारेणावस्थ प्रतिपादकत्वभावाविशेषात् । ४ एतदेव भावयति जन् । ५ तद्वच्छ्रुतिषु ।

(१) तद्वच्छ्रुत्य यथा वदार्थो न तथा भावनानियोगावय ।

तो अन्वय-परंपरा न्याय ही लागू होता है । इस अन्वय-परंपरा से तो वेद के अन्वय का निर्णय होना बनता नहीं है । एक अन्वय ने दूसरे अन्वय का हाथ पकड़ा दूसरे ने तीसरे का तीसरे ने चौथे का इत्यादि रूप से करोड़ों भी अन्वयों की पंक्ति लगा दी जावे तो क्या सबको दीखने लग जावेगा ? हाँ ! उन पंक्तियों में यदि एक प्रधान चक्षुष्मान-आख सहित व्यक्ति को जोड़ दीजिए तो वह सबको भी इच्छित स्थान पर पहुँचा सकता है । तथैव मूल में आप सब एक सवज्ञ सवदर्शी मान लीजिए । उसी सवज्ञ की मान्यता से उनके वचनों से भी सभी छद्मस्थो को आज तक भी अन्वय का निर्णय हो जावेगा । किन्तु भीमासक सवज्ञ को न मानकर केवल अपने वद को ही प्रामाणिक सिद्ध करने में लगा हुआ है । उसका कहना है कि व्याकरण कोष और व्यवहार आदि स शब्दों का वाच्य अन्वय जाना जाता है जो विद्वान् पुरुष व्याकरण याय आदि के अभ्यास से लोक में बोल जाने वाले घट पट आत्मा आदि पदों के अन्वय का निश्चय कर लेते हैं । उसी के समान लौकिक पदों के अन्वय के समान ही वदों में भी अग्निमीड पुरोहित भजेत आदि पद पाये जाते हैं । अतः वद के पदों का अन्वय भी व्युत्पन्न विद्वान् को अपने आप ही हो जावेगा और पदों के अन्वय का निश्चय कर लेने पर वाक्य के अन्वय का निश्चय भी हो जावेगा । जैसा कि कोई विद्वान् चन्द्रप्रभ गद्यचिन्तामणि आदि काव्य ग्रन्थों के पद लेने पर अथ तपूव-महा पुराण धर्मशर्माभ्युदय आदि काव्यों का अन्वय स्वयं कर लेता है या अथ सहस्री श्लोकवार्तिक आदि ग्रन्थों को गुरु मुख से पढ़ लेने पर यायकुमुदचन्द्रादयः प्रमेयकमलमातङ्ग आदि यायग्रन्थों का अन्वय भी स्वयमेव समझकर समझा सकता है या गणित के नियमों को जानकर नवीन नवीन गणित के प्रश्नों का उत्तर भट दे देता है । इसी तरह से व्याकरण आदि के विशेषज्ञान से वद का अन्वय भी समझ लिया जावेगा अतः अतीन्द्रिय पदार्थों के ज्ञान के लिए सवज्ञ की कोई आवश्यकता भी नहीं है और वद के अन्वय का निश्चय करने में सबका बीतरागी की भी आवश्यकता नहीं है और हमारे यहाँ अन्वयपरंपरा भी नहीं है ।

लोक में आजकल हम लोगो से बोल हुए पद और वद में लिखे हुए पद यद्यपि एक ही हैं । किन्तु उन पदों के अनेक अन्वय भी व्यवस्थित हो सकते हैं । अतः एक अन्वय को छोड़ कर दूसरे इष्टार्थ में ही कारण बताकर उसकी व्याख्या करनी चाहिए अन्य अन्वय में नहीं । इस प्रकार शब्दों के अन्वय का निश्चय करना अशक्य है ।

टिप्पणीकार श्री लघुसमतभद्र स्वामी ने भी कहा है कि प्रकरण आदि से अनेक अन्वय देखे जाते हैं—

‘प्रस्ताबादयवोचित्याद् अत्र काल विभागत । शब्दरर्था प्रतीयते न शब्दादेव केवलात् ॥

अर्थ—प्रकरण से अथवा उचितरूप से या देश और काल के निमित्त से शब्दों के द्वारा अर्थ का बोध किया जाता है किन्तु केवल शब्द मात्र से ही अर्थ का ज्ञान नहीं होता है । उसी का स्पष्टीकरण करते हैं—

प्रकरण से—भोजन के समय किसी ने कहा कि—‘संभवमानीयता संभव लावो तो संभव शब्द से यहाँ तक ही लाया जाता है किन्तु सिन्धु देशीय घोड़ा नहीं लाया जाता है ।

कोविद अर्थ में— मातंगगामिनी गच्छति मातंग गामिनी जाती है इतना कहने पर हस्तिनी जा रही है यह अर्थ होता है न कि चौडाल की स्त्री ।

देश के प्रसंग में— अयोध्याया रामलक्ष्मी ऐसा कहने पर दशरथ के पुत्र ही समझा जाता है न कि शुक और सारस पक्षी । अर्थात् राम लक्ष्मण का अर्थ शुक सारस भी होता है किन्तु अयोध्या में देशादेश शब्द का प्रयोग करने पर शुक सारस नहीं समझा जाता है ।

काल अर्थ में— रात्रौ पतंगो भ्रमति रात्रि में पतंग भ्रमण करता है । इतना कहने पर रात्रि शब्द काल वाची होने से पतंग का अर्थ खद्योत ही करना चाहिए न कि सूर्य । यद्यपि पतंग का अर्थ सूर्य है फिर भी रात्रि में सूर्य नहीं रहता है । इत्यादि रूप से प्रकरण से भी शब्द से अर्थ का निश्चय किया जाता है ।

इस पर जनाचार्यों का कहना है कि कहीं-कहीं प्रकरण से भी अनेक प्रकार के अर्थ उपयोगी देखते हैं जैसे कोई राजकुमार सज्जीभूत होकर बाहर जाने के लिए तैयार बठा है और ककडी खा रहा है ऐसी दशा में सेंधबलावो कहने पर सधव शब्द के उस समय घोड़ा और नमक दोनों ही अर्थ प्रकरण प्राप्त हैं । द्विसंधान काव्य में एक साथ ही प्रत्येक शब्द के पाठव और रामचन्द्र के चरित्र पर घटित होने वाले दो दो अर्थ किए गये हैं । अतः अल्पज्ञ लौकिक विद्वान् प्रकरण आदि के द्वारा अनेक अर्थों को प्रतिपादन करने वाला वेद के शब्दों की ठीक ठीक एक ही अर्थ में व्यवस्था नहीं कर सका और यदि एक ही अर्थ व्यवस्थित होता तो यह प्रभाकर भाट्ट और ब्रह्मादृतवादी जनो का इतना विसवाद भी क्यों होता ? देखो ! कोई तो कामधनु के समान उन वेदवाक्यों से कमकाण्ड अर्थ निकालते हैं कोई चार्वाक अन्नाद पुरुष आदि श्रुतियों से अपना जडवाद पुष्ट करते हैं कोई अद्वैतवादी उन मन्त्रों से ब्रह्मवाद सिद्ध करते हैं । आप भीमासक भी नियोग और भावना रूप अर्थ में परस्पर में विवाद कर रहे हैं । यदि वेद का अर्थ पक्ष से ही निर्णीत होता तो इतने हिंसापोषक या हिंसा के निषेधक तथा केवल जडवाद या केवल आत्मवाद रूप विरुद्ध व्याख्यानों के द्वारा परस्पर में झगड़ क्यों देखे जाते हैं ? यदि आप कहे कि वेद के अर्थों को जानने वालों का ज्ञान मद है अतः झगड़ देखे जाते हैं किन्तु प्रतिभाशाली मनु आदि ऋषि एक ही अर्थ करते हैं वे सातिशय प्रज्ञाशाली हैं । वेदों के अर्थों को स्मरण रखने की पूर्ण रूप से विशेषता उनमें है । पुनः जन प्रश्न करते हैं कि उन मन याज्ञवल्क आदि ऋषियों की बुद्धि में विशेषता कसे आई है ? तब भीमासक न कहा कि उन ऋषियों ने पूर्व जन्म में श्रुत का अभ्यास किया है । तब प्रश्न यह होता है कि इन मनु आदिको न पूर्व जन्म में श्रुत का अभ्यास स्वयं किया है या गुरु की सहायता से ? यदि स्वयं कहो तो सभी ही पूर्व जन्म में स्वतः वेद का अभ्यास कर सकते हैं । यदि गुरु से कहो तो गुरु क्यों है ? यद्यपि ब्रह्मा को कहो तो भी ब्रह्मा को भी अनादि कालीन वेदों का ज्ञान कैसे हुआ ? क्योंकि आप ब्रह्मा को भी अनादि कालीन सवज्ञ नहीं मानते हैं । फिर भी भीमासक बोलता ही जाता है कि यद्यपि वेद एक है किन्तु उसकी हजारों शाखायें हैं स्वर्ग में ब्रह्मा बहुत दिनों तक वेद को पढ़ते हैं

[अत्रत्याद आचार्य सर्वज्ञत्वाभाव साधयति तस्य निराकरणं]

'तथेष्टस्याहोष इत्येकेषामप्रमाणिकवेष्टि' १॥^१ न कश्चित्तीर्थंकर प्रमाण, नापि^२ समयो वेदो यो^३ वा^४ तत्क^५ परस्परविरोधात् ।

फिर वहाँ से अवतार लेकर वे मनुष्य लोक में मनु आदि ऋषियों के लिए वेद का प्रकाशन करते हैं फिर ब्रह्मा स्वर्ग को चले जाते हैं और वहाँ हजारों वर्ष तक वेद का स्मरण चिंतन अभ्यास करते रहते हैं । पुनः स्वर्ग से उतर कर मत्स्य लोक में आकर उन्हीं मनु आदि ऋषियों को वेद के ज्ञान का प्रकाशन करते हैं और वे मनु आदि ऋषीश्वर उस समय में अनेक जीवों को वेद का ज्ञान करा देते हैं । इस प्रकार से ब्रह्मा और मनु आदि की परंपरा भी अनादि काल से चली आ रही है । इस पर जनाचार्य कहते हैं कि आपका कथन वदतो याघात नाम के दोष से दूषित है । जैसे कोई पुरुष जोर जोर से कहे कि मैं मोनव्रतो हूँ यह वचन स्व वचन बाधित है । क्योंकि आप भीमांसको ने सभी ही पुरुषों को अतीन्द्रिय पदार्थों के ज्ञान से रहित ही माना है । ब्रह्मा मनु बहस्पति जमिनी आदि को भी सूक्ष्म परमाणु आकाश पुण्य पाप आदि अतीन्द्रिय पदार्थों का ज्ञान कहना शक्य नहीं है । पुनः ब्रह्मा ने भी स्वर्ग^६ में क्या पढ़ा किससे पढ़ा ? इत्यादि प्रश्न उठते ही चल जावग ।

एक किवदती है कि ढकी स्वर्ग में चली जाय तो भी घान ही कटेगी ? अतः तुम्हारा कथन सिद्ध नहीं हो पाता है कि वद अपौरुषय होने से प्रमाण है ।

वेद की प्रमाणाता के लक्षण का साराण

सुगत आदि सभी परस्पर में विरुद्ध अर्थ का कथन करने वाले होने से सभी सबदर्शी सबज्ञ नहीं हैं अतः कोई भी सबज्ञ नहीं है ऐसा भी नहीं कहना क्योंकि आपके अपौरुषय वद भी प्रमाण नहीं है जैसे आपने सब व खल्विद ब्रह्मा कहा है वैसे ही साख्य ने कहा है कि प्रधानमेव सब सभी जगत प्रधान रूप है । तथा कोई भी वेद चाहे विधि अथ ग्राही हो चाहे नियोग एवं भावना अर्थ ग्राही हो वे स्वयं अर्थ का परिहार करके अपने अर्थ का प्रतिपादन नहीं करते हैं नियोग अर्थ में हो मैं प्रमाण हूँ विधि में नहीं या भावना में ही मैं प्रमाण हूँ नियोग में नहीं इत्यादि एवं कोई भी मनुष्य अभूत-पूर्व-पहल नहीं सुने हुए वेद वाक्य के अर्थ को समझने में समर्थ नहीं हो सकता है अतः सुगत आदि के समान आपके वेद भी अप्रमाण ही हैं । क्योंकि परस्पर में विरोधी हैं ।

[आचार्य सबज्ञ के प्रमाण को सिद्ध करना चाहता है उसका निराकरण]

आचार्य—हमें बसा ही इष्ट है अतः कोई दोष नहीं है । अर्थात् कोई भी सबज्ञ नहीं हो सकता है, यही बात हमें इष्ट है इस आन्यता से तो कोई भी दोष नहीं है ।

१ इत्येष्टाचार्यकमतप्रसङ्गः । २ प्रत्यक्षमेवैक प्रमाणमिच्छन्ति एक आचार्यकालेष्टम् । ३ प्रमाणावरहिता । ४ तर्कोन्वयानम् । ५ सर्वज्ञा नित्यत्वानित्यत्वाधिसमयवार्थं सौमनस्यकादिप्रयुक्तानुमानायां परस्परविरोधात्तत्कस्य परस्परविरोधः ।

(१) सुगतं ज्ञातव्यम् । (२) भावना । (३) सुगतादि ।

^१“तर्कोद्विच्छिन्नं भूतयो ^२विभिन्ना ^३नको ^४मुनिर्यस्य वचः प्रमाणम् ।

^५अनस्य तस्य ^६निहितं गुहायां ^७महाजनो ^८येन गतः स वचः ॥ इति वचनात्

कश्चिद्^९ देवतारूपो गुरुव हस्पतिर्भवेत् सवादक प्रत्यक्षसिद्धपथिव्यादितत्त्वो
पवेक्षात् इति^{१०} प्रत्यक्षमेकमिच्छति ये तेषां लौकायतिकानामिष्टिप्रमाणिकव प्रत्यक्षतस्तद
व्यवस्थापनासम्भवात् । न खलु प्रत्यक्ष सर्वज्ञप्रमाणात्^{११} राभावविषयम् अतिप्रसङ्गात्* ।
^{१२}सर्वज्ञस्य हि मुने प्रमाणांतरस्य च वेदाद्यागमस्यानुमानस्य च तर्काख्यस्याभाव यदि
^{१३}किञ्चिद्^{१४} व्यवस्थापयेत् ^{१५}तत्राप्रवृत्तमानत्वान् तदा^{१६} पुरुषांतरादिप्रत्यक्षांतराणामप्यभाव

जन—वह आपकी मान्यता भी प्रमाण रहित ही है । *

आचार्य—हमारे यहाँ ऐसा वचन है कि—

कोई तीथकर प्रमाण नहीं ह न कोई आगम है न वेद ह अथवा न कोई तक—अनुमान ही प्रमाण
है । वस ! हम एक प्रत्यक्ष प्रमाण को ही स्वीकार करते हैं । क्योंकि तीथकर आदि सब में परस्पर में
विरोध देखा जाता है क्योंकि कहा भी है—

इलोकार्थं—तक—अनुमान अव्यवस्थित है शास्त्र नाना अर्थों का प्रतिपादन करते हैं सुगत कपिल
अथवा जिन कोई एक भी भगवान—तीथकर नहीं है कि जिनके वचन प्रमाण हो सक । इसलिए धर्म का
स्वरूप गुफा में रखा हुआ है जिस माग से महापुरुष गये हुए ह वही माग है ॥

अतः कोई देवता रूप बृहस्पति गुरु ही सवादक प्रमाण भूत हो सकता है क्योंकि वह प्रत्यक्ष से
सिद्ध पृथ्वी आदि भूत चतुष्टय का उपदेश देता है । अतः हम आचार्य एक प्रत्यक्ष प्रमाण को ही मानते ह ।
टिप्पणी में ऐसा भी पाठ है कि कोई अदेवता रूप—असर्वज्ञ रूप बृहस्पति नामक गुरु है वही प्रमाणभूत है
इत्यादि ।

जन—इस प्रकार से आप एक प्रत्यक्ष प्रमाण ही स्वीकार करते ह अतः आप लौकायतिक इस
साधक नाम वाल ह किंतु आपकी मान्यता भी अप्रमाणीक ही है । क्योंकि प्रत्यक्ष से आपका सिद्धान्त
की भी व्यवस्था करना संभव नहीं है ।

आपका वह प्रत्यक्ष प्रमाण सर्वज्ञ एवं प्रमाणांतर के अभाव को विषय करने वाला नहीं है अन्यथा
अति प्रसंग का जावेगा । *

सर्वज्ञ—मुनि और प्रमाणांतर अर्थात् वेदादि आगम अनुमान एवं तक इनके अभाव को यदि कोई

१ अव्यवस्थित । २ नानार्थप्रतिपादक वेन । ३ सुगत कपिलो जिनो वा । ४ ततश्च । ५ पथा । ६ प्रमाण
भूत । ७ इतो जन माह । सर्वज्ञादियरोक्षार्थावस्य प्रमाणस्य । ८ ताद्वि (सर्वज्ञप्रमाणान्तरयोराभाव) । ९
अतिप्रसङ्गमेव विवृणोति । १० आचार्यभिमतम् । ११ प्रत्यक्ष सर्वज्ञप्रमाणान्तरयोराभाव व्यवस्थापयति—तत्राप्रवृत्त
मानत्वात् । यद्यत्राप्रवृत्त मान तत्तस्याभाव व्यवस्थापयति सरविषयासादिवत् । १२ वेदान्तरकालान्तरवर्ती पुरुषोत्र प्राह ।

(१) माहो मुनि इति वा । (२) अप्रयोजकत्वात् । (३) गोपालादि । (४) कश्चिददेवतारूपो इति वा । अदेवता-
रूप—असर्वज्ञरूप इत्यर्थो भवति । (५) किञ्चित् प्रत्यक्ष व्यवस्थापयेत् इति वा ।

तदेव गमयेत् तद्विषयाणां च 'क्षमादीनाम् । इत्यतिप्रसङ्गं स्वयमिष्टस्य बृहस्पत्यादिप्रत्यक्षस्यापि 'विषयस्याभावसिद्धिः ।

[चार्वाक कथयति अस्मदीयबृहस्पतिगुरोः प्रत्यक्ष स्वस्य पृथिव्यादिचतुष्टयस्य ज्ञान कारयति इति मान्यतानां जनानां प्रत्युत्तरं वतते]

'अथ प्रत्यक्षान्तरं स्वयमात्मानं' व्यवस्थापयति पृथिव्यादिस्वविषयं च तत्र प्रवृत्तं नात् । अतो न तदभावप्रसङ्गः इति मतं 'तर्हि सर्वज्ञोऽपि स्वसवेदनादात्मानं स्वर्गापूर्वादिविषयं' च व्यवस्थापयतीति कथं तदभावसिद्धिः ? प्रमाणान्तरस्य च तद्वचनस्य हेतुवाद-

प्रत्यक्षं व्यवस्थापितं करे तो वहाँ उन विषयों में उस प्रत्यक्ष की प्रवृत्ति नहीं है । अन्यथा पुरुषांतरादि—देशांतरं कालांतरवर्ती पुरुषो व प्रत्यक्षांतरं क अभाव को वही प्रत्यक्ष बतला देगा और उनका विषय पृथ्वी आदि विषयों को भी वही प्रत्यक्ष बतला देगा ।

पुनः स्वयं इष्टं बृहस्पति आदि क प्रत्यक्ष क भी स्वविषय का अभाव सिद्ध हो जायु से अति प्रसंग आ जावेगा ।

[चार्वाक कहता है कि हमारा बृहस्पति का प्रत्यक्ष स्व और पृथ्वी आदि चतुष्टय को बतलाता है । अतः सबज्ञ कोई नहीं है—इस पर जनाचार्य का उत्तर]

चार्वाक—प्रत्यक्षांतर—बृहस्पति का प्रत्यक्ष स्वयं अपन स्वरूप को और पृथ्वी आदि स्वविषयों को व्यवस्थापित करता है क्योंकि वह उन विषयों में प्रवृत्ति करता है । इसलिए उस प्रत्यक्ष क अभाव का प्रसंग नहीं आता है ।

जनः सर्वज्ञ भगवान् भी स्वसवेदन से अपन को एवं स्वर्गादि अपूर्व—धर्माधर्मादि विषयों को व्यवस्थापित करता है इसलिए उस सबज्ञ क अभाव की सिद्धि कस हो सकती है ?

एवं वही सबज्ञ प्रमाणांतर—तक उसका वचन हेतुवाद रूप—अनुमान रूप तथा अहेतुवाद रूप—आगम प्रमाण की व्यवस्था कर देता है । इसलिए भिन्न प्रमाणों का अभाव भी कसे सिद्ध होगा ?

चार्वाक—आपका सबज्ञ स्वपर का व्यवस्थापक है इस विषय को सिद्ध करने के लिए कौन सा प्रमाण है ?

जनः—पुनः आप स्वप्रत्यक्ष रूप एक प्रमाण मानने वाले चार्वाक के यहाँ भी प्रत्यक्षांतर—बृहस्पति का प्रत्यक्ष स्वपर को विषय करने वाला है इसमें भी क्या प्रमाण है ?

चार्वाक—उस प्रकार से प्रसिद्धि है अर्थात् बृहस्पति का प्रत्यक्ष स्व पर को ग्रहण करने वाला है

१ बृहस्पतिप्रत्यक्षान्तरमोक्षराणां । २ चार्वाक । ३ स्वयं स्वस्वरूपम् । ४ जनः । ५ अपूर्वं धर्माधर्मादि । ६ तस्य सर्वज्ञस्य । ७ तर्कस्य । ८ हेतुवादरूपस्यानुमानस्येत्यर्थः । अहेतुवादरूपस्य आगमस्येत्यर्थः ।

(१) स्वविषयस्य इति वा । स्वविषयस्येति वा प्रतिपाति ।

स्वपरव्यवस्थापकोस्तीत्यत्र किं प्रमाणमिति चेत् 'स्वप्रत्यक्षैकप्रमाणवाचिनः' प्रत्यक्षान्तर-
स्वपरविवयमस्तीत्यत्र किं प्रमाणम् ? 'तथा प्रसिद्धिरयत्रापीति न प्रत्यक्ष तदभावावेदकम्,
'अतिप्रसङ्गस्य दुष्परिहारत्वात् । नानुमानम् असिद्धम् * । 'प्रत्यक्षमेकमेव' प्रमाणम्
'अगोचरत्वात्प्रमाणस्य' अनुमानादयनिश्चयो दुर्लभः । 'सामाये सिद्धसाधनाद्' विशेषेण
प्रमाभावात् 'सर्वत्र विरुद्धाव्यभिचारिणः' सभवात् । इति स्वयमनुमान निराकुर्वन्ननुमाना
देव सर्वज्ञप्रमाणातराभाव व्यवस्थापयतीति कथमनुमत् ? प्रतिपत्तु' प्रसिद्ध हि प्रमाण
इस प्रकार से हमारे यहाँ गुरु परम्परा से प्रख्याति है ।

अतः—यदि ऐसा कहो तो अयत्र-हमारे यहाँ भी सर्वज्ञ के प्रत्यक्ष में भी ऐसी गुरु परम्परा से
प्रसिद्ध है । इसलिए प्रत्यक्ष प्रमाण उस सर्वज्ञ के अभाव को सिद्ध करने वाला नहीं है । अयथा-अति
प्रसङ्ग का परिहार करना कठिन हो जावेगा । एव अनुमान प्रमाण भी सर्वज्ञ के अभाव को सिद्ध नहीं कर
सकता है क्योंकि आपके यहाँ असिद्ध है अर्थात् आपने अनुमान प्रमाण को माना ही नहीं है * ।

आपने कहा है कि प्रत्यक्षमेकमेव प्रमाण अतः वही प्रत्यक्ष प्रमाण ही मुख्य है पुनः अनुमान से
इस प्रत्यक्ष के विषय भूत अथ का निश्चय कैसे होगा ? अर्थात् होना दुर्लभ ही है । हे चावक ! आपने
तो अनुमान का निराकरण करने के लिए कहा है कि— अनुमान सामाय को सिद्ध करता है या विशेष
को ? 'यदि सामाय को कहो तो सिद्ध साधन ही है क्योंकि व्याप्ति के निश्चय के काल में ही सामाय
सिद्ध हो चुका है ।

एव दूसरा पक्ष लेवो तो विशेष पर्वतादि साध्य में जहाँ धूम है वहाँ पर्वताग्नि है ऐसा अनुगम
अन्वय ज्ञान नहीं है अतः सभी जगह अनुमान में विरुद्धादि दाघ आते हैं ।

इस प्रकार स आप स्वयं अनुमान का निराकरण करते हुए भी अनुमान से ही सर्वज्ञ और अनुमान

१. प्रमाणान्तराभाससिद्धिः । २. चावक । ३. जन । ४. चावकस्य । ५. बहस्पतिप्रत्यक्षम् । ६. चावको वदति—बह
स्पतिप्रत्यक्ष स्वपरव्याहकमित्यस्माकं गुरुपरम्परया प्रख्यातिरस्तीति चेत्तदन्यत्रापि सर्वज्ञप्रत्यक्षप्येव भवतु । ७. अन्यथा । ८.
अर्थात् आह—अहमनुमानेन सर्वज्ञाभाव साधये । पर आह—अहमनुमानेन नास्ति सिद्धरधटनात् । ९. चावक । १.
प्रमाणं तर्हि गोचरत्वाद् इत्यादि पाठांतरम् । ११. अनुमानात् (अनुमानतः) मुख्यप्रत्यक्षप्रमाणस्यार्थनिश्चयो दुर्लभः ।
१२. प्रत्यक्षस्य । १३. हे चावक अनुमाननिराकरणात् त्वमेव वदसि । एव किम् ? अनुमान सामाय साधयति विशेष
या ? सामान्यं चेत्सामान्ये सिद्धसाधनादित्यादि । १४. व्याप्तिनिश्चयकाले एव सामान्यस्य सिद्धत्वात् । विशेषे पर्वतादी
साध्ये यत्र धूमस्तत्र पर्वताग्निरित्यनुमानभावः । १५. अनुमाने । १६. विरुद्धेत्यर्थः हेतोरित्यर्थः । १७. चावकस्य ।
(१) सर्वज्ञात्स्वल्पं परमात्मस्य । (२) ननु अनुमानादसिद्धावापि सर्वज्ञात्स्वभावो भविष्यतीत्याक्षेपः कथमनुमत्त इत्येवमा-
ह्यत्र चावकः ।

स्वप्नमेवैतत् निश्चायकं, नाप्रसिद्धम् ' अतिप्रसङ्गादेव ।

तर्क आदि भिन्न प्रमाणों के अभाव को व्यवस्थापित करते हैं इसलिए आप अनुमान कैसे हैं ? अर्थात् आप उन्मत्ता सदृश ही हैं ।

क्योंकि जानने वाल प्रतिपत्ता के यहाँ प्रसिद्ध ही प्रमाण अपने प्रमेय का निश्चय कराता है किन्तु अप्रसिद्ध प्रमाण नहीं कराता है अन्यथा अति प्रसंग आ जाता है अर्थात् खरविषाणादि भी प्रमेय की व्यवस्था करने लग जावेंगे ।

भारार्थ चार्वाक पृथिवी जल अग्नि और वायु रूप भूत चतुष्टय को मानता है और इन्हीं के संयोग से चैतन्य स्वरूप आत्मा का प्रादुर्भाव भी मान लेता है और जीव के मरने के बाद उस चैतन्य की भी समाप्ति कहता है । आत्मा नाम के तत्त्व को वह चार्वाक नहीं मानता है अतएव ईश्वर के अस्तित्व को भी वह स्वीकार नहीं करता है । तथा प्रत्यक्ष प्रमाण के सिवाय अनुमान आगम एवं तर्क नाम के प्रमाण भी उसके सिद्धान्त में नहीं हैं न सबज्ञ का अस्तित्व ही है क्योंकि आत्म तत्त्व को माने बिना सर्वज्ञ को मानना तो कथमपि शक्य नहीं है जैसे बाँस के बिना बासुरी नहीं बजती है । इन्द्र नास्तिकवादी चार्वाक जनो को जो कुछ इन्द्रिय प्रत्यक्ष से दिखता है वही विद्यमान है इन्द्रिय ज्ञान से परे जो वस्तुएं हैं वे सब अप्रमाण हैं । क्या पता—यदि चार्वाक के घर में बालक जन्मे और उसके पिता या पितामह का बाहर में ही मरण हो जावे तब वह बालक शायद उड़ा होकर अपने पिता और पितामह आदि के अस्तित्व को भी नहीं मानेगा । इतना सब कुछ होने पर भी वह चार्वाक एक बृहस्पति नाम के अपने गुरु को मान रहा है जबकि वे गुरु भी हम और आपको इन्द्रिय के द्वारा प्रत्यक्ष नहीं हो रहे हैं । अतः जनाचार्यों ने उस चार्वाक से यह प्रश्न किया कि भाई ! तुम किस प्रकार से बृहस्पति गुरु देव का अस्तित्व मानते हो और किस प्रमाण से सबज्ञ अनुमान तर्क और आगम तथा आत्म तत्त्व का अभाव सिद्ध करते हो ? क्योंकि तुम्हारा मान्य इन्द्रिय प्रत्यक्ष तो न बृहस्पति को देख सकता है और न अनुमानादि के या सर्वज्ञ के अभाव को ही कर सकता है कारण जब वस्तु—घट एक बार प्रत्यक्ष दीखे और पुन न दीखे तब हम या आप उस घट का अभाव है ऐसा कह सकते हैं । अतः तुम चार्वाक तो प्रत्यक्ष प्रमाण से इन बातों को अभाव रूप कैसे कहोगे और अपने गुरु का अस्तित्व को भी कैसे मानोगे ? तब उसने कहा कि हम गुरु का अस्तित्व को तो गुरु परम्परा से ही मान लेते हैं । बस ! आचार्य ने कह दिया कि ऐसी ही परम्परा से हमारे द्वारा मान्य सबज्ञ भी आप क्यों नहीं मान लेते हो क्योंकि हमारे यहाँ भी परम्परा अविच्छिन्न रूप से प्रामाणिक मानी गयी है । दूसरी बात यह है कि आप चार्वाक अनुमान तर्क आदि प्रमाण को मानते बिना केवल प्रत्यक्ष प्रमाण से सबज्ञ का अभाव को कस कहेंगे ? क्योंकि इन्द्रिय प्रत्यक्ष के द्वारा तो सभी पुरुष व देखे जा सकते हैं न जाने जा सकते हैं पुन सभी पुरुषों में विश्व में कोई भी

१ खरविषाणादिकं व्यवस्थापयेदप्रसिद्धानुमानमित्यर्थः ।

[चार्वाकी ब्रूतेऽहं अक्षरमिदं नानुमानेन स्वप्रत्यक्षप्रमाणवतरेण सवज्ञस्य भिन्नप्रमाणाणां च अभावं साधयन्-
कीदृशं नास्तीति जैनानां प्रतिबोधयति]

'परप्रसिद्धमनुमानं सर्वज्ञप्रमाणान्तराभावग्राहकमिति चेत् ततः 'परस्य प्रमाणतः सिद्धं
प्रमाणमन्तरेण वा ? यदि प्रमाणतः सिद्धं नास्तीति सिद्धं नाम * परस्येवात्मनोपि' वादिनां
सिद्धत्वात् 'प्रमाणसिद्धस्य 'सर्वेषामविप्रतिपत्तिविषयत्वाद' अयथातिप्रसङ्गात् 'प्रत्यक्ष-
स्यापि प्रमाणसिद्धस्य विप्रतिपत्तिविषयत्वापत्तरनात्मसिद्धत्वप्रसङ्गात् । ततो यत्परस्य
प्रमाणतः सिद्धं तच्चार्वाकस्यात्मसिद्धम् । यथा प्रयक्षम् । प्रमाणसिद्धं च परस्यानुमानम् ।

सर्वज्ञ नहीं है यह कहना सवज्ञा असम्भव है । एव अनुमान प्रमाण स सवज्ञ क अभाव को कहते हुए भी
आप चार्वाक अनुमान प्रमाण को मानने को तयार नहीं है तो शायद आप उमत्त पागल ही हो रहे हैं
ऐसा मालूम पड़ता है क्योंकि जिस प्रमाण स आप अपने जिस नास्तित्व सिद्धांत की व्यवस्था करते
हैं उस अनुमान को तो आपको पहले मानना पड़गा । असत्यभाषी—भूठ व्यक्ति की साक्षी स किसी को
अपराधी—भूठा साबित करना अशक्य ही है ।

[चार्वाक कहता है कि हम आप लोगों के द्वारा माय अनुमान को लेकर उससे सवज्ञ को और प्रयक्ष के सिवाय
बिना सभी प्रमाणों का अभाव सिद्ध कर देते हैं । इस पर जनाचार्य उस समझते हैं ।]

चार्वाक—आप जनादि के यहाँ जो प्रसिद्ध अनुमान है वही सवज्ञ और प्रमाणातरो के अभाव को
ग्रहण करने वाला है ।

जैन—यदि ऐसा है कि वह अनुमान प्रमाण जनादिको के यहाँ प्रसिद्ध है तो प्रश्न यह होता है कि
अनुमान उनको प्रमाण से सिद्ध है या प्रमाण के बिना सिद्ध है ? यदि प्रमाण से सिद्ध है तो वह अनात्म
सिद्ध नहीं है पर के समान आप चार्वाक वादी को भी स्वयं सिद्ध है क्योंकि जो प्रमाण से सिद्ध है वह
सभी के सवाद का विषय है अर्थात् उस प्रमाण से सिद्ध में किसी को भी विसवाद नहीं हो सकता है । अन्यथा
अति प्रसंग आ जावेगा । यदि प्रमाण से सिद्ध प्रत्यक्ष भी विसवाद का विषय हो जावे तो वह अनात्म
सिद्ध हो जावेगा अर्थात् आत्म सिद्ध चार्वाक के द्वारा माय प्रत्यक्ष भी असिद्ध हो जावेगा ।

इसलिए जो पर—हम जैनादिको को प्रमाण से सिद्ध है वह चार्वाक को भी आत्मसिद्ध है । जैसे
प्रत्यक्ष और पर का अनुमान प्रमाण सिद्ध है इसलिये अनात्म सिद्ध नहीं है । अयथा—प्रमाण के बिना हम
जैनादि को भी सिद्ध नहीं होगा* । क्योंकि अति प्रसंग ही आता है । तथाहि ।

जो प्रमाण के बिना सिद्ध है वह पर—हम जनादिको को भी सिद्ध नहीं है जैसे उसका अनभिमत

१ चार्वाक आह—जैनादिप्रसिद्धम् । २ जनादे । ३ चार्वाकस्यापि । ४ कुत्र ? यतः । ५ यथा प्रयक्षम् ।
६ अतिप्रसङ्ग विप्रसोति । ७ आत्मसिद्धस्य चार्वाकस्वीकृतस्य प्रत्यक्षस्याप्यसिद्धत्वं षटेत्येष ८ जैनादे ।

(1) चाविप्रतिपादिनां ।

तस्मान्मानात्मसिद्धम् । अन्यथा परस्थायि न सिद्धयेत् * अतिप्रसङ्गादेव । तथा हि ।—
यत् प्रमाणमन्तरेण सिद्ध तत्परस्थापि न सिद्धम् । यथा तदनभिमततत्त्वम् । प्रमाणमन्त-
रेण सिद्धं च परस्थानुमानम् । तन्न सिद्धं स्वयमनभिमततत्त्वसिद्धिप्रसङ्गात् ।

[चार्वाक इन्द्रियप्रत्यक्षेण सवज्ञ सवज्ञाभावं कथं साधयत् ? अस्य विचारः क्रियते ।]

‘तन्निमित्तं स्वयमेकैर्न प्रमाणेन’ सर्वं सर्वज्ञरहितं पुरुषसमूहं सचिदन्त एवात्मानं* निरस्त्यन्तीति
व्याहृतमेतत्^१ । अतिप्रसङ्गादेव । स्वयमनिष्टं ह्यतीन्द्रियप्रत्यक्षमेषां स्यात् । “इन्द्रियप्रत्यक्षेण
तत्त्वम् । और पर का अनुमान प्रमाण के बिना सिद्ध है इसलिए सिद्ध नहीं है अथवा स्वयं को अनभिमत
तत्त्व की सिद्धि का प्रसंग आ जावेगा । अर्थात् चार्वाक के लिये अनभिमत तत्त्व अनुमान और पर लोकादि
हैं उनकी भी सिद्धि का प्रसंग आ जावेगा ।

भाषार्थ—यहाँ चार्वाक ने कहा कि हम स्वयं अनुमान तो मानते नहीं हैं किन्तु बौद्ध वशेषिक आदिकों
ने तो अनुमान प्रमाण माना ही है हम उन्हीं के अनुमान को उनसे लेकर शास्त्र बनाकर उन्हीं लोगों के
माथ अनुमान तक आगम आदि प्रमाणों को और सबज्ञ ईश्वर कपिल बुद्ध के अस्तित्व को धराशायी
कर देते हैं अतः हमारे ऊपर कोई दोषारोपण नहीं कर सकता है । तब जनो ने प्रश्न किया कि भाई !
आप हम लोगों के द्वारा स्वीकृत अनुमान को ही लेकर यदि सबज्ञ आदि का अभाव कर रहे हो तब यह
तो बताओ कि वह अनुमान हम और आप लोगों को प्रमाणीक है या नहीं ? यदि प्रमाणीक है तब तो
प्रमाणीक वस्तु जैसे हमें प्रमाणीक है वैसे तुम्हें भी उसे प्रमाणीक ही मानना पड़गा क्योंकि मिश्री को
मिश्री अमृत को अमृत जैसे हम कहते हैं वैसे ही आप भी तो कहते हैं और आपको भी उसका मधुर ही
स्वाद आता है । यदि आप कहे कि वह अनुमान प्रमाण के बिना ही सिद्ध है अर्थात् अप्रमाणीक है तब तो
हम लोग भी उसे प्रमाण की कोटि में कैसे रखेंगे और आप हमारे द्वारा माथ समझ कर उसे लेकर
उसी से सबज्ञ का अभाव कैसे करेंगे ? अतः भाई ! यदि आप स्वयं अनुमान को स्वीकार न करते हुए
भी उस अनुमान से सबज्ञ का अभाव करते हैं तब तो आपको परलोक आत्मतत्त्व सबज्ञ आदि भी यद्यपि
दृष्ट नहीं है तो भी अनुमान के समान इन्हें भी मान लेना चाहिए पुनः आप नास्तिकवादी नहीं रहेंगे
आस्तिकवादी ही बन जावेंगे ।

[चार्वाक इन्द्रिय प्रत्यक्ष से सभी जगह सबज्ञ का अभाव कैसे करेगा ? इस पर विचार किया जाता है]

इस प्रकार से ये चार्वाक स्वयं एक इन्द्रियप्रत्यक्ष प्रमाण के द्वारा सभी पुरुष समूह को सबज्ञ रहित
समझते हुए—मानते हुए ही अपना—इन्द्रिय प्रत्यक्ष कथं एक प्रमाणवादी के स्वरूप का ही निरसन कर देते

१ प्रमाणमन्तरेण २ अनस्य । ३ अन्यथा । ४ चावकिणानभिमतं तत्त्वमनुमानं परलोकादिश्च तस्य सिद्धिप्रसङ्गात् ।

५ चार्वाकः । ६ इन्द्रियप्रत्यक्षेण । ७ इन्द्रियप्रत्यक्षैकप्रमाणवादिस्वरूपम् । ८ स्वयमस्वीकृतमनभिमतं वा । ९ चार्वाकः
आप्तम् । १० अन्यथा ।

(१) तस्मान् । (२) सिद्धम् ।

सर्वज्ञरहितत्व पुरुषसमूहस्य सर्वज्ञत्वानुपपत्तेः प्रमाणांतराभावाच्चेव प्रमाणांतराभावाच्च ।
इति सर्वज्ञ सर्वदा सर्वस्य सर्वज्ञत्वाभाव प्रत्यक्षतः सिद्धिः स्वयं सर्वज्ञ स्यात् । तथा सति
व्याहृतमेतत् सर्वज्ञप्रमाणांतराभाववचनं चार्वाकस्य । प्रत्यक्षैकप्रमाणापरा वा व्याहृत-

है इसलिये यह सिद्धान्त विरुद्ध ही है * एव अति प्रसंग दोष आ जाता है । क्योंकि स्वयं अनिष्ट अस्वीकृत
अतीन्द्रिय प्रत्यक्ष ज्ञान ही पुन आप चार्वाक लोगो को हो जावेगा ।

अन्वया—इन्द्रिय प्रत्यक्ष के द्वारा तो सभी पुरुष सर्वज्ञ रहित हैं यह ज्ञान हो नहीं सकता है जैसे
प्रमाणांतर-तर्क अनुमान आगम आदि के बिना प्रमाणांतर के अभाव का भी ज्ञान अतीन्द्रिय प्रत्यक्ष के
बिना मात्र इन्द्रिय प्रत्यक्ष से हो नहीं सकता है ।

इस प्रकार स सर्वज्ञ—सभी जगह सर्वदा—सभी काल में सभी के सर्वज्ञपने के अभाव को प्रत्यक्ष से
जानते हुए वे चार्वाक स्वयं ही सर्वज्ञ हो जावेंगे । पुन ऐसा होने पर सर्वज्ञ और भिन्न प्रमाणों के अभाव
को कहने वाले आप चार्वाक के वचन विरुद्ध ही हो जाते हैं ।

आचार्य—जैनाचार्य चार्वाक से प्रश्न करते हैं कि—आप चार्वाक महोदय ! सारे विश्व के सभी
पुरुषों को इन्द्रिय प्रत्यक्ष से सर्वज्ञ रहित सिद्ध करते हैं या अतीन्द्रिय प्रत्यक्ष से ? अतीन्द्रिय प्रत्यक्ष तो आप
मानते ही नहीं । एव इन्द्रिय प्रत्यक्ष से कहो तो आप और हम सभी का इन्द्रिय प्रत्यक्ष विश्व के सभी
पुरुषों को देखने में समर्थ ही नहीं है और यदि जबरदस्ती समर्थ मानो तब तो पहले आप अपने प्रत्यक्ष से
सारे विश्व के कोने-कोने को देखकर सारे पुरुषों के ज्ञान को प्रत्यक्ष करके आवो और निश्चय देवों कि
यहां विश्व भर में कहीं पर कोई भी सर्वज्ञ नहीं है । और तब सारे विश्व को देख लेने से एव जान लेने से
आप ही तो सर्वज्ञ बन गये पुन आप सर्वज्ञ का अभाव कैसे कह रहे हैं । अपने आप अपने अस्तित्व को
समाप्त करना अपने आप अपने पर पर कुल्हाड़ी मारना तो आपको उचित नहीं है । इसी प्रकार से आपका
इन्द्रिय प्रत्यक्ष ज्ञान अनुमान आगम तक परलोकादि को भी नहीं जान सकता है पुन उन सबको जान
बिना उनका अभाव भी कैसे कर सकगा ? यदि आप कहे कि जो वस्तु प्रत्यक्ष गम्य नहीं है उसी का हम
अभाव करते हैं तब तो आपका दादा पड़दादा आदि पुराने पुरुष (पुरुषाजन) दिखते तो हैं नहीं उनका
भी अभाव मानना पड़गा । और बाप दादा की परंपरा माने बिना आप की उत्पत्ति भी कैसे हो
सकेगी ? अतः सर्वज्ञ भगवान् अनुमान तक आगम आदि प्रमाण एव परलोकादि का अस्तित्व आपको
प्रेम से मान लेना चाहिये और अपनी एव सभी की आत्मा के अस्तित्व को भी मान लेना चाहिये । बस !
आप अस्तित्ववादी बन जावेंगे कगड़ा समाप्त हो जावेगा ।

अथवा प्रत्यक्ष ही एक प्रमाण है ऐसी इच्छा भी आपकी विरुद्ध ही है क्योंकि देव का अभाव ही

१ अविज्ञानं ज्ञानम् । २ अतीन्द्रियप्रत्यक्षेण विना इन्द्रियप्रत्यक्षेण प्रमाणांतराभावस्य अविज्ञानानुपपत्तिरिति ।
३ सति । ४ व्याहृतम् ।

यस्य वैश्वकालनस्मरप्रत्यक्षाणां स्वयं प्रत्यक्षं प्रामाण्यस्य साधने सर्वसाक्षात्कारित्वप्रसंगान्, संवादकत्वादिति अनुमानानुमानात्प्रस्थापने अनुमानप्रामाण्यसिद्धिप्रसवते^१, परस्य^२ प्रसिद्धि-
नानुमानेन तत्प्रमाणताव्यवस्थापने स्वस्यापि तत्सिद्धि रनिवार्यत्वात् । अन्यथा^३ परस्यापि
तत्प्रसिद्धि, कुत प्रत्यक्षमेकमेव प्रमाण न पुनरन्यदिति व्यवस्था स्यात् ?

नरान्तर-भिन्न देश कालवर्ती अनुष्यो क प्रत्यक्ष को स्वयं प्रत्यक्ष से प्रमाणभूत सिद्ध करने पर सभी को
साक्षत्कार करने का प्रसंग आ ही जाता है । संवादक आदि हेतु से उत्पन्न अनुमान से उनको सिद्ध करने
पर अनुमान को प्रमाणता की सिद्धि का प्रसंग आ जाता है ।

हम जैनादिकों के यहाँ प्रसिद्ध अनुमान से उनको प्रमाण व्यवस्थापित करने में आप चार्वाक भी
अनुमान को प्रमाणता की सिद्धि का निवारण नहीं कर सकते हैं अन्यथा हम जनादिकों के यहाँ भी
उसकी प्रसिद्धि न होने से प्रत्यक्ष ही एक प्रमाण है किन्तु अन्य कोई प्रमाण नहीं है वह व्यवस्था भी कैसे
हो सकती ? अर्थात् कुछ भी व्यवस्था नहीं बनेगी ।

चार्वाक मत के खडन का सारांश

चार्वाक—हमारे यहाँ ऐसा कथन है कि कोई तीर्थंकर प्रमाण नहीं है न कोई आगम है न वेद है
अथवा न कोई तक अनुमान आदि ही प्रमाण हैं । बस ! एक प्रत्यक्ष ही प्रमाण है कहा भी है—

तर्कोऽप्रतिष्ठ भूतयो विविन्ना नैको मुनियस्य वच प्रमाण ।

धर्मस्य तत्त्व निहितं गुहायां महात्मनो येन गतं स पथा ॥

अतः एक देवता रूप बृहस्पति-गुरु ही प्रमाणभूत हैं क्योंकि वही प्रत्यक्ष से सिद्ध पृथ्वी आदि भूत
चतुष्टय का उपदेश देता है ।

जैन—आपका यह कथन भी अप्रामाणीक ही है क्योंकि आपका प्रत्यक्ष सबज्ञ के अभाव को तथा
अन्य आगम अनुमान आदि के अभाव को सिद्ध नहीं कर सकता है । तथा आप स्वप्रत्यक्ष रूप एक प्रमाण
मानते हैं अतः आपके यहाँ स्वपर को ग्रहण करने वाला बृहस्पति-गुरु का ज्ञान प्रत्यक्ष है इसमें क्या प्रमाण
है ? यदि आप कहो कि यह गुरु परंपरा से सिद्ध है तो हमारा भी सिद्धांत गुरु परंपरा से सिद्ध है क्या
बाधा है ? तथा अनुमान को तो आपने माना ही नहीं है जो कि सर्वज्ञ का अभाव सिद्ध कर सके । आप
कहे कि जैनादिकों के प्रसिद्ध अनुमान से हम सबज्ञादि का अभाव करेंगे तो यह बताओ कि प्रमाण से
सिद्ध है या प्रमाण से असिद्ध ?

यदि प्रथम पक्ष लेवो तो सभी के सबाव का विषय होगा क्योंकि प्रमाण से सिद्ध है अतः आप
चार्वाक को भी प्रमाण मानना होगा । हम जैनादिकों को प्रमाण से सिद्ध आप चार्वाक को भी प्रामाणीक
मानना होगा । यदि प्रमाण से असिद्ध कहो तो हम जैनादिकों को भी सिद्ध नहीं रहा । तथा इन्द्रिय प्रत्यक्ष के
होना सभी पक्ष सर्वज्ञ रहित हैं वह ज्ञान तो हो नहीं सकता यदि आप चार्वाक 'सबज्ञ सभी काल में कोई
१. वैश्वकालनस्मर । २. चार्वाकस्यापि । ३. (प्रमाणमन्तरेण प्रसिद्धं अनुमानं सति जैनादेरपि । तत्प्रसिद्धिर्न स्यात् ततः) ।

(१) प्रत्यक्षप्रमाणता की बाधा । (२) अतीतिप्रत्यक्षानुमानादि ।

तत्त्वोपप्लववादिषु इत्येकेषामप्रमाणादिकेवेष्टिः । एके हि तत्त्वोपप्लववादिनः सर्वं प्रत्यक्ष-
आदिप्रमाणतत्त्वं प्रमेयतत्त्वं तत्त्वोपप्लुतमेवेच्छन्ति । तेषां प्रमाणरहितव तथेष्टिः सत्त्वमनु-
पप्लुतमेवेतीष्टेर्न विशिष्यते । न खलु प्रत्यक्षः सवज्ञप्रमाणान्तराभावविषयम् अति
प्रसंगात् । नानुमानम् असिद्धे । सव हि प्रत्यक्षमनुमेयमत्यन्तपरोक्षं च वस्तु जान
न्तीति सर्वज्ञानि प्रमाणान्तराण्य प्रत्यक्षानुमानागमप्रमाणविशेषाः । तेषामभावः स्वयम्
सिद्धः प्रत्यक्षमनुमान वा कथं व्यवस्थापयेद्यतस्तद्विषयः स्यात् ? तथा सति सव प्रमाण
पुरुष सर्वज्ञः नही है ऐसा कहेग तो आप स्वयं ही सभी देश काल और पुरुष को जानने वाले होने से सर्वज्ञ
हो गये क्योंकि 'सर्वं जानातीति सवज्ञ' अतएव आप चार्वाक सवज्ञ का अभाव सिद्ध नहीं कर सकते हैं ।

[तत्त्वोपप्लववादी का खडन]

जो अन्यवादी ऐसा कहते हैं कि ऐसा ही हमें इष्ट है अर्थात् हम कुछ भी प्रमाणादि नहीं मानते
हैं इसीलिये कोई दोष नहीं है यह उनकी भावना भी अप्रमाणीक ही है ।

तत्त्वोपप्लववादी—सभी प्रत्यक्षादि प्रमाणतत्त्व और प्रमेयतत्त्व उपप्लुत—अभाव रूप ही है ऐसा
हम स्वीकार करते हैं ।

जब—आपकी यह मान्यता प्रमाण से रहित ही है । सभी तत्त्व उपप्लुत है इस प्रकार की
मान्यता सभी तत्त्व अनुपप्लुत ही है इस भावना से विशिष्ट भिन्न नहीं है । जिस प्रकार से
तत्त्वोपप्लववादी का सभी तत्त्व उपप्लुत ही है यह तत्त्व वचन मात्र से सिद्ध है उसी प्रकार से अन्य
अतत्त्वोपप्लववादी जनादिको का सभी तत्त्व अनुपप्लुत ही है यह तत्त्व भी वचन मात्र से सिद्ध ही है
क्योंकि प्रमाणता या अप्रमाणता दोनों जगह समान ही है ।

प्रत्यक्ष प्रमाण तो सवज्ञ और प्रमाणांतर के अभाव को विषय नहीं करता है अथवा अति प्रसंग
आ जावेगा ।

अनुमान भी विषय नहीं करता क्योंकि वह असिद्ध है । सभी—प्रत्यक्ष अनुमेय और अत्यन्त
परोक्ष वस्तु को जो जानते हैं वे सवज्ञ अर्थात् भिन्न प्रमाण कहलाते हैं वे प्रत्यक्ष अनुमान और आगम
प्रमाण विशेष हैं अतएव प्रत्यक्ष को प्रत्यक्ष प्रमाण विषय करता है अनुमेय को अनुमान एवं अत्यन्त
१ एकं सन्धिमिच्छन्तीत्येकेषस्तेषामेकेषाम् (साख्याभिप्रायेण जतो जते) । २ इत्यपि वस्तु शक्यवान् विशिष्यते ।
यथा हि तत्त्वोपप्लववादिनां सवमुपप्लुतमेवेति वचनाभावात् सिद्धं तथा येषामतत्त्वोपप्लववादिनां सर्वमनुपप्लुतमेवत्यपि
कथंभाव्यात् सिद्धं भवतु—अप्रामाण्यस्योभयत्र समानत्वात् । ३ सर्वज्ञानि च तानि प्रमाणांतराणि तेषामभावात् । ४
प्रत्यक्षविषयम् । ५ (स्वयमसिद्धं प्रत्यक्षमनुमानं वेति कतूपदम्) । ६ (अतिप्रसङ्गादिति) भाष्यपद व्याख्याति) तदभावादि-
कथं सति ।

(१) प्रत्यक्षानुमानयोर्निराकरणेन । (२) बाधितः । (३) साख्याभ्युपगतः । (४) यतः । इत्यपि वस्तु शक्यत्वात् । (५)
अतत्त्वोपप्लववादिनः प्रति वर्धते तब सर्वं सन्धं कन प्रमाणेन सिद्धं च तावत् प्रत्यक्षात् नाप्यनुमानाद्योर्न निराकरणम् ।
(६) इत्यक्षानुमानयोः सिद्धावपि किमिति सवज्ञप्रमाणांतराभावविषयतया । देशकालनंतरांतरः । (७) स्वयमिति ।

सर्वज्ञः स्वोपलब्धविषयः भवेदिति कुतस्तत्त्वोपप्लवः ?

[अर्थान्वयेन प्रमाणेन सर्वस्य तत्त्वस्वाभाव करोति तत्त्वोपप्लववादी तस्य निराकरणः]

परस्य सिद्ध प्रमाणं तदभावविषयमिति चेत् तत् परस्य प्रमाणस्य सिद्ध प्रमाण-

परोक्ष को आगम प्रमाण विषय करता है अतः ये तीनों प्रमाण सवज्ञ कहलाते हैं क्योंकि प्रत्यक्ष प्रमाण अपने प्रत्यक्षभूत विषय को पूर्णतया जानता है अनुमान प्रमाण अपने अनुमेय विषय को पूर्णतया विषय करता है एवं आगम प्रमाण अत्यंत परोक्ष अतःज्ञान के विषय को पूर्णतया विषय करता है। अपने अपने विषय में ये पूर्णतया ज्ञान कर लेते हैं अतएव ये तीनों प्रमाण यहाँ सवज्ञ कह दिये गये हैं। सब हि प्रत्यक्षमनुमेयमत्यंतपरोक्ष च वस्तु जानतीति सर्वज्ञानि प्रमाणांतराणि प्रत्यक्षानुमानागमप्रमाणविशेषा ।

आप शयवादियों के यहाँ स्वयं ही असिद्ध प्रत्यक्ष अथवा अनुमान प्रमाण इन तीनों प्रमाणों के अभाव को कैसे व्यवस्थापित करके कि जिससे वे उस अभाव को विषय कर सकें ? अर्थात् नहीं कर सकते हैं। मतलब कोई भी प्रमाण जब अभाव को विषय ही नहीं कर सकता है तब वह प्रमाण तत्त्वों के अभाव को कैसे कर सकेगा ?

इस प्रकार से मानने पर सभी प्रमाण सभी जनादि के अपने अपने इष्ट तत्त्व को विषय करने वाले हो जावेंगे पुनः तत्त्व का उपप्लव कैसे हो सकेगा ?

विशेषार्थ—इस अष्टसहस्री ग्रंथ में आचार्य श्री विद्यानन्द महोदय ने तत्त्वोपप्लववादी का खंडन विशेष रूप में किया है। इसी प्रकार इन्होंने श्री श्लोकवार्तिक ग्रंथ में भी इसका खंडन किया है। स्थूल रूप से तो शून्यवाद और तत्त्वोपप्लववाद समान ही मालूम पड़ते हैं किन्तु सूक्ष्मता से विचार करने पर दोनों में कुछ अंतर भलकता है। इसी बात को स्वयं विद्यानन्द स्वामी ने श्लोकवार्तिक में प्रकट किया है। यथा—पदार्थों को सबथा नहीं मानना विचार के पीछे पीछे सबको शून्य कहते जाना शून्यवाद है और विचार से पहले व्यवहार रूप से सत्य मानकर विचार होने पर प्रमाण प्रमेय आदि सभी पदार्थों को स्वीकार न करना तत्त्वोपप्लववाद है।

यह तत्त्वोपप्लववादी स्वयं स्वसंवेदन को भी प्रमाण स्वरूप से इष्ट होने का निर्णय नहीं करता है तत्त्वों का समूल चूल अभाव कहने वाला उपप्लववादी एक तत्त्व को भी इष्ट नहीं करता है। केवल दूसरों के माने हुए तत्त्वों में कुप्रश्न उठाकर उनके खंडन करने में ही तत्पर रहता है। स्वयं अपनी गाठ का मत कुछ भी नहीं रखता है।

इस पर जनाचार्य कहते हैं कि अपने प्रमाण का कुछ भी निर्णय किये बिना दूसरे वादियों के तत्त्वों का खंडन करने के लिये केवल प्रश्नों की भरमार या आक्षेप उठाना भी तो नहीं बन सकेगा। जिसके यहाँ स्वयं कोई भी इष्ट तत्त्व निर्णीत नहीं किया गया है उसको कहीं भी सशय करना नहीं बन सकता है। शू भक्त में जन्म लेकर बही पाला गया अनुप्य तो ठूठ या पुरुष का अथवा चादी या सीप का सशय नहीं कर पाता है।

१ ज्ञानादेः । २ स्वकीयस्वकीययत्नाभिरुत्तरितत्त्वग्रहणम् । ३ ग्राह्य तत्त्वोपप्लववादी । ४ जैन । ५ जैनस्य ।

मन्तरेण वा ? यदि प्रमाणतः सिद्धं नानात्मसिद्धं नाम प्रमाणसिद्धत्वं नानात्मना बादि-
प्रतिवादिनां सिद्धत्वाविशेषात् । अन्यथा परस्यापि^१ न सिद्धं तत्, प्रमाणमन्तरेण सिद्ध-
त्वासिद्धत्वाविशेषात् । तदिमे तत्त्वोपप्लववादिन स्वयमेकेन केनचिदपि प्रमाणेन स्वप्रसिद्धेन
प्रप्रसिद्धेन वा सकलतत्त्वपरिच्छेदकप्रमाणविशेषरहितं^२ सर्वं पुरुषसमूहं सविदत् एवात्मानं^३
निरस्यन्तीति^४ व्याहृतमेतत्—तथा^५ तत्त्वोपप्लववादित्वव्याघातान् ।

[उपप्लववादी तत्त्ववादिनं दूषयति]

‘ननु चानुपप्लुततत्त्ववादिनोपि^६ प्रमाणतत्त्व च प्रमेयतत्त्व प्रमाणतः सिद्धं तत् प्रमाण

[तत्त्वोपप्लववादी जैनादिको क इत्येव मान्य प्रमाण को लेकर उही क तत्त्वो का अभाव सिद्ध कर रहा है
सकल निराकरण]

तत्त्वोपप्लववादी—पर—जनादि के यहाँ सिद्ध प्रमाण स हम उन सभी वस्तुओं के अभाव को विषय
कर लेंगे ।

जैन—यदि ऐसा कहो तो वे पर के यहाँ सिद्ध प्रमाण प्रमाण स सिद्ध हैं या प्रमाण के बिना ही
सिद्ध हैं ?

यदि प्रमाण स सिद्ध हैं तब तो नाना आत्माओं को सिद्ध हैं क्योंकि जो प्रमाण स सिद्ध है वह
नाना आत्माओं को—वादी प्रतिवादी सभी को ही सिद्ध है कोई अंतर नहीं है । नानात्म शब्द स सभी
जनों को ऐसा अर्थ कर सकते हैं अथवा अनात्म सिद्ध नहीं है मतलब सभी आत्माओं को सिद्ध है ।
अन्यथा यदि कहो प्रमाण बिना प्रमाण के ही सिद्ध है तब तो वह जन के यहाँ भी सिद्ध नहीं होगा
क्योंकि जो प्रमाण के बिना सिद्ध है वह असिद्ध के समान ही हैं । उस जनादि भी कस मानगे ?

इस प्रकार स आप तत्त्वोपप्लववादी स्वयं किसी भी एक प्रमाण स अथवा स्व प्रसिद्धि मात्र स सकल
तत्त्वों को बतलाने—जानने वाले प्रमाणों स रहित सभी पुरुषों क समूह को जानते हुए स्वयं अपने
आपका ही खडन कर देते हैं इसलिये यह कथन व्याहृत—विहृत ही है । अर्थात् सभी पुरुषों का
समुदाय सभी तत्त्वों के ग्राहक प्रमाण स रहित है । इस प्रकार स जिसके द्वारा जान लिया गया वही तो
प्रमाण है अतएव उसका भी खण्डन करता हुआ अपना ही विघात कर लेता है ।

और यदि आप प्रमाण को स्वीकार कर तब तो तत्त्वोपप्लववादी ही नहीं रहेगे, किन्तु प्रमाण
को मान लेने स आस्तिकवादी ही हो जावगे ।

[उपप्लववादी तत्त्ववादियों को दोष दे रहे हैं]

तत्त्वोपप्लववादी अनुपप्लुत तत्त्ववादी आप जैनादिकों का भी प्रमाणतत्त्व और प्रमेयतत्त्व

१ ‘अन्यथा प्रमाणमन्तरेण सिद्धं चेत् । २ जैनस्य । ३ पुरुषसमूहं सकलतत्त्वविरहितं इत्येव मेवादबुद्धं तदेव प्रमाणं
अस्ति निरस्यन्तीति । ४ प्रमाणस्योपप्लव । ५ तत्त्वोपप्लववादी ग्राह । ६ जैनादि । ७ ‘प्रमाणतत्त्व प्रमेयतत्त्व’
इति पाठान्तरम् ।

(१) जैन । (२) सिद्ध ।

मन्त्रदेश वा ? प्रमाणान्तरेण प्रमाणान्तरतः सिद्धयः स्वीकृतव्यवस्थानात्कुतः प्रमाणान्तरेण व्यवस्था ? यदि पुनः प्रथम प्रमाण द्वितीयस्य व्यवस्थापकं द्वितीयं तु प्रथमस्योपपत्तिं सवेतरेतराश्रयणान्नैकस्यापि व्यवस्था । स्वतः प्रमाणस्य प्रामाण्यव्यवस्थितेरयमदोष इति चेन्न— सवप्रवादिनां तत्र विप्रतिपत्त्यभावप्रसङ्गात् । कुतश्चित्प्रमाणात्तद्विप्रतिपत्तिनिराकरणे तत्रापि प्रमाणातराद विप्रतिपत्तिनिराकरणेन भाव्यमित्यनवस्थानमप्रतिहतप्रसरमेव । परस्पर विप्रतिपत्तिनिराकरणं चायोन्यसश्रयणं दुर्हतरम् । प्रमाणान्तरेण तु प्रमाणाद्वि- तत्त्व यदि सिद्धयेत्तदा तदुपप्लवव्यवस्थापि तथा दुःशक्या निराकृतुम् । 'स्यान्मतम्' ।

प्रमाण स सिद्ध है या प्रमाण के बिना सिद्ध है ? यदि कहो कि प्रमाण से सिद्ध है तब तो वह प्रमाण भी प्रमाणातर स सिद्ध होगा इस प्रकार स अनवस्था के आ जाने से प्रमाणतत्त्व की व्यवस्था कैसे हो सकेगी ?

यदि आप कहे कि प्रथम प्रमाण द्वितीय प्रमाण का व्यवस्थापक होगा और द्वितीय प्रमाण प्रथम की व्यवस्था कर देगा तब तो इतरेतराश्रय दोष आ जाने से एक की भी व्यवस्था नहीं हो सकेगी । अर्थात् प्रमाण ज्ञान सच्चा है इसको बतलाने वाला दूसरा प्रमाण आया और वह दूसरा भी सच्चा है इस बात को बतलाने वाला तीसरा इत्यादि से अनवस्था होती है और यदि दूसरे ने पहले को सच्चा सिद्ध किया एव दूसरे को पहले ने सच्चा कहा तब तो भाई ! दोनों मित्र एक दूसरे को सच्चा कह रहे हैं किन्तु ये दोनों सब बोलते हैं यह बात हम कैसे मान लेव ? यदि आप कहे कि प्रमाण की प्रामाण्यता स्वतः ही व्यवस्थित है अतः कोई दोष नहीं है किन्तु आप ऐसा भी नहीं कहना अन्यथा सभी प्रवादियों को भी विसवाद का अभाव हो जावेगा अर्थात् सभी के सभी इष्ट तत्त्व स्वतः ही सिद्ध हो जावेंगे ।

यदि आप कहे कि किसी एक प्रमाण से उस विसवाद को दूर करेंगे तो वहा भी प्रमाणातर से विसवाद को दूर करने के लिये भी प्रमाण चाहिए इस तरह से अनवस्था का प्रसार बिना रोक टोक के ही हो जाता है ।

एवं प्रथम का द्वितीय से और द्वितीय का प्रथम प्रमाण से विसवाद दूर करना मानने पर तो अन्योन्याश्रय दोष आता है उसका निवारण भी आप नहीं कर सकते हैं ।

और यदि आप दूसरा पक्ष लेवो कि प्रमाण के बिना प्रमाणादि तत्त्व सिद्ध होते हैं तब तो तत्त्वोपप्लव की व्यवस्था का निराकरण करना भी शक्य नहीं है वह प्रमाण के बिना सिद्ध है ऐसा हम मानते हैं ।

१ (अन्योन्याश्रय दोषोपप्लववादी इति चेन्नोत्पत्त्येव जण्डवति) । २ प्रथमं द्वितीयस्य व्यवस्थापकं द्वितीयं तु प्रथमस्योपपत्तिः । ३ जैनादि ।

(३) अतः वीरसिंहादीनामभिप्रायवद्भवः दूष्यति ।

“विचारोत्तरकाल प्रमाणादितत्त्वव्यवस्थिति । विचारस्तु यथाकथञ्चित्प्रियमासी भोपा-
सम्भार्य—सर्वथा^१ वचनाभावप्रसङ्गात् इति । “एव तर्हि तत्त्वोपप्लववादिनामपि विचारा
दुस्तरकालं तत्त्वोपप्लवव्यवस्था तथैवास्तु सर्वथा विशेषाभावात् ।

[तत्त्वोपप्लववादी आस्तिक्यवादिनां प्रमाणतत्त्व दूषयति]

एवं च^२ तत्र प्रमाणतत्त्वमेव तावद्विचार्यते^३ । —कथं प्रमाणस्य प्रामाण्यम् ?
किमुदुष्टकारकसन्दोहोत्पाद्यत्वेन बाधारहितत्वेन प्रवृत्तिसामर्थ्येनायथा^४ वा ?

[प्रथमस्य निर्दोषकारणजयत्वं हेतोर्निराकरणं]

यद्यदुदुष्टकारकसन्दोहोत्पाद्यत्वेन तदा सव वारकाणामदुष्टता कुतोवसीयते ? न

यदि आप जन ऐसा कहे कि विचार के अनन्तर—उत्तरकाल में प्रमाणादि तत्त्व की व्यवस्था है और यथा कथञ्चित् प्रमाण से अथवा प्रमाण के बिना हम लोगो के द्वारा स्वीकृत तत्त्व व्यवस्था उलाहना के योग्य नहीं है । अन्यथा सबथा वचनो के अभाव का ही प्रसंग आ जावेगा । ऐसा कहने पर तो हम तत्त्वोपप्लववादी जनो के यहां भी विचार से उत्तरकाल में तत्त्वोपप्लव व्यवस्था उसी प्रकार से हो जावे सर्वथा दोनों में कोई अंतर नहीं है । अर्थात् जब हम विचार करते हैं तब प्रमाणादि तत्त्व हमें दिखाई देने लगते हैं ऐसा जनादिका की तरफ स्वयं तत्त्वोपप्लववादी ने समाधान किया है और पुन उसमें दोषारोपण करने लगा कि इस प्रकार से तो हमारे यहाँ भी विचार करने के अनन्तर तत्त्वो का अभाव दिख रहा है उसे ही मान लीजिय क्या बाधा है ?

[अब तत्त्वोपप्लववादी आस्तिक्य वादियों के प्रमाण तत्त्व को दूषित करने की चेष्टा करता है]

तत्त्वोपप्लववादी—इस प्रकार से अब आपके प्रमाण तत्त्व का विचार किया जाता है । हम आप जैन लोगों से प्रश्न करते हैं कि प्रमाण की प्रमाणता कैसे सिद्ध है ? अदुष्टकारक सन्दोह के द्वारा उत्पन्न होने से बाधा रहित होने में प्रवृत्ति की सामर्थ्य से अथवा और किसी प्रकार से ?

[निर्दोष कारणजयत्वं हेतु का खण्डन]

यदि निर्दोष चक्ष आदि की निमलता आदि कारक समूह के द्वारा प्रमाण में प्रमाणता उत्पन्न होती है ऐसा आप कहो तब तो आपने उन कारको की निर्दोषता कमे जानी है प्रत्यक्ष से या अनुमान से ?

प्रत्यक्ष से तो आप कह नहीं सकते क्योंकि नेत्रो की निमलतादि ज्ञान के कारण अतीन्द्रिय हैं । वह

१ प्रमाणैव प्रमाणान्तरेण वा । २ जनादिकृत । ३ अयथा । ४ तत्त्वोपप्लववादी । ५ प्रमेयतत्त्वं च तिष्ठतु । ६ अदोष चक्षुरादिनामर्थम् । ७ एतत्प्रयुक्त विकल्पद्वयमिदं भौमसाक्षात्पेक्षया । ८ अर्थं तृतीयविकल्पो नैयायिकमतोपेक्षया । ९ अन्वया—प्रविष्टावकत्वेनेत्ययं चतुर्थो विकल्प सौम्यतमतापेक्षया । १ तत्त्वोपप्लववादिसमतमानस्य जैन आह ।

(१) च प्रमाणतत्त्वं इति वा । (२) न प्रमेयतत्त्वम् ।

तावत्प्रत्यक्षाशयन^१ कुशलादे^२ सवेदनकारकस्यातीन्वयस्यादुष्टताया प्रत्यक्षीकतु मशक्ते ।
नानुमानात्^३ तदविनाभाविलिङ्गाभावात् । विज्ञान^४ तत्कार्यं लिङ्गमिति चेन्न^५ विज्ञान-

प्रत्यक्ष ज्ञान उनकी निर्दोषता को प्रत्यक्ष करने में असमर्थ है । अनुमान से भी वह निर्दोषता ग्रहण नहीं की जाती है क्योंकि उसके अविनाभावी लिंग का अभाव है अर्थात् इन्द्रियो से जिस देख नहीं सकते उसका इसके साथ सम्बन्ध है इत्यादि कस निणय करगे और हेतु किस बनायगे ?

विशेषाद्य—तत्त्वोपप्लववादी स्वयं कुछ तो मानता नहीं है फिर भी बठ बठ जन मीमांसक आदि तत्त्ववादियों से कुतक कर रहा है । इसी बात को श्लोकवार्तिक ग्रन्थ में श्री विद्यानन्द स्वामी ने अच्छे तरह से बतलाया है । यथा— कथमव्यभिचारित्वं वेदनस्य निश्चीयते ? किमदुष्टकारकसदोहोत्पाद्यत्वेन बाधारहितत्वेन प्रवृत्तिसामर्थ्येनायथा वेति प्रमाणतत्त्वे पयनुयोगा सशयपूर्वकास्तदभावे तदसम्भवात् किमयं स्थाणु किं वा पुरुष इत्यादे पयनुयोगवत् । सशयश्च तत्र कदाचित् क्वचिन्निणयपूर्वक स्थाण्वा दिसशयवत् । तत्र यस्य क्वचित् कदाचिदुष्टकारकसदोहोत्पाद्यत्वादिना प्रमाणत्वनिर्णयो नास्त्येव तस्य कथं तत्पूर्वक सशय तदभावे कुत पयनुयोगा प्रवर्तरेन्निति न परपयनुयोगपराणि बहस्पते सूत्राणि स्युः ।

उपप्लववादी जन अतरंग बहिरंग प्रमाण प्रमेयतत्त्वों को मानने वाले जैन मीमांसक न्यायिक आदि क प्रति उपाय उपयत्तत्वा का खडन करने के लिए इस प्रकार से कुप्रश्न उठाते हैं कि आप जनादि अयभिचारी (मिथ्याज्ञान से भिन्न सच्चे) ज्ञान को प्रमाण मानते हैं । पुन यह बतलाइये कि इस ज्ञान की सच्चाई का निर्णय आप लोग कस करते हैं ? क्या निर्दोष कारणों के समुदाय से ज्ञान बनाया गया है इस कारण प्रमाण है या बाधाओं से रहित है अतः प्रमाण है ? अथवा जिसको जाने उसमें प्रवृत्ति करे और उसी ज्ञय रूप फल को प्राप्त करे या उस ज्ञान का सहायक दूसरा ज्ञान पदा कर ल इस प्रवृत्ति की सामर्थ्य से वह ज्ञान प्रमाण है ? अथवा दूसरे प्रकारों से अविस्वादी आदि रूप से वह प्रमाण है ? आखिर प्रमाण की प्रमाणता का निश्चय आप लोग इन चार कारणों के सिवा तो कर नहीं सकते हैं अतः बतलाइये क्या बात है ?

इन चार प्रश्नों में प्रथम के दो प्रश्न तो मीमांसक के प्रति हैं क्योंकि मीमांसक ही इन दो बातों से प्रमाण की प्रमाणता मानता है अतः इसी मीमांसक और उपप्लववादी के कुछ देर तक प्रश्नोत्तर चलते रहेंगे ।

१ कोशस्थ नैर्घल्यम् । २ मीमांसक । ३ तत्त्वोपप्लववादिमतमाशङ्क्य जन प्राह ।

(१) मानेन्निग्रहम् । इह । पुनरादे । (२) अदुष्टकारक । (३) श्रुतिक्रमा रजतज्ञान कायलिङ्ग कारणदुष्टतां आधयतीति अभिचारः ।

तीसरा प्रश्न नैयायिकों की मान्यता को लक्ष्य में रख कर किया गया है। एवं चौथा प्रश्न बौद्धों पर लागू हो जाता है। क्रमशः इन सभी पर विचार विमर्श करके उत्तर देने वाले वे लोग स्वयं ही उपस्थित हो जाते हैं। उपप्लववादी सभी की बात को समाप्त कर देता है। तब जनाचार्य इन चारों प्रश्नों को महत्त्व न देकर अपना पक्ष रख देते हैं। खैर ! यहाँ पर तो आचार्य मुख्य रूप से इसी बात को बता रहे हैं कि आप उपप्लववादी के ये सभी प्रश्न उठाना सशय पूर्वक ही हो सकते हैं क्योंकि संशय के बिना ये प्रश्न उठाना ही असंभव है। जैसे कि यह स्थाण है या पुरुष ? और जहाँ कहीं भी किसी पदार्थ का आश्रय लेकर किसी को संशय होता है उस पदार्थ में पहले कभी न कभी किसी स्थल पर निणय अवश्य ही कर लिया गया है। जिस मनुष्य ने कहीं भी स्थाण और पुरुष का ठीक ठीकपूर्व में निश्चय कर लिया है वही मनुष्य कदाचित् सायंकाल के समय दूसरे ठठ को देखकर उसमें मनुष्य की ऊँचाई आदि के साधारण घर्माँ को देखकर और विशेष घर्माँ को न देखकर प्रत्युत स्मरण करके संशय कर लेता है। मतलब यह है कि जिसको कहीं भी कभी संशय होगा उसे किसी का पहल निणय अवश्य होना चाहिये और आप शून्यवादी या उपप्लववादी तो कुछ भी प्रमाण आदि का निणय ही नहीं मान रहे हैं पुन यह प्रमाण निर्दोष कारणों से उत्पन्न हुआ है या बाधा रहित है इत्यादि रूप से हम लोगों के प्रति आपको संशय उठाने का भी क्या अधिकार है ? मतलब पूर्व में अपने कुछ तत्त्व या निणय को माने बिना आप संशय भी नहीं कर सकते हैं। बस ! इतना ही कहते चलिये कि प्रमाण नहीं है प्रमाण नहीं है इत्यादि।

इस प्रकार दूसरे आस्तिकों के इष्ट किये गये प्रमाण प्रमेय को खडन करने के लिये बृहस्पति के सूत्र दूसरे मतों के ऊपर कुप्रश्न करने के लिये तत्पर नहीं हो सकते हैं। यहाँ संभवतः बृहस्पति ने चार्वाक दक्षान का पोषण करके पीछे से सर्व तत्त्वों का उपप्लव स्वीकार किया है ऐसा मालूम पड़ता है एवं जब प्रमाण प्रमेयतत्त्व प्रश्न करना संशय करना आदि व्यवस्थाय आपके यहाँ असंभव हैं तब तो यो ही बोल चलती जावेगी सभी लोग अपने अपने मतों को पुष्ट करते हुये मनमानी करते रहेंगे। पुन आप यह भी नहीं कह सकेंगे कि सारा जगत् शून्य रूप है और देखिये !

शून्योपप्लववादेऽपि नानेकाताद्विना स्थितिः ।

स्वयं क्वचिदशून्यस्य स्वीकृतेरनुपप्लुते ॥ १४७ ॥

शून्याताया हि शून्यत्व जातुचिन्तोपगम्यते ।

तथोपप्लवनं तत्त्वोपप्लवेऽपीतरत्र तत् ॥ १४७ ॥

[श्लोकवार्तिक]

अर्थ— शून्यवाद और उपप्लववाद का सिद्ध करना बिना अनेकात के नहीं हो सकता है क्योंकि स्वयं के शून्यवाद का समर्थन और अशून्यवाद—आस्तिकवाद का खडन तो आप करेंगे ही करेंगे। बस ! स्वयंसाधन और परपक्ष दूषण यही तो अनेकात है और अनेकात है क्या ? दूसरी बात और है कि आप अपने शून्य तत्त्व को अशून्य—संज्ञा मानेंगे ही नहीं अन्यथा शून्य का शून्य होकर तो क्या बचेगा ? सोचिये !

सामान्यस्य सद्व्यभिचारित्वमावात्^१ । प्रमाणभूत विज्ञानं तद्विज्ञमिति चेत् कुतस्तस्य प्रमाणभूततावसायः ? तद्वदुपकारणारब्धत्वादिति चेत् सोयमयीमाश्रयः । सिद्धे विज्ञानस्य प्रमाणभूतत्वे निर्दोषकारणारब्धत्वसिद्धिस्तत्सिद्धौ च प्रमाणभूतत्वसिद्धिरिति । किञ्च

आई ! यदि आप शून्यवाद को असून्य न कहकर शून्य कह देंगे तब तो सभी तत्त्व व्यवस्था सच्ची हो जावेगी ।

और शून्यवाद को असून्य कहेंगे तो अनेकात होकर भी कुछ तत्त्व व्यवस्था बन जाने से सर्वथा शून्यवाद नहीं रहेगा । वैसे ही उपप्लव को उपप्लव रहित मानने से ही आपकी इष्ट सिद्धि होगी अन्यथा उपप्लववाद का प्रलय होकर सभी तत्त्व सच्चे सिद्ध हो जावग ।

देखिये ! यदि झूठ बोलना झूठ सिद्ध हो जावे तो सत्यता का निर्णय हो जाता है । शत्रु का शत्रु अपना मित्र ही सिद्ध होता है । निष्कष यह निकलता है कि इस उपप्लववादी का कर्तव्य जन भीमासक आदिको से प्रश्न करने का नहीं था फिर भी वह कर रहा है क्योंकि 'उलटा चोर कोतवाल' को डाँटे' इस लोकोक्ति के अनुसार वह घृष्ट है । अच्छा ! अब प्रश्नोत्तर के ढग को पढते चलिये ।

भीमासक—विज्ञान उसका काय है वही हेतु है । वस ! हेतु से अनुमान बन जावेगा और अनुमान से हम कारणों की निर्दोषता जान लेते हैं ।

तत्त्वोपप्लववादी—नहीं ! विज्ञान सामान्य उससे अव्यभिचारी नहीं है अर्थात् शुक्तिका में रजत—ज्ञान काय लिंग है वह कारण के दोष को सिद्ध करता है अत व्यभिचारी है क्योंकि जो विज्ञान सामान्य है वह दुष्टता—सदोष ज्ञान में भी पाया जाता है ।

भीमासक—प्रमाणभूत विज्ञान उसका हेतु है सदोष ज्ञान नहीं ।

तत्त्वोपप्लववादी—वह विज्ञान प्रमाणभूत है यह निश्चय किससे होगा ? यदि कहो निर्दोष कारणों से उत्पन्न होने से यह विज्ञान प्रमाण है ऐसा निश्चय होता है तब तो अन्योन्याश्रयदोष आ जाता है । विज्ञान के प्रमाणभूत सिद्ध हो जाने पर यह निर्दोष कारणों से उत्पन्न हुआ है यह बात सिद्ध होगी और निर्दोष कारणों से उत्पत्ति की सिद्धि होने पर ज्ञान प्रमाणभूत सिद्ध होगा । मतलब एक दूसरे के आश्रित होने से दोनों ही सिद्ध नहीं हो सकेंगे ।

दूसरी बात यह है कि बहू आदि कारणों को गुण और दोषों का आश्रय स्वीकार करन पर उसस

१ शुक्तिकायां रजतज्ञानं कार्यलिङ्ग कारणदुष्टता साधयतीति व्यभिचारो यतो विज्ञानसामान्य दुष्टतायामपि वसते ।

२ भीमासक । ३ तत्त्वोपप्लववादी । ४ प्रश्नोत्तर तत्त्वोपप्लववादी (शून्यवादी) ग्राह ।

चक्षुरादिकारणानां गुणदोषाश्रयत्वे^१ तदुपजनितसंवेदने दोषाशङ्कानिवृत्तिनः स्यात् गुण-
दोषाश्रयपुरुषवचनजनितवेदनवत् । गुणाश्रयतयैव^२ तन्निश्चये तदुत्पत्तिविज्ञाने^३ दोषाशङ्कानिवृत्तौ
पुनरपि कस्मिंश्चिद्गुणाश्रयत्वेनैव निराये तद्वचनजनितवेदने दोषाशङ्कानिवृत्तौ^४ किमपौरुषेय
शब्दसमर्थनायासेन^५? अथ^६ पुरुषस्य गुणाधिकरणत्वमेवाशङ्क्यनिश्चयः, परचेतोवृत्तीनां
‘दुरन्वयत्वात् तद्व्यापारादे साङ्ख्यवशनात् निगुणस्यापि गुणवत् इव^७’ व्यापारादिसंभवादुप-
वर्ण्यते तर्हि चक्षुरादीनामप्यतीन्द्रियत्वात्तत्कायसाङ्ख्योपलब्धे कुतो गुणाश्रयत्वनियमनिश्चयः

उत्पन्न होने वाले ज्ञान में दोषों की आशंका निवृत्त नहीं हो सकेगी जिस गुण और दोष के आश्रित पुरुषों के वचन से उत्पन्न हुये ज्ञान में शंका की निवृत्ति नहीं होती है । अर्थात् किसी पुरुष में गुण और दोष दोनों ही हैं पुनः उसके वचन निर्दोष हैं यह बात कमे बनेगी ? उसके वचनो में दोषों की शंका बनी ही रहेगी ।

यदि आप चक्षु आदि में गुणों का ही निश्चय मानोगे तो उससे उत्पन्न हुये विज्ञान में दोष की आशंका निकल जावेगी और तब किसी पुरुष के भी गुणों का आश्रय निश्चित होने पर उससे उत्पन्न होने वाले ज्ञान में दोषों की आशंका नहीं रहेगी पुनः आप मीमांसक को अपौरुषेय शब्द—वेद के सम्बन्ध के प्रयास से क्या प्रयोजन सिद्ध होगा ?

मीमांसक—पुरुष को गुणों का आधार निश्चित करना अशक्य है पर के मन की प्रवृत्तियों को जानना बहुत ही कठिन है उनके काय तथा व्यापारादि में सकर देखा जाता है । निगुणी में भी गुणवानों के समान व्यापारादि संभव हैं ऐसा कहा जाता है । अर्थात् पुरुष गुणा का आधार है उसमें गुण ही पाये जाते हैं यह कहना ठीक नहीं है । किसी निर्दोष पुरुष के व्यवहार सदोष पुरुष के समान दिख जाते हैं और किसी सदोष पुरुष के भी व्यवहार निर्दोष पुरुष के समान दिखते हैं पुनः पुरुष का भी गुणों निश्चित करना असंभव ही है ।

अन्यवादी (तत्त्वोपपन्नवादी)—तब तो चक्षु आदि भी अतीन्द्रिय है । उनके भी काय में सकर दोष उपलब्ध होने से चक्षु आदि इन्द्रियो में गुणों के आश्रितत्त्व नियम का निश्चय करना कैसे शक्य होगा ? किसी अपौरुषेय भी ग्रहोपरागादि को शुक्ल वस्त्रादि में पीत ज्ञान का हेतु मानना उपलक्षण है । अपौरुषेय वेद में भी मिथ्या ज्ञानत्व हेतु की समावृत्ति करने पर आप याज्ञिक—मीमांसकों को उससे उत्पन्न होने वाले ज्ञान में प्रमाणता का निश्चय निश्चक रूप से कैसे होगा ? इसलिये निर्दोष कारणों से उत्पन्न होने से किसी प्रमाण को प्रमाणता है यह कहना शक्य नहीं है अर्थात् यदि आप ऐसा कहें कि वेद अपौरुषेय हैं

१ अङ्गीकृते । २ भी मीमांसक चक्षुरादीनां गुणाश्रयतयैव । ३ मीमांसकस्य । ४ मीमांसकः । ५ दुरधिगमत्वात् । ६ कुतः ? यतः । ७ तत्त्वोपपन्नवादी । ८ चक्षुरादीनाम् ।

{1} अपौरुषेयमाश्रयतां सत्या । {2} हेतोः । {3} व्याहारः ।

शक्यं कर्तुं न ? 'कस्यचिदपौरुषेयस्यापि च ग्रहोपरागादि' सुखलवस्त्रादी पीतज्ञानहेतोरुप-
लक्षणमाह 'दस्यापौरुषेयस्यापि मिथ्याज्ञानहेतुत्वसंभावनाया कथमिव' नि शङ्क आशिकानां
तज्जनितवेदने प्रामाण्यनिश्चय ? ततो नादुष्टकारकज यत्वेन कस्यचित्प्रमाणता ।

अतः प्रमाण है तब तो ग्रहोपरागादि (चंद्रमा के परिवेष आदि) भी बिना पुरुष कृत अपौरुषय ही हैं किंतु
उन उपरागादि के निमित्त में श्वेतवस्त्रादि में पीत का ज्ञान हो जाता है अतः अपौरुषयवेद में भी मिथ्या
ज्ञान की संभावना हो सकती है ।

विशेषण—मीमांसक ज्ञान की प्रमाणता—सचाई का निणय कई कारणों से मानता है । निर्दोष
कारणों से उत्पन्न होना और बाधा का न होना । यहाँ पर इन दो बातों पर तत्त्वोपनिषद्वादी ने बड़ी
आपत्ति उठाई है । श्लोकवार्तिकालंकार में भी ग्रथकार ने इसी विषय में स्पष्टीकरण किया है । तथाहि—
अदुष्टकारणारब्धमित्येतच्च विशेषणम् ।

प्रमाणस्य न साफल्यं प्रयात्ययभिचारतः ॥७७॥

मीमांसक—मीमांसक ने प्रमाण के लक्षण में निर्दोष कारणों से उत्पन्न होना यह विशेषण दिया
है वह विशेषण उसके प्रमाण को निर्दोष सिद्ध करने में सफल नहीं हो सकता है । ज्ञान दुष्ट कारणों
से उत्पन्न होता है उसका द्वारा स्व और अथ का निणय होना ही असंभव है अतः विद्वानदस्वामी प्रमाण
का लक्षण स्वाथव्यवसायात्मक स्व अथ का निश्चायक इतना ही पर्याप्त मानते हैं किन्तु मीमांसको
का कथन है कि—

तत्रापूर्वाधविज्ञान निश्चित बाधवर्जितम् ।

अदुष्टकारणारब्ध प्रमाण लोकसम्मतम् ॥

अर्थात्—जो अपूर्व अथ को ग्रहण करने वाला है निश्चित है बाधा से रहित है निर्दोष कारणों से
जय है और लोक सम्मत है वही प्रमाण है ।

इस प्रकार की मायता के कहने पर तो श्री विद्वानद स्वामी स्वयं श्लोकवार्तिक में इन सभी
विशेषणों को सदोष सिद्ध करते हुये अपने सम्यग्ज्ञान के लक्षण को निर्दोष सिद्ध करते हैं ।

तत्स्वाथव्यवसायात्म ज्ञान मानमितीयता ।

लक्षणन गताथत्वाद व्यथमन्यद विशेषणम् ॥७८॥

गृहीतमगृहीत वा स्वाथ यदि व्यवस्यति

तन्न लोके न शास्त्रेषु विज्ञाहति प्रमाणताम् ॥७९॥

अर्थ—स्व और अथ को निश्चय करने वाला ज्ञान प्रमाण है इस प्रकार से इतने ही लक्षण से सभी

१ अपौरुषेयत्वाददुष्टकारण वेदवाक्यम् । तत्तज्जनितवेदने प्रामाण्यनिश्चयो भविष्यतीत्यारिकायामाह ।

(1) विग्रही इति या । विग्रही—गुण उपरागो—ग्रहो राहुग्रस्ते त्विदो पूज्यि च इ । (2) प्रतीतेः । (3)
वाक्यार्थकारः ।

अप्राप्त सिद्ध हो जाते हैं। अन्य—सर्वथा अपूर्व अर्थ का ग्राहक होना बाधा से रहित होना लोक सम्मत होना निर्दोषकारणों से अन्य होना इत्यादि विशेषण व्यर्थ ही हैं। जो ज्ञान गृहीत अथवा अगृहीत भी अपना और अर्थ का यदि निश्चय करता है तो वह ज्ञान लोक में और शास्त्रों में भी प्रमाणपने को नहीं छोड़ता है।

वहाँ इस बात को विशेष रूप से ध्यान में रखना चाहिये कि आचार्य विद्यानन्द महोदय अपूर्वाथ विशेषण को महत्त्व न देकर केवल स्वाथ विशेषण को ही महत्त्व दे रहे हैं फिर भी स्वयं आचार्य ने इसी अर्थ में स्थान-स्थान पर केवलज्ञान को भी अपूर्वाथग्राही सिद्ध कर दिया है।

किसी ने कहा कि केवलज्ञान गृहातग्राही होने से अप्रमाण है तब आचार्य ने कहा कि नहीं सभी ज्ञान धुनियों का अपेक्षा से अपूर्वाथ ग्राही है और भी देखिये—

तत्रापि केवलज्ञान नाप्रमाण प्रसज्यते ।

साक्षयवसानस्य तस्यापूर्वायतास्थिते ॥६॥

प्रादुभूतिक्षणादध्व परिणामित्वविच्युति ।

केवलस्यैकरूपित्वादिति चोद्य न युक्तिमत ॥६१॥

परापरेण कालेन सबधात्परिणामि च ।

संबधिपरिणामित्व ज्ञातत्वे नकमेव हि ॥

अर्थ—अपूर्वार्थ को जानने वाले उन ज्ञानों में केवलज्ञान अप्रमाण नहीं है क्योंकि ज्ञानावरण के पूर्ण क्षय से विवक्षित काल में उत्पन्न हुये सादि और अनतकाल तक स्थित रहने वाले उस केवलज्ञान को अपूर्वाथ का ग्राहक होना सिद्ध है। मतलब विशेषणों की अत्यल्प परावृत्ति हो जाने से उनको जानने वाले ज्ञान अपूर्वाथ ग्राहक हो जाते हैं। थोड़ा विचार तो करो कि ससार में अपूर्व अर्थ कौन समझ जाते हैं? सभी द्रव्य धूँआँ ही है किंतु फिर भी सो द्रव्य अधिक धनवत्ता रूपवत्ता प्रतिभा विलक्षण तपश्चर्या अद्भुत शक्ति विशेष चमत्कार आदि धर्मों को धारण कर लेने से व यथाथ अपूर्वाथ मान लिये जाते हैं। सूक्ष्म विचार करने पर तो अत्यंत छोटे अंश को भी नवीनता धारण करने पर पदार्थ का अपूर्वायता आ जाती है। जितनी जहाँ अपूर्वाथ सभ्यता है उस पर सतोष करना चाहिये। अथवा भक्ष्य अभक्ष्य विचार पतिव्रतापन अचौय आदिक लोक व्यवहार सभी समाप्त हो जावग। कोई कुनक कर रहा है कि “केवलज्ञान अपनी उत्पत्ति क्षण के अनंतर परिणामी नहीं होता है” यो का त्यों रहता है क्योंकि त्रिकाल त्रिकालवर्ती संपूर्ण पदार्थों को एक साथ जानकर पुन एक रूप ही बना रहता है अत उत्पाद, व्यय और्व्यरूप परिणामित्व लक्षण वहाँ अघटित है पुन अपूर्वाथग्राही कैसे रहा? आचार्य कहते हैं कि यह शंका भी ठाक नहीं है क्योंकि उत्तर उत्तरवर्ती काल के साथ सबध हो जाने से उत्पाद और व्ययरूप परिवर्तन घटित हो जाते हैं। केवलज्ञान की पूर्व समयवर्ती पर्याय का नाश हो जाता है और उत्तरकाल में नवीन

[द्वितीयस्य तत्त्वप्रमाणहेतुः ज्ञानम्]

नापि बाधानुत्पत्त्या, 'मिथ्याज्ञानेपि स्वकारणवक्तव्या'दबाधकस्यानुत्पत्तिसंभवात्

पर्याय की उत्पत्ति हो जाती है। इस प्रकार से सबब विशिष्ट और परिणाम सहित होने से भी केवलज्ञानी ज्ञाता रूप से एक है यही ध्रुवता है एवं परिणामनशील ज्ञय द्रव्यों के परिणामन से भी ज्ञान परिणामी होता है अतः अपूर्वार्थग्राही सिद्ध है।

एवं आचार्य श्री माणिक्यनदी ने परोक्षामुख सूत्र में कहा है कि अपूर्वाय विशेषण भी निष्फल नहीं है क्योंकि धारावाहिक ज्ञानों से अज्ञान की निवृत्ति नहीं हो पाती है अतः धारावाहिक ज्ञान की व्यावृत्ति करना ही उसका फल है। यो तो वह विशेषण केवल स्वरूप के निरूपण करने में तत्पर है फिर भी परस्पर विरोध दोष नहीं है।

यहाँ पर 'निर्दोष कारणजयत्व का निराकरण करते हैं। यदि ज्ञान के उत्पादक कारणों की निर्दोषता अथ ज्ञान से जानी जाती है तब तो उस अन्य ज्ञान की निर्दोषता भी अथ ज्ञान से जानी जावेगी पुनः यही धारा असंख्य ज्ञानों तक चलते चलते बहुत बड़ी अनवस्था आकाश पर्यंत फैल जावेगी। यदि आप मीमांसक प्रथम ज्ञान के उत्पादक कारणों की निर्दोषता द्वितीय ज्ञान से जानेंगे और द्वितीय ज्ञान की निर्दोषता प्रथम ज्ञान से जानेंगे तब तो अन्योन्याश्रय दोष तयार खड़ा है। अतः ज्ञान के उत्पादक चक्षु आदि इंद्रियों की निर्दोषता—निमलता आदि को न कोई प्रत्यक्ष (इंद्रिय प्रत्यक्ष) से जान सकते हैं न अनुमान ज्ञान से।

दूसरी बात यह है कि अनेक भ्रांत ज्ञानों को उत्पन्न करने वाले कारणों को भी लोग निर्दोष समझ बैठे हैं। इसीलिये अनुमान से भी इस प्रकार संपूर्ण ज्ञानों की निर्दोषकारणा से उत्पत्ति होना नहीं जान सकते हैं क्योंकि उस अनुमान की भी निर्दोष कारणों से उत्पत्ति हुई है इस बात को भी जानना कठिन है। व्याप्ति ज्ञान की निर्दोषता का ज्ञान तो और भी कठिन है। चक्षु आदिक अतीन्द्रिय इंद्रियों की निर्दोषता जानना कठिन है। बाहर से किसी की निर्दोष चक्षु भी सदोष सदृश दीखती है और दूषित भी चक्षु निर्दोष सदृश दिख जाती है।

बौद्धादि भिन्न २ दार्शनिक सत्त्व हेतु से पदार्थों को क्षणिक नित्य आदि सिद्ध करते हैं और जीवाचार्य इसी सत्त्व हेतु से सभी पदार्थों को नित्यानित्य सिद्ध कर देते हैं क्योंकि जैनो ने सत् का सक्षय उत्पाद ध्वंस ध्रुव्य माना है। तथा कामधनु के समान इच्छित अथ को कहने वाले वेदवाक्यों से ब्रह्मवादी अद्वैत की, कमकांडी क्रियाकांड को हिंसा पोषकजन यज्ञ को आदि २ रूप से अनेक विद्वानों ने अपने २ मत पुष्ट कर लिये हैं। ये सभी अपने २ आरंभ ज्ञान के कारणों को निर्दोष मान बैठे हैं। अतः अज्ञानानुमान, आरंभ ज्ञान के कारणों की निर्दोषता को समझना कठिन समस्या है।

१. अतीन्द्रिय ज्ञानम् । २. तद्द्रव्यसर्वं स्वकारणं बाधककारणमित्यर्थः । ३. नेदः अलमिति ।

(१) ज्ञानस्य धर्मिका ।

प्रमाणत्वप्रसक्ते । अथ^१ 'यथार्थग्रहणनिबन्धना बाधानुत्पत्तिरप्रमाणाऽसम्भविनी प्रमाणत्वसाधिनीति मतं, 'कुतस्तस्या' सत्यार्थग्रहणनिबन्धनत्वनिश्चय ? 'सविद प्रमाणत्वनिश्चयादिति चेत् 'परस्पराश्रय । सति प्रमाणत्वनिश्चये सवेत्तस्य यथाथग्रहणनिबन्धनबाधानुत्पत्तिनिर्णयस्तस्मिन् सति प्रमाणत्वनिश्चय इति । 'अयत्न प्रमाणत्वनिश्चये किमेतया बाधानुत्पत्त्या ? 'न च बाधानुत्पत्तयथाथग्रहणनिबन्धनव स्वत एव निश्चीयते 'सन्देहाभावप्रसङ्गात् । दृश्यते च सदेह किं 'यथाथग्रहणान्नोत्र' बाधानुत्पत्तिराहोस्वि

पुन यदि आप प्रश्न करें कि आप जन प्रमाण की प्रमाणता कैसे मानते हैं तो इस पर अथकार स्वयं आप समाधान करगे कि प्रमाण की प्रमाणता अभ्यास दशा में स्वत है और अनभ्यास दशा में पर से होता है ।

[बाधा रहित व हेतु का खटन]

यदि आप दूसरा पक्ष लेवो कि बाधा की उत्पत्ति न होने से प्रमाण में प्रमाणता आती है तो यह कहना भी ठीक नहीं है । मरीचिका में जल रूप मिथ्याज्ञान में भी अपने बाधक कारणों की विकलता-न्यूनता होने से यह जल नहीं है इस प्रकार से बाधक का उत्पत्ति असम्भव होने से प्रमाणता का प्रसंग आ जावेगा । अर्थात् जैसे किसी ने दूर चमकती हुई बाल का ढर दखा और वहां जाकर स्नान पान आदि के लिये पानी का निणय नहीं किया अपने काम में लग गया । उसे बाधा की उत्पत्ति तो नहीं हुई कि यह जल नहीं है पुन यह मिथ्याज्ञान प्रमाणीक हो जावेगा किन्तु ऐसी बात ता है नहा ।

मीमांसक यथाथ को ग्रहण करने में कारणभूत अप्रमाण में असम्भवि अर्थात् प्रमाण में सम्भव रूप बाधा का उत्पन्न न होना ही प्रमाणता को सिद्ध करता है ।

शून्यवादी यदि ऐसा आपका मत है तब तो वह बाधा की अनुत्पत्ति सत्याथ का ग्रहण करने में कारणभूत है यह निश्चय भी कैसे होगा ?

मीमांसक ज्ञान में प्रमाणता का निश्चय होने से हो जावेगा ।

शून्यवादी—ऐसा मानने पर तो परस्पराश्रय दोष आता है प्रमाणता का निश्चय होने पर ज्ञान में यथार्थ ग्रहण निमित्तक बाधा की उत्पत्ति नहीं है ऐसा निणय होगा और बाधा की उत्पत्ति नहीं हैं इस बात का निश्चय हो जाने पर प्रमाणता का निश्चय होगा । इस प्रकार से दोनों की सिद्धि नहीं हो सकेगी । यदि अन्य प्रमाणातर से प्रमाणता का निश्चय होना कहो तो पुन इस बाधा की अनुत्पत्ति से क्या प्रयोजन सिद्ध होगा ? अर्थात् आपने बाधा की उत्पत्ति न होना इसी से ज्ञान को वास्तविक माना

१ मीमांसक । २ तत्त्वोपप्लववादी । ३ तर्ही शेष । ४ मीमांसक । ५ तत्त्वोपप्लववादी । ६ प्रमाणांतरात् ।

७ मीमांसकानि प्रायः निराकुर्वन्नाह तत्त्वोपप्लववादी । ८ अन्यथा । ९ न अस्माकम् ।

सत्कारणवैकल्यादित्युभयसंस्पर्शप्रत्ययौत्पत्तौ । अथचिददूरे मरीचिकायां जलज्ञाने स्व-
कारणवैकल्याद्बाधकप्रत्ययानुत्पत्तिप्रसिद्धरम्यासंदेहो^१ तत्कारणसाकल्याद्बाधकज्ञानोत्पादात् ।

[सर्वज्ञानानन्तरमेव बाधानुत्पत्तिः ज्ञानस्य प्रमाणात्तात्प्राप्तिः सर्वदा वा ?]

किञ्चार्थसंवेदनानन्तरमेव बाधानुत्पत्तिस्तत्प्रामाण्यं व्यवस्थापयेत् सर्वदा वा ? न तावत्प्रबन्ध-

है । अब ज्ञान में यथायथा को ग्रहण करने से बाधा की उत्पत्ति नहीं है इस बात का निर्णय बाधक प्रमाण से मान रहे हैं । पुनः ज्ञान वास्तविक है इस बात को आप भय प्रमाण से ही क्यों न मान लीजिये, तब तो बाधा की अनुत्पत्ति हेतु से क्या काय सिद्ध होगा ? अर्थात् इससे कुछ भी प्रयोजन सिद्ध नहीं होगा क्योंकि बाधा की उत्पत्ति न होने से यथार्थ ग्रहण निवधनत्व स्वतः ही निश्चित नहीं होता है । अन्यथा संदेह का ही अभाव हो जावेगा किन्तु संदेह तो देखा जाता है । उसी का स्पष्टीकरण करते हैं—

हम लोगों को इस विषय में यथायथा ग्रहण करने से क्या बाधा की उत्पत्ति नहीं है ? अथवा अपने बाधक कारणों की विकलता से बाधा की उत्पत्ति नहीं है ? इस प्रकार से उभय संस्पर्श—संशय ज्ञान की उत्पत्ति देखी जाती है । कहीं दूर स्थान पर मरीचिका में जल ज्ञान के होने पर अपने बाधक कारणों की विकलता से बाधक ज्ञान की उत्पत्ति न होना प्रसिद्ध है और समीप देश में अपने बाधक कारणों की सकलता—पूर्णता होने से बाधक ज्ञान उत्पन्न होता हुआ देखा जाना है । जैसे किसी ने दूर से चमकती रेत को देखकर उसे जल समझ लिया किन्तु वहाँ से पानी मगाने का स्नान आदि करने का उसे प्रसंग नहीं आया अतः उसमें बाधक कारण न मिलने से उस मिथ्याज्ञान में भी बाधा नहीं आती है और कोई मनुष्य निकट के तालाब के एक तरफ सूखी हुई चमकती रेत देख कर उसमें पानी भरने के लिये चल पड़ा गया तो लज्जित होकर वापस आया खिन्न होकर सोचने लगा कि मेरा जल ज्ञान गलत निकल गया । अतः इस व्यक्ति को निकट में बाधा के उत्पन्न हो जाने से जल ज्ञान में सचाई नहीं रही अतः हम लोगों को बाधा की अनुत्पत्ति में संशय बना ही रहता है ।

[बाधा की अनुत्पत्ति पदार्थ के ज्ञान के अनन्तर ही ज्ञान की प्रमाणात्ता को बतलाती है या हमेशा ही ? पुनरपि तत्त्वोपपन्नवादी दूसरी तरह से प्रश्न कर रहे हैं]

दूसरी बात यह है कि अथ ज्ञान के अनन्तर ही बाधा का न होना उस ज्ञान की प्रमाणात्ता को व्यवस्थापित करता है अथवा सर्वदा ही बाधा की उत्पत्ति का न होना ? प्रथम विकल्प तो सम्भव नहीं है क्योंकि किसी मिथ्याज्ञान में भी अनन्तर ही बाधा की उत्पत्ति नहीं देखी जाती है । किसी ने सीप को चाँदी समझा और तत्काल ही उसे गलाने जेवर आदि बनाने का प्रसंग नहीं आया तो भी इस मिथ्या ज्ञान की सच्चाई नहीं माना जाता है ।

१ संदेहोत्पत्तिस्तत्कारणवैकल्यात् । २ समीपे । ३ तत्त्वोपपन्नवादी ।

(१) स्वकारणवैकल्याद्बाधकप्रत्ययानुत्पत्तिः ।

विकल्पः सम्भवति, मिथ्याज्ञानेपि क्वचिदनन्तरं बाधानुत्पत्तिदर्शनात् । सर्वदा बाधानुत्पत्तिः संविदि प्रामाण्यनिश्चयश्चेन्न^१, 'तस्या' प्रत्येतुमशक्यत्वात् संवत्सरादि^२ विकल्पेनापि 'बाधो' उत्पत्तिदर्शनात् । चिरतरकालं बाधस्यानुत्पत्तावपि स्वकारणवक्तव्यात् कालातरेऽप्यसौ^३ नोत्पत्त्येतै इति कुतो 'निश्चयनीय'^४ ? क्वचित्तु मिथ्याज्ञाने^५ तज्जन्मयपि बाधा नोपजायते, 'स्वहेतुवैकल्यात्' । न 'चैतावता तत्प्रामाण्यम् ।

यदि दूसरा विकल्प लेवो कि सबदा ही बाधा की उत्पत्ति न होने से ज्ञान में प्रमाणता का निश्चय होता है तब तो यह कथन भी ठीक नहीं है । सबदा ही बाधा की उत्पत्ति का नहीं होना यह समझना ही अशक्य है । संवत्सर वर्ष आदिको क भेद से भी बाधा की उत्पत्ति देखी जाती है । बहुत काल तक बाधा की उत्पत्ति न होने पर भी अपने कारणों की विकलता होने से कालांतर में भी वह बाधा का न होना नहीं हो सकगा—बाधा का न होना असंभव है । यह बात भी आप भीमासक किस प्रमाण से निश्चित करेंगे ? अर्थात् सीप में चादी का ज्ञान हो गया और यह कल्पना बहुत दिनों तक बनी रही । यह सीप है इस प्रकार की प्रतीति कराने वाला कारण नहीं मिल सका तो बाधा की उत्पत्ति नहीं भी होती है और बाधक कारण मिलने पर बाधा उत्पन्न हो भी जाती है । कही पर मिथ्याज्ञान में तो उस जन्म में भी बाधा उत्पन्न नहीं होती है क्योंकि अपने हेतु की विकलता है । अर्थात् बाधक कारण नहीं भी मिलते हैं । एतावन्मात्र से—हमेशा बाधा की उत्पत्ति न होना मात्र से वह अथ ज्ञान प्रमाण हो जावे ऐसी बात भी नहीं है ।

[एक देश में स्थित मनुष्य के ज्ञान में बाधा की अनुत्पत्ति प्रमाणता का हेतु है या सबत्र बाधा की उत्पत्ति न होना प्रमाणता का हेतु है ?]

दूसरी तरह से पुनः हम प्रश्न करते हैं कि किसी देश में स्थित ज्ञाता—मनुष्य को बाधा की उत्पत्ति न होना अथ ज्ञान में प्रमाणता का कारण है ? या सभी स्थान में रहने वाले पुरुषों की बाधानुत्पत्ति अथ ज्ञान में प्रमाणता का कारण है ? प्रथम पक्ष तो ठीक नहीं है अथवा किसी मिथ्याज्ञान को भी प्रमाण मानना पड़गा ।

दूसरा पक्ष भी ठीक नहीं है कही दूर में ठहरे हुए पुरुष को बाधा की उत्पत्ति न होने पर भी समीप में बाधा की उत्पत्ति देखी जाती है । सबत्र स्थित सभी देशों में रहने वालों को बाधा की उत्पत्ति नहीं है इसमें संदेह है क्योंकि समीप में बाधा की उत्पत्ति न होने पर भी दूर में बाधा की उत्पत्ति संभव है ।

१ तत्त्वोपप्लववादी । २ बाधानुत्पत्ति । ३ भेदेन । ४ बाधानुत्पत्ति । ५ तत्त्वोपप्लववादी भीमासक प्रत्याह— हे भीमासक त्वया कुतः प्रामाण्यानिश्चयनीयो द्वितीयोपि विकल्पः ? । ६ हेतु बाधककारणम् । ७ सर्वदा बाधानुत्पत्त्या । ८ अर्थवैकल्यम् ।

(1) स्वकारणवैकल्यात् । शुक्तिकार्या रजतज्ञाने । (2) असर्वविदेद प्रत्येतुमशक्यमिति भावः (3) निर्विकलता ।

[एकस्मिन् देशे स्थितस्य मनुष्यस्य ज्ञाने बाधानुत्पत्तिः प्रामाण्यहेतुः सर्वस्य वा ?]

किञ्च तत्रचिद्देशे स्थितस्य बाधानुत्पत्तिः प्रतिपत्तुः 'सर्वत्र वार्थसर्विदि प्रामाण्यहेतुः ?
न तावत्प्रथमः पक्षः— 'कस्यचिन्मिथ्याबोधस्यापि 'प्रमाणत्वापत्तिः । नापि द्वितीयः,
कस्यचिद्दूरे स्थितस्य 'बाधानुत्पत्तावपि समीपे बाधोत्पत्तिप्रतीतेः सबत्र स्थितस्य
बाधानुत्पत्तिसन्देहात् । समीपे 'बाधानुत्पत्तावपि दूरे बाधोत्पत्तिसभावनाच्च ।

[कस्यचित् मनुष्यस्य बाधानुत्पत्तिः सर्वस्य वा ?]

किञ्च 'कस्यचिद्बाधानुत्पत्तिः सबस्य वा ? न तावत्कस्यचिद्बाधानुत्पत्तिः^१ सर्विदि

दूसरा प्रश्न यह है कि—

[किसी को बाधा का उत्पन्न न होना ज्ञान में प्रमाणता का हेतु है या सभी को बाधा का न होना प्रमाणता का हेतु है ?]

किसी को बाधा की उत्पत्ति नहीं है या सभी को ? किसी को बाधा की उत्पत्ति ब्रह्मी है यह बात ज्ञान में प्रमाणता का हेतु नहीं हो सकती है क्योंकि विषय ज्ञान में भी यह बात मौजूद है । मरीचिकादि के जलज्ञान में देशांतर के गमन आदि से बाधा की उत्पत्ति न होने पर भी प्रमाणता का अभाव है ।

यदि दूसरा विकल्प लेवो की सभी को बाधा की उत्पत्ति का न होना ही अज्ञान में प्रमाणता का हेतु है यह पक्ष भी ठीक नहीं है सभी को बाधा की उत्पत्ति नहीं है इस बात को अल्पज्ञानों के द्वारा जानना शक्य नहीं है अथवा शक्य मानो तो जो जानेगा वही मनुष्य सर्वज्ञ हो जावेगा । पुनः सभी के सबज्ञ हो जाने से यह असर्वज्ञ (अल्पज्ञ) है । यह व्यवहार ही समाप्त हो जावेगा क्योंकि सभी देश कालवर्ती पुरुष की अपेक्षा से बाधकाभाव के निषय की सबज्ञ के साथ अन्यथानुत्पत्ति है । इसलिए बाधा से रहित होने से ज्ञान प्रमाण है यह कथन ठीक नहीं है ।

आचार्य—तत्त्वोपप्लववादी ने भीमासक से प्रश्न किया कि आप ज्ञान को सच्चा कैसे मानते हैं ? तब भीमासक ने कहा कि ज्ञान में बाधा की उत्पत्ति नहीं होती है इसलिए उस ज्ञान की प्रमाणता सिद्ध है । तब तत्त्वोपप्लववादी अनेको प्रश्न उठा रहा है । पहले उसने कहा कि मिथ्याज्ञान में भी कभी-कभी बाधा की उत्पत्ति नहीं होती है तो क्या वह ज्ञान प्रमाण हो जावेगा ? देखिये ! कोई मनुष्य सीप को चाँदी समझकर उसे तिजोरी में रख देता है बहुत दिनों तक उसे चाँदी ही मान रहा है तो क्या यह ज्ञान प्रमाण है ? यदि कहो कि बाधा का न होना—मतलब जैसे को तसा ग्रहण करना तब तो यह बात भी आप कैसे समझेंगे ?

यदि कहो ज्ञान में प्रमाणता है इस बात के निश्चय से हम समझ लेंगे कि यह सत्यार्थ को ग्रहण

१ दूर समीपे न स्थितस्य प्रतिपत्तुर्बाधानुत्पत्तिः । २ पुनः । ३ बाधककारणवैकल्यात् ।

(१) मरीचिकादि । (२) असर्वज्ञमिति । (३) सर्विदि प्रामाण्यहेतुः (४) सर्विदि प्रामाण्यहेतुः ।

प्रामाण्यहेतुः, विपर्ययेषु भावात् । मरीचिकादौ तोयज्ञाने दिशान्तरस्थमनादिना बाधानुत्पत्तिरपि प्रमाणत्वाभावात् । सर्वस्य बाधानुत्पत्तिरसवेदने प्रामाण्यकारणमिति चेन्न, तस्या विपर्ययस्य ज्ञातुमशक्त शक्तौ वा तस्य सर्वज्ञत्वापत्तेरसर्वज्ञव्यवहाराभावप्रसङ्गात् । सर्व-
वैशकालपुरुषापेक्षया बाधकाभावनिरूप्यस्या यथानुपपत्तिः । इति न बाधारहितत्वेन संवेद-
नस्य प्रामाण्यम् ।

करने वाला है तो भी ज्ञान की प्रमाणता का निश्चय बाधा के न होने से है और बाधा का न होना ज्ञान की प्रमाणता से है मतलब अन्योन्याश्रय दोष आ गया । यदि ज्ञान की प्रमाणता बाधा के उत्पन्न होने से है और बाधा का न होना सत्याय ग्रहण से है पुन सत्याय ग्रहण का निणय अन्य प्रमाण से है तब तो अन-
वस्था अक्रक दोष आते ही रहने ।

प्रश्न ऐसा भी होता है कि चादी को चादी और सीप को सीप रूप से ग्रहण करने से बाधा की उत्पत्ति नहीं है अथवा बाधक कारण नहीं मिलने से बाधा नही है ?

यह चादी को चादी ही समझ रहा है यह निणय भी कौन देवे ? यदि कहो बाधक कारण नहीं मिले हैं तब तो किसी ने सीप को चादी मानकर बहुत दिनों तक पेटो में रख रखा उसका उपयोग करने का अवसर नहीं मिला बाधक कारण नहीं बन फिर भी वह ज्ञान प्रामाणीक नहीं है ।

ऐसा भी प्रश्न होता है कि किसी पदार्थ को देखते ही जो ज्ञान होता है उसमें उसी क्षण बाधा उत्पन्न नहीं हुई इसलिए प्रामाणीक है या उसमें कभी भी बाधा उत्पन्न होगी ही नहीं इसलिये प्रामाणीक है ?

इस पर समाधान यह है कि किसी ने पुरुष को कुछ अघरे में ठूठ समझा उसी क्षण वा कुछ क्षण तक उसे उस ज्ञान में बाधा नहीं दिखी तो क्या वह ज्ञान सच्चा माना जावेगा ? अथवा किसी ने अपने शरीर और कुटुम्बियों को जीवन भर अपना मान रखा है तो क्या यह ज्ञान सच्चा है ?

दूसरी बात यह भी है कि कभी भी बाधा उत्पन्न नहीं होगी यह निर्णय कौन देवे ? हो सकता है कुछ दिन बाद उसे पुत्र की स्वार्थपरता देखकर बराग्य हो जावे अत मिथ्याज्ञान में कभी बाधा की उत्पत्ति हो भी जाती है और कभी नहीं भी होती है । कभी किसी को मिथ्याज्ञान में जन्म भर बाधा उत्पन्न ही नहीं होती है । सीप को चादी ही समझता रहता है कि तु इतने मात्र से—बाधा के न होने मात्र से वह ज्ञान प्रामाणीक नहीं है ?

पुन प्रश्न होता है कि कलकत्ता आदि किसी एक देश में रहने वाले मनुष्य को उस ज्ञान में बाधा नहीं है या सर्वत्र दिल्ली बम्बई आदि में भी रहने वाले को उस ज्ञान में बाधा नहीं है ? इसका भी बड़ा भवेद्यार ही उत्तर है । कलकत्ता के मनुष्य ने सीप को चादी समझा उसमें उसे बाधा नहीं दिखी तो क्या वह प्रामाणीक है । २ सर्व सर्वज्ञ अवेयुरिति ।

(1) मिथ्याज्ञाने । (2) मरीचिकादिगतोऽप्यवेसात्तर । (3) निश्चितहेतुना संग्रहो यस्मिन् (4) पुनरापेक्षायाः
हेतुः । (5) सर्वज्ञानरूपेण

[तृतीयैव प्रवृत्तिरसामर्थ्यहेतुता आकलन प्रमाणमिति लक्षणम्] ।

'अपि प्रवृत्तिसामर्थ्येन, अनवस्थाप्रसक्ते । 'प्रवृत्तिसामर्थ्यं हि 'फलेनाभिसम्बन्ध' 'सजातीयज्ञानोत्पत्तिर्वा ? 'यदि फलेनाभिसम्बन्धः सोवगतोनवगतो वा सविद प्रामाण्य गमयेत् ? न तावदनवगत अतिप्रसङ्गात् । सोवगतश्चेत् 'तत एव प्रमाणादन्यतो वा ? न तावत्तत एव परस्पराश्रयानुषङ्गात्^२ सति फलेनाभिसम्बन्धस्यावगमे^३ 'तस्य प्रमाणा

वह ज्ञान प्रमाण हो गया ? अथवा सबत्र भ्रमणशोल मनुष्य ने वा बहुत से जनों ने सोप को चांदी माना और सञ्चानिर्णय नहीं कर सके कुछ दिन बाधा नहीं आई तो क्या वह ज्ञान प्रमाण हो गया ?

पुनरपि प्रश्न होता है कि एक व्यक्ति को किसी ज्ञान में बाधा नहीं आई तो क्या इतने मात्र से वह ज्ञान प्रमाण हो गया या सभी को उसमें बाधा नहीं आई ?

यदि एक व्यक्ति के सबध में बात है तो वही सोप में आदी के विषय ज्ञान में उसे बाधा नहीं दिखी तो क्या वह ज्ञान प्रमाण है ? यदि सभी को बाधा नहीं है ऐसा कहो तब तो आप भीमांतिक पहले सबज्ञ बनो सारे विश्व में सभी को देखो फिर निर्णय दो । यदि आपको यह बात स्वीकार नहीं है तब तो आप अल्पज्ञ सभी को इस ज्ञान में बाधा नहीं है ऐसा निणय कैसे करोगे ? इस प्रकार से बाधा की उत्पत्ति न होने से ज्ञान में प्रमाणता आती है यह बात प्रमाण की कोटि में नहीं उतरती है इसप्रकार से तत्त्वो प्लववादी के मुख से जैनाचार्यों ने मोमासक का खंडन कराया है ।

अब जैनाचार्य इस बात का निश्चय कराते हैं कि जहां पर स्वाथ निश्चायक ज्ञान है वहां पर कोई भी बाधा नहीं आती है वही ज्ञान प्रमाण है और जहां स्वाथव्यवसायात्मक ज्ञान का लक्षण नहीं है वहां पर बाधाएँ नहीं होते हुए भी ज्ञान प्रमाण नहीं है अप्रमाण ही है । इसलिये ज्ञान की प्रमाणता को बाधानुत्पत्ति से मानना ठीक नहीं है ।

[नयायिक प्रवृत्ति की सामर्थ्य से ज्ञान की प्रमाणता मानते हैं उनका खंडन]

यदि आप नयायिक तीसरा पक्ष मान्य करें कि प्रवृत्ति की सामर्थ्य से प्रमाण में प्रमाणता है सो यह कथन भी ठीक नहीं है क्योंकि अनवस्था का प्रसंग आता है । अच्छा आप यह तो बताइये कि वह प्रवृत्ति की सामर्थ्य है क्या ? फल (स्नानपानादि रूप) से अभिसंबन्ध होना या पुरुष को सजातीय ज्ञान की उत्पत्ति का होना ?

यदि कल से अभिसंबन्ध कहो तो वह अवगत-जानी गई होकर ज्ञान की प्रमाणता को बतलाती है

१. प्रवृत्तिसामर्थ्येन प्रमाणस्य आभासमिति नयायिको वृत्ते । सं प्रत्याह तत्त्वोपप्लववादी । २. चक्रकप्रसङ्गदूषण तदप्यतवस्था ।

३. तत्त्वोपप्लववादी कथयति अति पुच्छति । ४. सामर्थ्यं पुनरस्याः फलेनाभिसम्बन्ध इति पक्षिभाष्यात् । ५. ज्ञानपाना विना । ६. पुनः । ७. तत्त्वोपप्लववादी । ८. प्लववादी वृत्तिसामर्थ्यमिति निश्चयप्रसङ्गात् । ९. विज्ञानस्य ।

(१) विज्ञानात् (२) अनवस्थानुपपत्तिरिति वा । (३) प्रवृत्तजाने ।

तन्निश्चयात् तस्मिन् सति तेन तदवगमात् । अथतः प्रमाणात्सोवगत इति चेत्
 अन्यत्प्रमाणं कुतः प्रामाण्यव्यवस्थामास्तिघ्नते ? प्रवृत्तिसामर्थ्यादिति चेत् तदपि प्रवृत्ति
 सामर्थ्यं यदि फलेनाभिसम्बन्धस्तदावगतोऽनवगतो वा सविदः प्रामाण्यं गमयेदित्यादि पुनरा-
 वर्त्तित इति चक्रकप्रसङ्गः । एतेन सजातीयज्ञानोत्पत्तिः प्रवृत्तिसामर्थ्यं सवित्प्रामाण्यस्या-
 गमकं प्रतिपादितं सजातीयज्ञानस्य प्रथमज्ञानात्प्रामाण्यनिश्चये परस्पराश्रयणस्याविशेषात्
 प्रमाणान्तरात्प्रामाण्यनिर्णयेनवस्थानुषङ्गात् ।

यः अनवगत—नहीं जानी गई को ? अनवगत (अज्ञात) तो आप कह नहीं सकते अथवा अतिप्रसंग आ-
 जावेगा अर्थात् पक्षतादि पर धूम को नहीं देखकर भी अग्नि का निश्चय हो जावेगा ।

यदि कहो कि जो फल से अभिसंबन्धित जाना हुआ हाकर ज्ञान की प्रमाणता सिद्ध करता है तो
 वह उसी प्रमाण से अवगत—ज्ञात है या अन्य प्रमाण से ? उसी से ज्ञात तो आप कह नहीं सकते अन्यथा
 परस्पराश्रय दोष आ जावेगा । फल से अभिसंबन्ध का ज्ञान हो जाने पर उस ज्ञान की प्रमाणता का निश्चय
 होगा और उससे प्रमाणता का निश्चय होने से उस ज्ञान से फल के अभिसंबन्ध का निश्चय होगा । दूसरा
 पक्ष लेवो कि अन्य प्रमाण से वह जाना गया है तो वह अन्य प्रमाण भी किस प्रमाण से प्रमाणता को प्राप्त
 करता है ? यदि आप कहें कि प्रवृत्ति की सामर्थ्य से तो पुनः वह प्रवृत्ति की सामर्थ्य भी यदि फल से
 अभिसंबन्धित है तो वह अवगत होकर ज्ञान की प्रमाणता को कराती है या अनवगत—अज्ञात रहकर ?
 इत्यादि रूप से पुनः पुनः उन प्रश्नों की आवृत्ति होने से चक्रक दोष का प्रसंग आता है ।

दो बार की आवृत्ति को परस्पराश्रय दोष एकां तीन बार की आवृत्ति को चक्रक दोष कहते हैं ।

इसी उक्त कथन से सजातीय ज्ञान की उत्पत्ति रूप प्रवृत्ति की सामर्थ्य ज्ञान की प्रमाणता को
 बतलाती है इस कथन का भी निराकरण कर दिया है क्योंकि सजातीय ज्ञान में प्रथम ज्ञान से प्रमाणता
 का निश्चय मानने पर परस्पराश्रयदोष समान ही है । तथा उस सजातीय ज्ञान की प्रमाणान्तर-अन्य ज्ञान
 से प्रमाणता का निश्चय करने पर अवस्था का प्रसंग दुर्निवार है ।

१ विज्ञानेन । २ फलनाभिसम्बन्धव्यवगमात् । ३ प्राप्नोति । ४ चक्रकं विवृणोति ।—नदपि प्रवृत्तिसामर्थ्यं यदि
 फलेनाभिसम्बन्धस्तदा सोवगतोऽनवगतो वा सविदः प्रामाण्यं गमयेत् ? यच्चनवगतस्तदातिप्रसङ्गः । सोवगतश्चेत्तत् एव
 प्रमाणात्सोवगतो वा ? न तावत्तत् एव परस्पराश्रयानुषङ्गात् । अन्यत् प्रमाणात्सोवगत इति चेत्तदन्यत्प्रमाणं कुतः प्रामाण्य-
 व्यवस्थामास्तिघ्नते ? प्रवृत्तिसामर्थ्यादिति चेत्तदपि प्रवृत्तिसामर्थ्यं यदि फलेनाभिसम्बन्धस्तदावगतोऽनवगतो वेत्यादिप्रकारेण
 चारणमवर्त्तने चक्रकं वर्णं भवति । ५ प्रवृत्तिसामर्थ्यस्य फलेनाभिसम्बन्धस्य निराकरणद्वारेण । ६ तत्र सजातीयज्ञाने ।

(१) चेत्तत्र तदन्यत्प्रमाणं इति वा । (२) चेत्तत्प्रवृत्ति इति वा । (३) फलनाभिसंबन्धव्यवगमात्प्रवृत्तिसामर्थ्यविशेष-
 रेखपरेण ग्रथन ।

[प्रवृत्तिशब्दस्य कोऽर्थ इति तत्त्वबोधप्रकाशवादी नैयायिकं पृच्छति]

‘प्रवृत्तिश्च प्रतिपत्तु प्रमेयदेशोपसर्गण प्रमेयस्य प्रतिपत्तौ स्यात्प्रतिपत्तौ वा ? न तत्र प्रतिपत्तौ ‘सर्वत्र सर्वस्य’ प्रवृत्तिप्रसङ्गात् । ‘तत्प्रतिपत्तौ चेन्निश्चितप्रामाण्यात्’^१ संवेदनात्तत्प्रतिपत्तिरनिश्चितप्रामाण्याद्वा ? प्रथमपक्ष परस्पराश्रयणमेव सति प्रवर्तकस्य^२ संवेदनस्य प्रामाण्यनिश्चये तत् प्रमेयप्रतिपत्तिः, सत्या च प्रमेयप्रतिपत्तौ प्रवृत्तः सामर्थ्यात् तत्प्रामाण्यनिश्चयात् । ‘प्रमाणान्तरात्तत्प्रतिपत्तौ प्रथमसंवेदनस्य व्यर्थं स एव च ‘पयनुयो गोनवस्थापत्तिकर । ‘द्वितीयपक्ष तु प्रामाण्यनिश्चयानर्थक्यं स्वयमनिश्चितप्रामाण्यादेव संवेदनात्प्रमेयप्रतिपत्तिप्रवृत्तिसिद्धः । सशयात्प्रवृत्तिदर्शनाददोष इति चेत् ‘किमथमिदानीं

[प्रवृत्ति शब्द का क्या अर्थ है ? इस प्रकार से तत्त्वबोधप्रकाशवादी नैयायिक से प्रश्न करता है ।]

अच्छा ! आप यह तो बतलाइये कि प्रवृत्ति शब्द का अर्थ क्या है ?

नैयायिक — ज्ञाता मनुष्य का प्रमेय-जानने योग्य देश को प्राप्त करना प्रवृत्ति है ।

तत्त्वबोधप्रकाशवादी — तब तो वह ज्ञाता की प्रवृत्ति प्रमेय का ज्ञान होने पर प्रमेय देश को प्राप्त करती है या प्रमेय का ज्ञान नहीं होने पर ?

द्वितीय पक्ष लेवो तो सभी प्रमेयो (जानने योग्य पदार्थों) में सभी की प्रवृत्ति हो जावेगी । यदि प्रथम पक्ष लेवो कि प्रवृत्ति प्रमेय को जान कर उसमें प्रवृत्ति करती है तो प्रमाणभूत संवेदन से-सच्चे ज्ञान से उस प्रमेय का ज्ञान हुआ या अनिश्चित है प्रमाणता जिसकी ऐसे ज्ञान से ?

प्रथम पक्ष में तो परस्पराश्रय ही है । प्रवृत्तक ज्ञान की प्रमाणता का निश्चय होने पर उससे प्रमेय का ज्ञान होगा और प्रमेय का ज्ञान हो जाने पर प्रवृत्ति की सामर्थ्य से उसकी प्रमाणता का निश्चय होगा । मतलब दोनों में से एक भी सिद्ध नहीं होगा ।

यदि आप नैयायिक प्रमाणांतर से उसका ज्ञान मान तो प्रथम ज्ञान व्यर्थ ही हो जावेगा एव वे ही पूर्वोक्त प्रश्न उठते रहने से अनवस्था आ जावेगी । द्वितीय पक्ष लेवो कि अनिश्चित है प्रमाणता जिसकी ऐसे ज्ञान से निश्चय होता है तो प्रमाणता का निश्चय करना ही व्यर्थ हो जावेगा क्योंकि आपने स्वयं अनिश्चित प्रमाणता वाले ज्ञान से ही प्रमेय ज्ञान में प्रवृत्ति स्वीकार कर ली है ।

नैयायिक — सशय ज्ञान से भी तो प्रवृत्ति देखी जाती है अतः कोई दोष नहीं है ।

तत्त्वबोधवादी — पुनः किसलिये यहाँ प्रमाण की परीक्षा करना है जबकि सच्चे और झूठे-सशयादि

१ तत्त्वबोधप्रकाशवादी इतः पर प्रवृत्ति विचारयति । २ प्रमेय । ३ नैयायिक । ४ तत्त्वबोधप्रकाशवादी । ५ भी नैयायिक ।

६ प्रमाणान्तरस्यापि । प्रामाण्यप्रवृत्तिसामर्थ्यं प्रवृत्तिश्च प्रतिपत्तुरित्यादिप्रत्ययान्वयतः । ७ अनिश्चित प्रामाण्यादिति ।

८ नैयायिकः । ९ तत्त्वबोधप्रकाशवादी ।

(1) सर्वत्र विद्यमानं पुंलिंगं । (2) सर्वं । (3) प्रवृत्तिहेतुत्वात् ।

प्रमाणपरीक्षणम् ? 'लोकवृत्तानुवादार्थमिति' चेत्तर्हि लोकवृत्तं 'कुतो निर्विवादं प्रसिद्धं स्यादनुवादार्थं प्रमाणशास्त्रप्रणयनम् ? न तावत्स्वतः एव, 'प्रमाणतोर्ध्वप्रतिपत्तौ' प्रवृत्ति-सामर्थ्यादिव्यवत्प्रमाणमिति परतः प्रामाण्यानुवादविरोधात् । 'स्वतः प्रसिद्धं हि' प्रमाण-प्रमेयरूप लोकवृत्तं तथवातुबदितुं युक्तं 'नान्यथा अतिप्रसङ्गात् । 'मिथ्यानुवृत्तेस्मान्नि-स्तथैव लोकवृत्तं प्रसिद्धं 'स्वतः इति चेन्न स्वतः सर्वप्रमाणानां प्रामाण्यमित्यन्यैर्लोक-वृत्तस्यानुवादात् 'तथैव प्रसिद्धिप्रसङ्गात् । 'स मिथ्यानुवाद इति चेत् तदापि 'मिथ्या-नुवाद' कुतो न भवेत् ? 'तथा लोकवृत्तस्य प्रसिद्धत्वादिति चेत् 'परोप्येव ब्रूयात् । 'तथैव सभी ज्ञान प्रवृत्ति करा देते हैं ।

नैयायिक—लोक की प्रवृत्ति को सायक करने के लिये ही प्रमाण की परीक्षा है । मतलब प्रवृत्ति तो सच्चे और झूठ सशयादि सभी ज्ञानों से होती रहती है फिर भी लोक व्यवहार के लिये प्रमाण की परीक्षा की जाती है ।

अन्यत्रादी—तब तो प्रमाण प्रमेय रूप लोक व्यवहार भी किस प्रकार से निर्विवाद सिद्ध हैं जिसका अनुवाद—जिसको सायक करने के लिये प्रमाण शास्त्र की रचना की जावे । यदि आप कहे कि स्वतः है तो यह कथन भी आप कह नहीं सकते क्योंकि प्रमाण से अथ का ज्ञान होने पर प्रवृत्ति की सामर्थ्य से अर्थवान प्रमाण है इस प्रकार सिद्ध हो जाने से तो आपके सिद्धान्तानुसार ज्ञान में पर से प्रमाणता का मानना विरुद्ध हो जावेगा क्योंकि स्वरूप से स्वतः ही प्रसिद्ध प्रमाण और प्रमेय के स्वरूप लोक व्यवहार को उसी प्रकार से आपके प्रमाण शास्त्र में कहना युक्त है अथवा पर से प्रमाणता कहना युक्त नहीं होगा क्योंकि अति प्रसंग आ जाता है ।

नैयायिक जिस प्रकार से (पर से प्रमाणता प्रकार से) हम लोग कहते हैं उसी प्रकार से ही लोक व्यवहार प्रसिद्ध है स्वतः नहीं है ।

अन्यत्रादी—ऐसा नहीं कहना अथवा स्वतः ही सभी प्रमाणों में प्रमाणता आती है । इस प्रकार से अन्य मीमांसक जनों ने जो लोक व्यवहार स्वीकार किया है उसी प्रकार से उसकी भी सिद्धि का प्रसंग

१ नैयायिक । २ सार्थकम् । ३ तत्त्वोपप्लववादी । ४ प्रमाणप्रमेयरूपो व्यवहारो लोकवृत्तम् । ५ स्वतो वा परतो वा । ६ स्व-रूपतः । ७ तत्त्वोपप्लववादी । ८ परतः प्रामाण्यानुवादविरोध विवक्ष्योति तत्त्वोपप्लववादी । ९ अत्रादीये प्रमाणशास्त्रे । १० पक्ष प्रकारेण । ११ नैयायिक । १२ परतः प्रकारेण । १३ नस्वतः इति भाति । १४ मीमांसकी । १५ सर्व प्रमाणानां स्वतः प्रामाण्यमिति प्रसिद्धिप्रसङ्गात् । १६ स्वतः अनुवाद । १७ नैयायिकस्य । १८ नैयायिक । परतः प्रामाण्य प्रकारेण । १९ मीमांसक ।

(१) प्रमाणतोर्ध्वप्रतिपत्तौ प्रवृत्तिसामर्थ्यादिवत् प्रमाणमिति नैयायिकप्रसिद्ध परतः प्रामाण्यानुवादकं वक्तुम् ।

(२) तस्यां । (३) निर्विवादप्रामाण्यं । (४) नैयायिकस्य । (५) परतः प्रामाण्यप्रकारेण ।

लोकवृत्तस्य प्रसिद्धत्वे तथानुवादस्य सत्यत्व तत्सत्यत्वाच्च तथैव लोकवृत्तस्य प्रसिद्धत्व-
नित्यैतरेतराश्रयत्वसम्बन्धयो^१ समानम् । तथा^२ 'लोकवृत्तातरात्तस्य' प्रसिद्धौ पुनरन-
वस्था दुर्निवारैव । इति न प्रवृत्तिसामर्थ्यात्सर्विद प्रामाण्यनिश्चयानुवादो^३ युक्तः । ततो न
प्रवृत्तिसामर्थ्येन प्रामाण्य व्यवतिष्ठते ।

आशयेना ।

नैयायिक प्रमाणों की प्रमाणता स्वतः मानना मिथ्या है ।

शून्धवादी—आप नैयायिक की मायता (प्रमाणों की प्रमाणता पर से मानना) भी मिथ्या क्यों
नहीं हो जावे ?

नैयायिक—नहीं । क्योंकि पर से ही प्रमाण में प्रमाणता आती है यह लोक व्यवहार प्रसिद्ध है ।

शून्धवादी—तब तो मीमांसक भी इसी प्रकार से कह सकता है कि स्वतः ही प्रमाण की प्रमाणता
प्रसिद्ध है । इस प्रकार से आप दोनों—नैयायिक और मीमांसक समान ही हैं । दोनों ही अपनी-अपनी बात
को सत्य कह रहे हैं । पुनः पर से या स्वतः प्रमाण की प्रमाणता रूप से प्रमाण प्रमेय रूप लोक व्यवहार
के प्रसिद्ध हो जाने पर उसका बसा ही कथन करना सत्य होगा और उसका बसा ही कथन करना सत्य
सिद्ध होने से उस प्रकार का प्रमाण प्रमेय रूप लोक व्यवहार सिद्ध होगा । इस प्रकार से इतरेतराश्रय
दोष तो नैयायिक और मीमांसक दोनों के यहाँ समान ही है ।

यदि आप दूसरा पक्ष लेवो कि प्रमाण प्रमेय रूप लोकव्यवहार पर से निर्विवाद प्रसिद्ध है तब
तो यह लोक व्यवहार अथ लोक व्यवहार से सिद्ध होगा पुनः उसका कथन अथ लोक व्यवहार से इस
प्रकार अनवस्था दुर्निवार ही है । इसलिये प्रवृत्ति की सामर्थ्य से ज्ञान में प्रमाणता का निश्चय सिद्ध
नहीं हो सकता अतः प्रवृत्ति सामर्थ्य से प्रमाणता की व्यवस्था कथमपि शक्य नहीं है ।

आशय—नैयायिक और वैशेषिक ज्ञान की प्रमाणता को प्रवृत्ति की सामर्थ्य से मानते हैं । उनका
कहना है कि प्रमाणतोऽर्थप्रतीती प्रवृत्तिसामर्थ्यादर्थवत्प्रमाणं अर्थात् ज्ञान से जलादि अथ को जानकर
उससे स्नान पान अवगाहन आदि रूप से प्रवृत्ति हो जाने की सामर्थ्य से प्रमाण ज्ञान अथवान्—प्रयो
जनभूत प्रमाणीक है किन्तु यहाँ तत्त्वोपप्लववादी उसकी इस मायता में अनेक दोष दिखाता है । नैयायिक
का अभिप्राय है कि तालाब में जल है इस प्रकार से ज्ञान हुआ अथ यह ज्ञान सच्चा है या नहीं इसका
निर्णय कौन देवे ? उस तालाब के जल में प्रवृत्ति की सामर्थ्य है या नहीं अर्थात् स्नान पानादि क्रियायें
हो सकती हैं या नहीं ? यदि हो सकती हैं तब तो उस प्रवृत्ति की सामर्थ्य से ही वह जलज्ञान सच्चा
सिद्ध हुआ है अन्यथा नहीं यदि उस जल में स्नानादि क्रियायें नहीं हो सकती हैं मतलब वहाँ जल
न होकर चमकता हुआ बाणू का ढेर है अतः वह ज्ञान झूठा सिद्ध है । इस प्रकार से यह नैयायिक

१ नैयायिकमीमांसकयोः । २ परतः प्रामाण्यप्रकारेण (द्वितीयविकल्पः) । ३ अन्यस्माल्लोकवृत्तात्तस्य । प्रकृतलोकवृत्तस्य

४ अनुवादस्य । ५ अनुवक्तव्यम् ।

प्रमाण की प्रमाणता को सबथा पर से ही मानता है ।

इस विषय में जनाचार्यों का तो इतना ही अभिप्राय है कि अभ्यस्त दशा में जलादि पदार्थों के ज्ञान की प्रमाणता स्वतः होती है और अनभ्यस्त दशा में पर से होती है ।

यहाँ पर जनाचार्यों ने तत्त्वोपप्लववादी के मुख से नैयायिक की भाष्यता का खडन कराया है । पहले प्रश्न यह हुआ है कि यह प्रवृत्ति की सामर्थ्य है क्या ? जल के ज्ञान में स्नान पानादि रूप फल से संबंधित होना या जल ज्ञान में सजातीय ज्ञान का होना ?

यदि स्नानादि रूप फल से संबन्ध होने को प्रवृत्ति की सामर्थ्य कहो तब तो वह जल ज्ञान से फल का सम्बन्ध जाना गया है या नहीं ? यदि अज्ञात कहो तो प्रवृत्ति जाना असंभव है । यदि कहो कि फल से सम्बन्धित प्रवृत्ति की सामर्थ्य ज्ञात रूप होकर ज्ञान का प्रमाणता में हेतु है तब तो वह प्रवृत्ति की सामर्थ्य किस ज्ञान से जानी गई है ? उसी ज्ञान से कहो तो अयो याश्रय आयेगा और अय ज्ञान से कहो तो अनवस्था । यदि सजातीय ज्ञान का उत्पन्न होना प्रवृत्ति की सामर्थ्य है अर्थात् जलज्ञान की दृढ़ता को बतलाने के लिये जलज्ञान के समान दूसरे विज्ञान की उत्पत्ति हो जाना सामर्थ्य है तब तो इसमें भी अनवस्था दोष आ जाता है क्योंकि सजातीयज्ञान रूप प्रवृत्ति सामर्थ्य की प्रमाणता अय सजातीय ज्ञान से होगी पुनः उसकी प्रमाणता अय से क्योंकि जब तक प्रवृत्ति सामर्थ्य के विज्ञान में प्रमाणता का निणयन होगा तब तक उस प्रवृत्ति की सामर्थ्य से प्रथम ज्ञान की प्रमाणता भी सिद्ध नहीं होगी और अय ज्ञानों से प्रवृत्ति सामर्थ्य के ज्ञान में प्रमाणता मानने पर अनवस्था तयार खड़ी है ।

पुनरपि यह प्रश्न होता है कि प्रवृत्ति शब्द का क्या अर्थ है ? तब नैयायिक ने कहा कि मनुष्य जानने योग्य—जल के स्थान को प्राप्त कर लेवे इसका नाम प्रवृत्ति है तब यह भी प्रश्न उठता है कि मनुष्य उस प्रमेय (जलाशय स्थानादि) को जानकर कहा जाता है या बिना जाने ? यदि बिना जाने कहो तब तो सभी के लिए सभी स्थान को प्राप्त करना प्रवृत्ति हो जावेगी । यदि जानकर कहो तो भी उस मनुष्य ने प्रामाणिक ज्ञान से उस प्रवृत्ति के प्रमेय—जल को जाना है या अप्रामाणिक ज्ञान से ? प्रथम पक्ष में अयो न्याय्य है । पहले ज्ञान की प्रमाणता सिद्ध हो तब उससे जल का ज्ञान होगा और जल का ज्ञान हो जाने पर प्रवृत्ति की सामर्थ्य से उस ज्ञान की प्रमाणता होगी और अय ज्ञान से प्रवृत्ति के ज्ञान की प्रमाणता मानने पर तो अनवस्था आ ही जाती है और अप्रामाणिक ज्ञान से जलादि प्रमेय ज्ञान में प्रवृत्ति मानने पर तो ज्ञान की प्रामाणिक सिद्ध करना व्यर्थ ही है तब नैयायिक ने यह बात भी मजूर करली है उसने कहा कि हम सशयज्ञान से भी प्रवृत्ति मानते हैं । केवल प्रमाण प्रमेय रूप लोक व्यवहार बताने के लिये प्रमाणता का विचार करते हैं । इसी बात को श्लोकावर्तिक में भी कहा है यथा—

अविज्ञातप्रमाणत्वात् प्रवृत्तिश्चेद वृथा भवत् ।

प्रामाण्यवेदनं वृत्तं क्षीरे नक्षत्रपृष्णिवत् ॥१२॥

अथसशयतो वृत्तिरनेनैव निवारिता ।

अनथसशयाद्यापि निवृत्तिविदुषामिव ॥१२१॥

[सौमत् अविसर्वादित्वेन ज्ञानस्य प्रमाणता मण्यते तस्य निराकरणं]

'नाप्यविसर्वादित्वेन' 'तदविसर्वादस्यार्थक्रियास्थिति' लक्षणस्यानवगतस्य^१ प्रामाण्यव्यवस्था—हेतुत्वायोगत । तस्यावगतस्य तद्वत्तुत्वे^२ कुतस्तदवगमस्य प्रामाण्यम् ? सवादान्तरा

अर्थ—नहीं जानी गई है प्रमाणता जिसकी तेमे ज्ञान से यदि प्रवृत्ति होना माना जावे तो सबत्र प्रमाणता का निश्चय होना व्यर्थ है जैसे कि बालक का मुँह डन कराकर फिर नक्षत्र पूछना व्यर्थ है । यदि नैयायिक कहे कि संशय ज्ञानो से भी प्रवृत्ति देखी जाती है तो यह कथन ठीक नहीं है क्योंकि यदि संशय ज्ञान से ही प्रवृत्ति होने लगे तो प्रमाण ज्ञान को कौन खोजेगा ? अतः जैसे अनर्थ के संशय (संभावना) से भी विद्वानों की अनुचित कार्यों से निवृत्ति हो जाती है वैसे ही इष्ट अर्थ के संशय से पदार्थों में प्रवृत्ति हो जानी चाहिए किन्तु ऐसा तो है नहीं । प्रक्षापूवकारी-समभूदार पुरुष संशय से प्रवृत्ति नहीं करते हैं । और तो क्या घास खोदने वाला मनुष्य भी विचार कर अपने इष्ट काय में प्रवृत्ति करता है । अतः संशय आदि ज्ञान प्रवृत्ति को कराने वाला नहीं है किन्तु नैयायिक की ऐसी विचारधारा है कि परलोकाथ नित्य नमित्तिककर्म दीक्षा तपश्चर्या आदि क्रियाया के अनुष्ठान करने में निश्चित प्रमाणता वाले ज्ञान से प्रवृत्ति होती है और महायात्रा सघ चलाना विवाह प्रतिष्ठादि कार्यों में अनिश्चित प्रमाणता वाले संदेह ज्ञान से प्रवृत्ति होती है । यद्यपि लौकिक और पारलौकिक दोनों ही कार्यों में क्लेश की बहुलता और धन का खर्च समान है तो भी प्रामाणिक ज्ञान और अप्रामाणीक ज्ञान की अपेक्षा अंतर है । नैयायिक की इस मायता में भी आचार्यों ने यही समझाया है कि परलोकाथ निश्चित प्रमाणता वाले ज्ञान से प्रवृत्ति मानने में तो अन्योन्याश्रय दोष आता है और अनिश्चित प्रमाणता वाले ज्ञान से लौकिक कार्यों में प्रवृत्ति हो जाने पर तो ज्ञानो में प्रमाणता का ढूँढना ही यथ हो जाता है । संसार में जीव दो प्रकार के होते हैं । विचार कर प्रवृत्ति करने वाले पुरुष प्रक्षावान्—बुद्धिमान कहलाते हैं और बिना विचारे प्रवृत्ति करने वाले पुरुष अप्रक्षावान्—मूर्ख कहलाते हैं । इसलिए प्रमाणिक सच्चे ज्ञान की अपेक्षा संशय विषय और अनध्यवसाय ज्ञानो में अंतर है ये ज्ञान मिथ्या कहलाते हैं इसका विशेष विवरण श्लोकवार्तिक से देखना चाहिये ।

नैयायिक और मीमांसक के प्रमाणतत्त्व का विचार करके अब तत्त्वोपप्लववादी सौमत् के प्रमाण तत्त्व का विचार करता है ।

[सौमत् अविसर्वादित्वेन होने से ज्ञान की प्रमाणता मानता है उसका खंडन]

प्रारम्भ में प्रमाणतत्त्व की विचारणा में चार प्रश्नों में अंतिम प्रश्न है कि क्या अन्यथा-अविसर्वादी

१ मीमांसकनैयायिकयोर्मतस्य प्रमाणतत्त्व विचार्येवान् सौमत्प्रमाणतत्त्व विचारयन्ति ग्रन्थकृत । २ यस्मै (कमधारय)

३ अर्थक्रियासंज्ञाव्यवस्थास्य ।

(१) प्रमाणतत्त्वस्येष्टम् । (२) अविसर्वादावगमस्य ।

इति चेत्, तदवगमस्यापि सवादान्तरात्प्रामाण्यनिर्णयनवस्थाप्रसङ्गात् । 'अथाथक्रियास्थितिः' अविस्मृत्यामिसंवादज्ञानस्याभ्यासदशाया स्वतः प्रामाण्यसिद्धरदोषः ।

[अभ्यासदशाया अविस्मृत्यामिसंवादज्ञानस्य प्रमाणता स्वतः सिद्धयति इति बौद्ध मन्यते तस्य निराकरणं]

कोऽयमभ्यासो नाम ? भूय सवेदने^२ सवादानभवनमिति चेत् 'तज्जातीयेऽतज्जातीये'^३ या ? तत्रातज्जातीये^४ न तावदेकत्र^५ सवेदने भूय सवादानभवनं सभवति क्षणिकवादिनः ।

रूपं से प्रमाण की प्रमाणता मानी जाती है । तो उस पक्ष को बौद्ध के द्वारा स्वीकार कर लेने पर तत्त्वोपपत्तिवादी कहते हैं कि यह मायता भी ठीक नहीं है क्योंकि अथ क्रिया का सदभाव लक्षण (अर्थक्रिया की करने में समर्थ) जो अविस्मृत्यामिसंवाद है वह ज्ञान की प्रमाणता को व्यवस्थापित करने में हेतु नहीं हो सकता है क्योंकि प्रश्न उठता है कि वह अथक्रिया लक्षण अविस्मृत्यामिसंवाद अज्ञात रूप — नहीं जाना गया रूप है या ज्ञात जाया गया रूप है ? यदि कहो कि अविस्मृत्यामिसंवाद नहीं जाना गया है तब तो वह ज्ञान की प्रमाणता को सिद्ध नहीं कर सकेगा ।

यदि कहो कि वह अविस्मृत्यामिसंवाद अवगत (ज्ञात) होकर प्रमाणता की व्यवस्था में कारण है तब तो यह बताओ कि उस अवगत अविस्मृत्यामिसंवाद ज्ञान की प्रमाणता किससे है ? यदि कहो भिन्न सवाद से है तब तो तत्त्वोपपत्ति (अविस्मृत्यामिसंवादज्ञान) की भी भिन्न सवाद से प्रमाणता निश्चित होने से अनवस्था आ जाती है ।

बौद्ध—अथ क्रिया के सदभाव रूप अविस्मृत्यामिसंवाद ज्ञान की अभ्यास दशा में स्वतः प्रमाणता सिद्ध है अतः कोई दोष नहीं है ।

[अभ्यास दशा में अविस्मृत्यामिसंवाद ज्ञान की प्रमाणता स्वतः सिद्ध है इस प्रकार से बौद्ध मानता है उसका निराकरण]

सूत्रवादी—तब तो आप बौद्धों के यहाँ यह अभ्यास क्या बला है ? यदि आप कहे कि ज्ञान में पुनः पुनः सवाद का अनुभव होना अभ्यास है तब तो वह सवाद तज्जातीय सत्यरूप सामान्य ज्ञान में होता है या अतज्जातीय रूप विशेष में ? उसमें अतज्जातीय ज्ञान में पुनः पुनः सवाद का अनुभव जानने पर तो स्वलक्षण रूप एक क्षणवर्ती एक सवेदन में पुनः पुनः सवाद का अनुभव संभव ही नहीं है क्योंकि आप क्षणिकवादियों के यहाँ तो ज्ञान उत्पन्न होते ही नष्ट हो जाता है अर्थात् आपके यहाँ एक क्षणवर्ती पर्याय को स्वलक्षण विशेष कहा है उसे जानकर ज्ञान उसी क्षण में समाप्त हो जाता है क्योंकि वह वस्तु ही क्षणिक है पुनः उसमें बार-बार अनुभव कैसे बनेगा ?

बौद्ध—सत्तान की अपेक्षा से पुनः-पुनः अनुभव संभव है । अर्थात् बौद्ध वासना-संस्कार को सत्तान कहा है और वासना की अपेक्षा से तो पुनः-पुनः अनुभव संभव है ।

सूत्रवादी—ऐसा भी नहीं कहना क्योंकि आपने तो स्वयं ही सत्तान को अवस्तु माना है अतः

१ बौद्धः । २ तत्त्वोपपत्तिवादी । ३ सत्यरूप सामान्यरूपे । ४ विशेषरूपे । ५ सवेदने । ६ स्वलक्षणे । ७ उत्पन्नमित्यन्तरात् ।

(१) अर्थक्रियास्थितिलक्षणसंवादज्ञानादविस्मृत्यामिसंवादस्य । (२) जायमाने ।

‘संज्ञानापेक्षया’ सम्भवतीति चेन्न संज्ञानस्यावस्तुत्वादपेक्षानुपपत्तेः । वस्तुत्वे वा तस्यापि ‘क्षणिकत्वसिद्धे’ कुतस्तदपेक्षया सोम्यासः ? ‘सन्तानस्याक्षणिकत्वे वा यत्सत्तत्सर्वं क्षणिकमिति न सिद्ध्येत्’^१ । ‘तज्जातीयै भूय’^२ संवादानुभवनमिति चेन्न ‘जातिनिराकरणवादिनः’^३ ‘क्वचित्ताज्जातीयत्वानुपपत्तेः’ । ‘अन्यापोहलक्षणया जात्या’^४ ‘क्वचित्ताज्जातीयत्वमुपपन्नमेवेति’^५ चेन्न ‘अन्यापोहस्यावस्तुरूपत्वात् तस्य वस्तुरूपत्वे वा’^६ ‘जातित्वविरोधात् स्वलक्षणस्यासाधारणस्य’^७ वस्तुत्वोपगमात्^८ । तदेव^९ सामान्यतः प्रमाणलक्षणानुपपत्तौ विशेषेणापि प्रत्यक्षादिप्रमाणानुपपत्तौ प्रमाणतत्त्वविचार्यमाण व्यवतिष्ठते । तदयवस्थिति

उसकी (काल्पनिक की) अपेक्षा ठीक नहीं है अथवा उस सन्तान को वास्तविक मान भी लेब तो वह सन्तान भी क्षणिक रूप ही सिद्ध हो जावेगी ।

पुनः उस सन्तान की अपेक्षा से यह अभ्यास कैसे हो सकेगा अथवा यदि आप सन्तान को नित्य मान लेंगे तो यत् सत्तत् सर्व क्षणिक वह प्रतिज्ञा वाक्य कैसे सिद्ध होगा ?

बौद्ध—तज्जातीयज्ञान मे पुनः पुनः सत्यरूप सवाद का अनुभव होता है ।

गम्यवादी—ऐसा नहीं कहना । आप जातिसामान्य का निराकरण करने वाले हैं अर्थात् अवयवरूप द्रव्य का निषेध करने वाले हैं अतः आपके यहां कहीं पर भी अवयव रूप से जातीय—सामान्य सिद्ध नहीं हो सकता है ।

बौद्ध—अन्यापोहलक्षण जाति से किसी स्थिर स्मूल आदि वस्तु मे जातीयत्व ज्ञान ही जाता है ।

गम्यवादी—ऐसा नहीं कहना क्योंकि अन्यापोह तो अवस्तु है अथवा उसको वस्तु रूप मान लेने पर जाति का विरोध हो जावेगा क्योंकि आपने असाधारण—विशेषरूप स्वलक्षण को ही वस्तु रूप माना है ।

भाषार्थ—बौद्ध के यहां प्रमाण का लक्षण है अविसर्वादिज्ञान प्रमाण उसी प्रकार से बौद्ध ने ज्ञान की प्रमाणता को अविसर्वादो होने से सिद्ध किया है और अविसर्वाद का अर्थ है अथकिया का सदभाव । जैसे जल की अथकिया स्नानपानादि है । ‘यायदोपिका’ में भी बौद्धों के द्वारा प्रमाण ज्ञान को अविसर्वादी मानने में दोषारोपण किया गया है यथा ‘जो ज्ञान विसर्वाद रहित है वह प्रमाण है’ बौद्ध की इस मान्यता में

१ सौद्ध । २ हे बौद्ध । ३ बौद्ध । सुवेदने । ४ सत्यरूपस्य सवादस्य । ५ तत्त्वोपपन्नवादी । ६ सामान्यनिराकरणवादिनः । ७ अन्यवस्तुद्रव्यनिषेधवादिनस्तत्र सौगतस्य क्वचिद्वस्तुनि अवयवरूपता नोपपद्यते । ८ घटत्वपटत्वविरोधः । ९ बौद्ध । १० स्थिरस्मूलवस्तुनि । ११ तत्त्वोपपन्नवादी । १२ (जातिविरोधादिति पाठान्तरम्) । १३ विशेषत्वम् । १४ तत्र सौगतस्य मतम् । १५ पूर्वोक्तविकल्पवृत्त्यप्रकारम् ।

(१) अवस्तुत्वोपपत्तौ पूर्वोक्तज्ञानस्यापेक्षानुपपत्तौ । (२) संज्ञानस्यापेक्षानुपपत्तौ ।

असंभव दोष आता है क्योंकि बौद्धों ने प्रत्यक्ष और अनुमान ये दो ही प्रमाण माने हैं उनके यहाँ न्यायविदु
से कहा है 'द्विविधं सम्यग्ज्ञानं प्रत्यक्षमनुमानम्ब [न्यायविदु पृ १] उसमें प्रत्यक्ष में तो अविसवादीपना
संभव नहीं है क्योंकि वह निर्विकल्प होने से अपने विषय का निश्चायक नहीं है अतः सशयादि रूप समापरो
का निराकरण नहीं कर सकता है और न उनके माय अनुमान में अविसवादीपना संभव है। उनके मत
नुसार वह अनुमान भी अवास्तविक सामान्य को विषय करने वाला है इस तरह से बौद्धों के प्रमाण का
लक्षण असंभव दोष से दूषित होने से सम्यक लक्षण नहीं है।

यहाँ तत्त्वोपप्लववादी यह प्रश्न कर सकता है कि जो अर्थक्रिया रूप अविसवाद ज्ञान की प्रमाणता
में कारण है वह अविसवाद तुम्हें ज्ञात है या नहीं? यदि वह अविसवाद अज्ञात रूप है तब तो वह ज्ञान
की प्रमाणता को कैसे बतलायेगा? यदि कहो वह ज्ञात रूप है तो भी उस जाने गये अविसवाद ज्ञान की
प्रमाणता किससे है? यदि भिन्न सवादक ज्ञान से कहो तब तो अनवस्था आ जाती है। बौद्ध कहता है कि
अर्थक्रियारूप जलज्ञान में स्नान अवगाहन आदि का जो ज्ञान है वह अविसवाद ज्ञान है और अभ्यास दशा
में इसकी प्रमाणता स्वतः सिद्ध है तब तो प्रश्न यह हो जाता है कि अभ्यास का लक्षण आप बौद्ध क्या
करते हैं? यदि कहो कि ज्ञान में पुनः पुनः सवाद का अनुभव होना अभ्यास है तो इस मान्यता में भी
अनेकों दोष आ जाते हैं क्योंकि प्रश्न ये होंगे कि वह पुनः पुनः अनुभव ज्ञान सामान्यज्ञान में हो रहा है या
स्वलक्षणभूत एक क्षणवर्ती विशेष में?

प्रथम पक्ष में तो आपके द्वारा माय सामान्य अवास्तविक है उसमें पुनः पुनः अनुभव मानना अवा
स्तविक ही होगा। यदि द्वितीयपक्ष लेंगे तो भी एकक्षणवर्ती पर्याय के ज्ञान में बार बार क्या अनुभव
आवेगा? यदि आवेगा तो वह ज्ञान स्थिर—नित्य हो जावेगा क्षणिक नहीं रहेगा। श्लोकवार्तिक में भी
इसका खंडन किया है। निश्चय करने की शक्ति का उत्पन्न न करते हुए ही अर्थ का अनुभव प्रमाण है
क्योंकि निर्विकल्प ज्ञान में अभ्यास की पटता है इस प्रकार से बौद्ध के कहने पर आचार्य कहते हैं कि इस
मान्यता से तुम्हारी यत्रैव जनयेदेना तत्रवास्य प्रमाणता इस नियम में विरोध आता है। अर्थात् निर्वि
कल्पज्ञान जिस विषय में इस निश्चय रूप सविकल्प बुद्धि को उत्पन्न करा देगा उस ही विषय में यह
निर्विकल्प ज्ञान प्रमाणीक हो जावेगा। जैसे कि घट का प्रत्यक्ष हो जाने पर पीछे से उसके रूप स्पर्श
आदि में निश्चय ज्ञान उत्पन्न हो गया है अतः रूप और रस को जानने में निर्विकल्पज्ञान प्रमाण माना
गया है किन्तु प्रत्यक्ष के द्वारा वस्तुभूत क्षणिकत्व को जान लेने पर भी पीछे से क्षणिकपने का निश्चय
नहीं हुआ है अतः क्षणिक को जानने में प्रत्यक्ष की प्रमाणता नहीं है और यदि निश्चय को उत्पन्न नहीं
करने वाला प्रत्यक्ष ज्ञान भी प्रमाण मान लिया जावे तो यत्रैव जनयेदेना इस ग्रंथ से विरोध आ
जावेगा। कश्चायमभ्यासो नाम? पुनः पुनरनुभवस्य भाव इति चेत् क्षणक्षयादौ तत्प्रमाणत्वापत्तिस्तत्र
सर्वदा सर्वार्थेषु दर्शनस्य भावात् परमभ्याससिद्धः। हम बौद्धों से प्रश्न करते हैं कि आपके द्वारा मान्य
अभ्यास क्या चीज है? विद्यार्थी कई बार बोल बोल कर घोषणा करने हुए पाठ याद करते हैं, संस्म

कुत्र प्रमेयतत्त्वव्यवस्थेति विचारास्तत्त्वोपप्लवव्यवस्थिति ।

[संयुता ज्ञानाचार्याः तत्त्वोपप्लववादं निरस्य स्वमतेन प्रमाणस्य प्रमाणता साधयति]

इत्येतदपि 'सर्वमसार तत्त्वोपप्लवस्यापि 'विचायमाणस्यवमव्यवस्थितेरनुपप्लुत'तत्त्व-
सिद्धिनिराकरणायोगात्' । अथ' तत्त्वोपप्लव' सवथा न विचाय तस्योपप्लुतत्वादेव'
'विचारासहत्वादन्वयानुपप्लुततत्त्वसिद्धिप्रसङ्गात् । केवल' तत्त्ववादिभिरभ्युपगतस्य प्रमाण

व्यायाम का अभ्यास करते हैं । इसी प्रकार आपके प्रत्यक्षज्ञान का अभ्यास क्या है ? यदि पुन पुन प्रत्यक्ष रूप अनुभव की उत्पत्ति हो जाना तो क्षणिकत्व आदि में यह निर्विकल्पज्ञान प्रमाणीक हो जावेगा क्योंकि संपूर्ण अर्थों में तदात्मक हो रहे उस क्षणिक रूप विषय में निर्विकल्प ज्ञान सदा होते रहते हैं । स्वलक्षणों से क्षणिकपन अभिन्न है । अत क्षणिकत्व में तो बहुत बढ़िया अभ्यास सिद्ध हो रहा है किन्तु आप बौद्धों को तो ऐसा इष्ट नहीं है ।

अत मे निष्कर्ष यह निकला है कि बौद्ध के यहा प्रमाण की प्रमाणता को भविसवादीपने से स्वीकार करना ठीक नहीं है ।

बौद्ध लोग प्रमाण की प्रमाणता स्वत मानते हैं न्यायिक प्रमाण की प्रमाणता पर से मानते हैं । मीमांसक उत्पत्ति और निश्चय दोनों ही अवस्थाओं में प्रमाणता स्वत और अप्रमाणता पर से मानते हैं । सांख्य प्रमाणता को पर से और अप्रमाणता को स्वत मानते हैं । इन विभिन्न मतावलंबियों का आचार्यों ने अथर्व प्रमेयरत्नमाला आदि में विशेषरूप में खंडन किया है और इस बात में सिद्ध कर दिया है कि ज्ञान में प्रमाणता की उत्पत्ति तो पर से ही होती है किन्तु प्रमाण में प्रमाणता निश्चय तो अभ्यास दशा में स्वत होता है एवं अनभ्यास दशा में पर से होता है ऐसा समझना चाहिये ।

उपयुक्त प्रकार से चारों प्रश्नों के उत्तर असिद्ध हो जाने पर तो सामान्य से प्रमाण का लक्षण सिद्ध न होने पर विशेष रूप से भी प्रत्यक्ष आदि प्रमाण सिद्ध नहीं हो सकते हैं अत विचार करन पर प्रमाण तत्त्व की व्यवस्था करना कथमपि शक्य नहीं है और प्रमाण तत्त्व की व्यवस्था न होने पर प्रमेय तत्त्व की व्यवस्था भी कैसे हो सकेगी क्योंकि प्रमाण के अभाव में प्रमेय कहाँ रहगा ? इसलिये विचार करन पर तो सभी तत्त्वों का उपप्लव-प्रलय ही हो जाता है इस प्रकार से तत्त्वोपप्लववादी न अपना पूर्वपक्ष रखा है अब आचार्य उसका खंडन करते हैं ।

[अब ज्ञानाचार्य तत्त्वोपप्लववाद का खंडन करके अपने मत में मान्य ज्ञान की प्रमाणता को सिद्ध करते हैं]

जैन—आप शून्यवादी का यह सभी कथन असार (शून्यवत्) ही है । आपका तत्त्वोपप्लववाद भी विचार करने पर व्यवस्थित नहीं हो सकता है इसलिये आप अनुपप्लुत अबाधिततत्त्व की सिद्धि निराकरण नहीं कर सकते हैं ।

१ जैनो वक्ति । २ अथमंशुप्रकारेण । ३ उपप्लुतो बाधित । ४ तत्त्वोपप्लववादिन । ५ पर । ६ शून्यवाद । ७ अभावव्यवस्थादेव । ८ भी जैन । ९ तथापि विचारासहस्ये तत्त्वोपप्लवसिद्धि कथमिति जैनेनोक्ते स आह ।

(१) तत्त्वोपप्लववादि । तत्त्वव्यवस्थेति प्रतिपदयित न तु अनुपप्लुतव्यवस्थेति ।

अवेयतत्त्वस्य विचाराक्षमत्वात्तत्त्वोपप्लवसिद्धि इति मतं तदपि फल्गुप्राय 'अवयवतत्त्व
अविचारितत्वात्' । न ह्यदुष्टकारकसन्दोहोत्पादत्वेन^१ सवेदनस्य प्रमाणत्वं स्याद्वादिभिव्यव
स्थान्यस्य^२,^३ बाधरहितत्वमात्रं एव वा । नापि 'प्रवृत्तिसामर्थ्येनान्यथा'^४ वा प्रतिपादितदोषो-
पनिपातात् । किं तर्हि ? 'सुनिश्चिततासम्भवदबाधकत्वेन । 'न चेद स्वार्थव्यवसायात्मनो
ज्ञानस्य 'दुरवबोधम् ।

[प्रमाणस्य प्रामाण्यव्यवस्थाविषये स्वतोऽनव्यस्तविषये परत इति मयमानेऽनवस्था परस्पराश्रयो वा न संभवति]
'सकलदेशकालपुरुषापेक्षया' सुष्ठु निश्चितमसम्भवदबाधकत्वं हि प्रमाणस्याभ्यस्तविषये

बुद्धबाध—हमारा तत्त्वोपप्लव सवथा विचार करने योग्य नहीं है क्योंकि उपप्लुत—बाधित—
अभावरूप होने से ही परीक्षा को सहन करने में असमर्थ है अथवा अनुपप्लुत—सदभाव रूप तत्त्व की सिद्धि
का प्रसंग आ जावेगा । केवल तत्त्ववादी—आप जनो के द्वारा स्वीकृत प्रमाण और प्रमेयतत्त्व विचार—
परीक्षा को सहन नहीं कर सकता है अतः हमारे द्वारा माय तत्त्वोपप्लववाद ही सिद्ध होता है ।

ज्ञान—आप शून्यवादी का यह कथन फल्गुप्राय — यथ ही है क्योंकि यथान्तत्वं—तत्त्व के अनुरूप
आपने परीक्षा नहीं की है । हम स्याद्वादी जन ज्ञान की प्रमाणता का विचार उपयुक्त चार विकल्पो से
नहीं मानते हैं । अर्थात् अदुष्ट कारक सन्दोह से उत्पन्न होने से बाधा रहित मात्र से प्रवृत्ति की सामर्थ्य
के अथवा अविसर्वादित्वादि प्रकार से हम जन ज्ञान की प्रमाणता नहीं मानते हैं । अतः आपके द्वारा
प्रतिपादित दोषों के प्रसंग हमारे यहाँ नहीं आते हैं ।

अन्यवादी—तो फिर आप जन किस तरह से ज्ञान की प्रमाणता सिद्ध करते हैं ।

ज्ञान—हम जन सुनिश्चिततासम्भवदबाधक रूप से प्रमाण की प्रमाणता व्यवस्थापित करते हैं क्योंकि
स्वार्थव्यवसायात्मक ज्ञान को इस प्रमाण से जानना कठिन नहीं है ।

[प्रमाण की प्रमाणता अभ्यस्त दशा में स्वत एव अनभ्यस्त दशा में पर से है ऐसी मान्यता में अनवस्था अथवा
परस्पराभय दोष नहीं आता है ।]

कारण कि संपूर्ण देश काल के पुरुषों की अपेक्षा से प्रमाण का सुष्ठु निश्चितमसम्भवदबाधकत्वं
अभ्यस्त विषय में स्वत ही निश्चित किया जाता है । जैसे स्वरूप का निश्चय स्वत ही होता है और
अनभ्यस्त विषय में पर से प्रमाणता आती है इस प्रकार से अनवस्था और इतरेतराश्रय दोष का प्रसंग

१ अहं ज्ञान । २ तत्त्वमनतिक्रमेत्युक्ते किं तत्त्वमुल्लङ्घ्य विचारितमित्यर्थ । ३ अविचारितत्वमत्र दक्षयति । ४ अस्ति
सर्वादित्वादिना । ५ प्रमाण य प्रामाण्यं स्याद्वादिभिर्गोचराप्यते इति शेष । जन पराभिप्राय निराकरोति ।
७ किन्तु सुषुप्तेवेत्यर्थ ।

(१) भीमांसकाभ्युपगतेन । (२) न कथा इति वा । (३) न्यायिकाभ्युपगतेन । (४) अविसर्वादित्वेन वा किमिच्छन्
अविचरति । प्रमाणाभ्युपगतेन प्रतिपादितत्वात् । अन्यथा वा कथनम् । (५) ईप् । (६) वर्तमानम् ।

स्वत एवावसीयते स्वरूपवत्^१ । अनध्यस्तविषये तु परत इति ज्ञानवस्थेतरेतराश्रयदोषोप-
निषात् । स्वार्थव्यवसायात्मकत्वमेव हि सुनिश्चितासम्भवदबाधकत्वम् । तच्चाभ्यासदशया
न परत प्रमाणात्साध्यते येनानवस्था स्यात् परस्पराश्रयो वा तस्य स्वत एव सिद्धत्वात् ।
तथानभ्यासदशायामपि परत^२ स्वयसिद्धप्रामाण्याद् वनात् पूर्वस्य 'तथाभावसिद्धे' कुतो-
नवस्थादिदोषावकाशः ?

[नित्यानित्यात्मन्यात्मनि अभ्यासानभ्यासौ उभौ अपि सम्भवतः]

'क्वचिदभ्यासानभ्यासौ' तु 'प्रतिपत्तुरदृष्टविशेषवशाद् शकालादिविशेषवशाच्च'^३
भवती 'सम्प्रतीतावेव यथावरणक्षयोपशममात्मन सकृदसकृद्वा स्वार्थसवेदनेऽभ्यासो-

नही आता है क्योंकि स्वाथ व्यवसायात्मकत्व ही सुनिश्चितासम्भवदबाधकत्व है अर्थात् व्यवसायात्मक पक्ष
से सशय विषय एव अनध्यवसाय का व्यवच्छेद हो जाता है और वह अभ्यास दशा में पर प्रमाण से
सिद्ध नहीं किया जाता है कि जिससे अनवस्था आ सके अथवा परस्पराश्रय दोष आ सके अर्थात् ये दोनों
दोष नहीं आ सकते हैं क्योंकि वह असम्भवदबाधकत्व स्वत ही सिद्ध है उसी प्रकार से अनभ्यास दशा में
भी स्वयं सिद्ध प्रमाणता वाले ज्ञानरूप अथ प्रमाण से पूर्व को तथाभाव-प्रमाणता सिद्ध है पुन अन-
वस्था आदि दोषों को अवकाश कैसे मिल सकता है ? अर्थात् पर से प्रमाणता में वह पर प्रमाण स्वत
प्रमाणांतर रूप है अतः उसके लिये तृतीय की आवश्यकता न होने से अनवस्था असम्भव ही है ।

[कथञ्चित् नित्यानित्यात्मक आत्मा में अभ्यास-अनभ्यास दोनों ही सम्भव हैं ।]

किसी विषय में अभ्यास और अनभ्यास ज्ञाता—पुरुष के अदृष्ट विशेष—भाग्य विशेष के निमित्त
से और देश कालादि की विशेषता से विद्यमान रूप प्रतीति में आ रहे हैं । अर्थात् ज्ञान में पुन पुन
सवाद का अनुभव होना अभ्यास है और न होना अनभ्यास है । वे दोनों दृष्ट—शेष कालादि और
अदृष्ट—भाग्य के निमित्त की विचित्रता से प्राणियों में देखे जाते हैं ।

[अभ्यास और अनभ्यास का लक्षण]

आत्मा क स्वार्थ सवेदन में अपने अपने आवरणों का क्षयोपशम एकबार या पुन पुन होना
अभ्यास कहलाता है । अथवा स्वाथ व्यवसायात्मक ज्ञानावरण कम के उदय में ज्ञान के नहीं होने पर
अथवा एक बार ज्ञान के होने पर या पुन पुन ज्ञान के होने पर भी अनभ्यास देखा जाता है । अर्थात्
मतिज्ञान में जो बीबा भेद है उसका नाम धारणा है उस धारणा से सत्कार बने रहते हैं शीघ्र विस्मरण
नहीं होता है उसी का नाम अभ्यास है । एव एकेन्द्रिय आदि जीवों के ज्ञानावरण कर्म का उदय विशेष

१ व्यवसायात्मकत्वपदेन संशयविपर्ययनध्यवसायव्यवच्छेद । २ अन्यप्रमाणात् । ३ प्रामाण्यसिद्धि । ४ विषये । ५ ज्ञाने
पूर्व तत्वादानुसंगतमभ्यासस्तदवकाशोऽनभ्यासः । दृष्टादृष्टनिमित्तानां वैचित्र्यादिह देहिनाम् । जायते क्वचिदभ्यासो
अभ्यासो वा कथञ्चन । ६ अदृष्टपुण्याविज्ञानावरणादिवक् । ७ बहुबानुसतविषयत्वं नीतावित्यर्थः । ८ क्रियाविशेषणम् ।

(१) प्रमाणम् । (२) दृष्टादृष्टनिमित्तानां वैचित्र्यादिह देहिनां । जायते क्वचिदभ्यासोऽनभ्यासो वा कथञ्चन । (३) बाह्याम् ।

प्रश्नः १. 'स्वार्थव्यवसायात्तरणोदये' वाऽसवेदने सकृत्सवेदने वा सवेदनपीन पुन्येपि वाञ्छ-
न्यासपटलात् । 'पूर्वापर' 'स्वभावत्यागोपादाना'वितस्वभावस्थितिलक्षणात्वेनात्मनः^३ 'परि-
णामिनोभ्यासानभ्यासाविरोधात् । सवथा क्षणिकस्य नित्यस्य वा 'प्रतिपत्तस्तदनुपपत्तेर-
नोद्वेगात्' । 'नन्विद सुनिश्चितासम्भवदबाधकत्वं सवेदनस्य कथमसवज्ञो जातु समर्थ इति
चेत् 'सर्वत्र सर्वदा सवस्य सव सवेदनमसुनिश्चितासम्भवद्बाधकमित्यप्यसकलज्ञ कथं
जानीयात् ?

रूप से देखा जाता है अतः वे ज्ञान शून्य के सदृश मालम पड़ते हैं तथैव किसी को एक बार ज्ञान होना
अतलव अवग्रह ईहा अवाय तक ज्ञान हो गया धारणा नहीं बनी या बार-बार ज्ञान होने पर भी धारणा
नहीं बनने से सत्कार दब नहीं हो सकते हैं इसी का नाम अनभ्यास है ।

तथा हम आत्मा को सवथा नित्य नहीं मानने हैं अतः एक ही आत्मा में अभ्यास और अनभ्यास
दोनों ही सम्भव है । पूव स्वभाव का त्याग और अपर स्वभाव का उपादान उन दोनों में अवितस्वभाव
की स्थिति इन तीन लक्षणों से नित्यानित्य रूप-परिणमन शील आत्मा में अभ्यास और अनभ्यास विरुद्ध
नहीं हैं—अविरोध रूप से सिद्ध है । सवथा नित्य अथवा सवथा क्षणिक रूप आत्मा में वे अभ्यास अनभ्यास
दोनों ही असम्भव हैं ऐसा हमें प्रतीष्ट ही है क्योंकि सवथा नित्य या क्षणिक में अनभ्यासात्मक ज्ञान का
परिहार करके अभ्यासात्मक ज्ञान को प्राप्त करने में विरोध ही है ।

भाषा—तत्त्वोपप्लवदादी ने आस्तिक्यवादियों के प्रमाणतत्त्व की परीक्षा करने के लिये चार
प्रश्न रखे थे कि प्रमाण की प्रमाणता कैसे है निर्दोष कारणों से जय हाने से ? इत्यादि । इन प्रश्नों को
उठाकर उसने स्वयं सभी को दूषित कर दिया तब जनाचार्य कहते हैं कि यदि हम इन कारणों से प्रमाण
की प्रमाणता मानें तो ये उपयुक्त दोष आवेंगे किन्तु हम तो प्रमाण की प्रमाणता में अय ही कारण मानते
हैं । वह अन्य कारण क्या है ? तब आचार्य ने कहा कि जिसमें बाधा का न होना सुनिश्चित है ऐसे
सुनिश्चितासम्भवदबाधकत्वं से हम प्रमाण की प्रमाणता मानते हैं एवं प्रमाण का लक्षण विद्यानन्द
स्वामी ने स्वायव्यवसायात्मक किया है जिसका अर्थ है स्व और अर्थ को निश्चय कराने वाला
ज्ञान ही प्रमाण है । आचार्य अभ्यस्त परिचित दशा में ज्ञान की प्रमाणता स्वतः मानते हैं एवं
अनभ्यस्त—अपरिचित दशा में पर से मानते हैं । आत्मा को सवथा क्षणिक मानने पर अभ्यास
और अनभ्यास बन नहीं सकते हैं एवं सवथा नित्य मायता में भी अभ्यास अनभ्यास असम्भव है
क्योंकि एक अवस्था का त्याग करके दूसरी अवस्था को ग्रहण करना सवथा नित्य अथवा सवथा क्षणिक
१ पूर्वस्यैव हेत्वन्तरम् । २ व्यवसायो ज्ञान तस्य । ३ ननु भो जीव नित्यस्यात्मनोभ्यासानभ्यासौ कथं स्थातामित्युक्ते
यैव आह । ४ नित्यानित्यरूपस्य । ५ आत्मनः । ६ जनस्य (अनभ्यासात्मकज्ञानपरिहारेणाभ्यासात्मकज्ञानप्राप्ति-
विरोधात् क्षणिकस्य नित्यस्य वा) ७ तत्त्वोपप्लवदादी । ८ जनः ।

(१) पूर्वोपरस्वभाव इति वा । (२) ईषु हि । (३) वस ।

[तत्त्वोपप्लवबादी सशयं कृत्वा प्रमाणस्य प्रलयं कर्तुमिच्छति तस्य निराकरणं]

ततः^१ एव सशयोस्त्विति चेत् सोऽपि^२ तथाभावेतरविषय सर्वस्य^३ सर्वदा सवत्रेति^४ कथमसर्वज्ञः^५ शक्तोऽबोधधुम् ? स्वसवेदने^६ तथावबोधात्सर्वत्र^७ तथावबोध इति चेत् 'तस्य नुमानमायातं, विवादाध्यासितं सवेदनं सुनिश्चितासम्भवद्बाधकत्वेतराम्या सन्दिग्धं, सवेदन-त्वादस्मत्सवेदनवदिति । 'क्वच' यदि सुनिश्चितासम्भवद्बाधकं सिद्धं तदा तेनैव साधनस्य व्यभिचारः । अथ न तथा सिद्धं 'कथं साध्यसिद्धिनिबन्धनम् ? अतिप्रसङ्गात् । स्वसवेदनं च प्रतिपत्तु^८ 'किञ्चित् क्वचित् कदाचित् सुनिश्चितासम्भवद्बाधकं^९ 'किञ्चित्तद्विपरीतं^{१०} में असम्भव है ।

सूत्रवादी—असवज्ञ मनुष्य ज्ञान के इस सुनिश्चितासम्भवद्बाधकत्व को जानने में कैसे समर्थ हो सकते हैं ?

जन—यदि आप ऐसा कहो तो सभी जगह सर्वदा सभी जीवों का सभी ज्ञान सुनिश्चितासम्भवद्बाधक नहीं है इस बात को भी असवज्ञ—अल्पज्ञ कैसे जान सकेंगे ?

[तत्त्वोपप्लवबादी सशय को करके प्रमाण का प्रलय करना चाहता है उसका निराकरण]

ज्ञानवादी—इसीलिये दोनों में सशय होने से दोनों के ही पक्ष असिद्ध हैं ।

जन—तथाभाव-बाधा से रहित और अतथाभाव-बाधा से सहित को विषय करने वाला सशय सभी जीवों को सर्व काल में सवत्र है इस बात को भी अल्पज्ञ कैसे जान सकेगा ?

ज्ञानवादी—स्वसवेदन में सुनिश्चितासम्भवद्बाधकत्व और असुनिश्चितासम्भवद्बाधकत्व के द्वारा सदिग्ध प्रकार से सवत्र वसा ही ज्ञान होता है ।

जन—तब तो अनुमान ही आ गया । विवाद की कोटि में आया हुआ सवेदन सुनिश्चितासम्भवद्बाधकत्व और इतर के द्वारा सदिग्ध है क्योंकि सवेदन है जैसे हम अल्पज्ञ लोगों का सवेदन । और वह यदि सुनिश्चितासम्भवद्बाधकत्व सिद्ध है तब तो उसी से ही हेतु व्यभिचरित हो जाता है । यदि वसा नहीं है अर्थात् सुनिश्चितासम्भवद्बाधक सिद्ध नहीं है तब तो साध्य की सिद्धि में कारण ही हो जाता है अन्यथा अतिप्रसंग आ जाता है ।

और प्रतिपत्ता का कोई स्वसवेदन ज्ञान क्वचित् कदाचित् सुनिश्चितासम्भवद्बाधक रूप से प्रसिद्ध

१ (तत्त्वोपप्लवबादी) उभयपक्षासिद्धि । २ जैन आह । ३ तत्त्वोपप्लववाद्यादि । ४ सुनिश्चितासम्भवद्बाधकत्वेतराम्यां सन्दिग्धत्वप्रकारेण । ५ जैन आह । ६ जैन । ७ सवेदनसाधनं सिद्धमसिद्धं वा ? यदि सिद्धं तदा तेनैव सन्दिग्धं न साध्यते अतः साधनस्य व्यभिचारः । अथ न सिद्धं तदा स्वयमसिद्धं साधनकारणम् । यद्यसिद्धमपि साधनं साध्यं साधयति तदातिप्रसङ्ग इति आप । ८ असुनिश्चितासम्भवद्बाधकं चेदित्यर्थः । ९ तर्हीति शेषः । १० सवेदनम् । ११ असुनिश्चितासम्भवद्बाधकम् ।

(१) ज्ञानस्य । (२) विषये । (३) ज्ञाने ।

प्रसिद्ध न वा ? यदि न 'प्रसिद्ध', कथं सन्देहः ? 'क्वचिदप्रसिद्धोभयविशेषस्य' 'तत्सामान्य' 'कथं नैव' तत्परामर्शप्रत्ययस्य सन्देहस्यासम्भवादभूभवनसर्वद्वितोत्थितमात्रस्य तादृश स्थाणु-
पुरुषविषयसन्देहकतः । 'यदि पुनस्तदुभय प्रसिद्ध तदा स्वतः परतो वा ? अभ्यासदशायां
स्वतोऽभ्यासदशाया परत एवेति चेत् सिद्धमकलङ्कशासन 'सर्वस्य सवेदनस्य' 'स्वात्स्वतः
स्वात्परतः' प्रामाण्याप्रामाण्ययोर्व्यवस्थानात् अथवा 'क्वचिद्व्यवस्थातुमशक्ते ।

है अथवा किंचित् उससे विपरीत—असुनिश्चितासम्भवादबाधक रूप से प्रसिद्ध नहीं है क्या ? यदि प्रसिद्ध नहीं है तो संदेह कसे होगा ? जिसको किसी वस्तु में उभय—स्थाणु और पुरुष दोनों की विशेषता प्रसिद्ध है उसे उनके सामान्य को देखने से ही उसको परामर्श करने वाला सदेह ज्ञान असम्भव है जैसे भूभवन सर्वद्वित—तलघर में पलकर बड़ा हुआ पुरुष उससे निकलते मात्र ही उस प्रकार के स्थाणु और पुरुष उभय विषय को देखकर शय्य नहीं कर सकता है ।

यदि आप शून्यवादी कहे कि स्थाणु और पुरुष दोनों ही प्रसिद्ध हैं । तब तो हम आप से पछते हैं कि वे दोनों स्वतः प्रसिद्ध हैं या पर से ? यदि आप कहे कि अभ्यास दशा में स्वतः प्रसिद्ध हैं और अभ्यास दशा में पर से प्रसिद्ध हैं तब तो अकलकशासन—निर्दोष शासन सिद्ध हो गया अथवा अकलक देव का न्याय शासन सिद्ध हो गया । सभी ज्ञान में कथंचित् स्वतः और कथंचित् पर से प्रामाण्य और अप्रामाण्य की व्यवस्था मानी गई है । अन्यथा केवल स्वतः अथवा केवल पर से व्यवस्था करना अशक्य है ।

आचार्य—तत्त्वोपप्लववादी का कहना है कि साधारण अल्पज्ञ मनुष्य यह कसे समझेंगे कि यह ज्ञान निश्चित रूप से बाधा रहित है । तब जनाचार्यों ने कहा कि भाई अल्पज्ञजन इस बात को भी कसे जानेंगे कि सभी का ज्ञान बाधा से रहित है यह बात अनिश्चित है । बस ! उपप्लववादी को मौका मिला उसने कहा इसलिये ज्ञान में सबत्र सदेह देखा जाने से ही हम ज्ञान तत्त्व का प्रलय कह रहे हैं । तब आचार्य ने कहा कि सभी को सबत्र ज्ञान में सदेह ही है यह बात भी अल्पज्ञ कैसे जान सकते हैं ? फिर दूसरी बात यह है कि जिस विषय में जिसको सदेह होता है उस विषय का पहले कभी उसे निश्चय अवश्य ही होना चाहिये था जैसे पहले जिसने ठूठ और मनुष्य को देखा है वही अकस्मात् किसी एक चीज को देखकर दूसरे का

१ क्वचिद्वस्तुनि । अज्ञातस्थाणुपुरुषत्वादे । २ तत्सामान्यादक्षिण इव इति पाठान्तरम् । सामान्यादक्षिणो विशेषो यन्मये सति सन्देहस्यानुपपत्तिर्यथा तथा प्रकृतेषु । अथात्र दष्टान्तोऽप्रसिद्ध इति न मन्तव्यं भूभवनेत्यादिलौकिकोदाहरण-
प्रदर्शनम् । ३ तावदो नरस्य यथा तत्र सन्देहो नोदेति । ४ तत्त्वोपप्लववादी । ५ स्थाणुपुरुषत्वे । ६ जैन । ७ कथञ्चित्-
विशेषितप्रकारेणाभ्यासदशापेक्षेत्यर्थः । ८ कथं स्वतः एव परत एव वेति स्वीकारे ।

- (१) यहि । (२) सदेहानुपपत्तिं दर्शयति । (३) ज्ञाने । (४) वस्तु । (५) तु । (६) अकलकशासनसिद्धिं प्रदर्शयति ।
(७) अज्ञानमात्रावस्थापेक्षया । (८) ज्ञाने ।

[उपप्लववादी कश्चित् तत्त्वनिर्णयवदान्वित्य परस्मै तत्त्वत्वं कथमुपप्लव करोति कदेहो वा कथं विवर्ते ?]

एतेन तत्त्वोपप्लववादिन 'किमदुष्टकारकसन्दोहोत्पाद्यत्वेन बाधकानुत्पत्त्या प्रवृत्तिसामर्थ्येनान्यथा 'वेत्यादिविकल्पसन्दोहहेतुकप्रश्नानुपपत्ति^१ प्रकाशिता 'स्वयमन्यत्रान्यदा 'कथञ्चिदप्रतिपत्ततद्विकल्पस्य' पुन 'क्वचित्त्वत्परामर्शिसशयप्रत्ययायोगात् । 'क्वचित्कदाचिददुष्टकारकसन्दोहोत्पाद्यत्वादिविशेषप्रतिपत्तौ तु 'कुतस्तत्त्वोपप्लवसिद्धि ? 'पराम्युपगमात्तत्प्रतिपत्तरदोष इति चेत् स 'तर्हि पराम्युपगमो यदि प्रमाणात्प्रतिपत्त 'स्वयं तदा कथं 'प्रमाणप्रमेयतत्त्वोपप्लव ? पराम्युपगमान्तरात्तत्प्रतिपत्तौ तदपि पराम्युपगमान्तरमन्यस्मात् 'पराम्युपगमान्तरात्प्रतिपत्ताव्यमित्यनवस्था ।

स्मरण करके सशय कर सकता है सबथा भ्रजात वस्तु मे या गधे के सींग भाकाश के फूल में क्या संदेह होगा ? अतएव ज्ञान की प्रमाणता अभ्यास दशा मे स्वत एव अनभ्यास दशा मे पर से होती है । तथैव ज्ञान की अप्रमाणता भी अभ्यास दशा मे स्वत अनभ्यासदशा मे पर से होती है यह बात सुनिश्चित सिद्ध है ।

[उपप्लववादी कुछ भी तत्त्व का निर्णय न करके पर के तत्त्वो का उपप्लव या पर के तत्त्व में संदेह कैसे कर सकता है ?]

इस कथन से तत्त्वोपप्लववादी के जो प्रश्न हुए थे ज्ञान की प्रमाणता अदुष्टकारक समूह स उत्पन्न होती है या बाधक की अनुत्पत्ति स या प्रवृत्ति की सामर्थ्य स अथवा अन्यथा अविसर्वादित्वादि प्रकार से होती है ? इत्यादि प्रश्न विकल्पो की व्यवस्था कथमपि शक्य नहीं—यह बात प्रकाशित कर दी गई है ।

स्वयं अन्यत्र अन्यकाल मे कथञ्चित् जिसने उन विकल्पो को नहीं जाना है उसको तत्परामर्शिसशय ज्ञान उत्पन्न नहीं हो सकता है । कही पर कदाचित् अदुष्ट कारक समूह से उत्पन्न होना आदि विशेष का ज्ञान हो जाता है ऐसा कहो तो आप शून्यवादी के यहा तत्त्वोपप्लव की सिद्धि कैसे हो सकेगी ?

शून्यवादी—पर की स्वीकृति मात्र से उसका ज्ञान मानने से हमें कोई दोष नहीं है ।

जैन—यदि वह पर की स्वीकृति प्रमाण स स्वयं जानी गई है तो प्रमाण और प्रमेयतत्त्व का उपप्लव कैसे होगा ? यदि कहो कि वह पर की स्वीकृति अन्य पर की स्वीकृति से जानी जाती है तब तो वह पर की स्वीकृति भी अन्य पर की स्वीकृति की अपेक्षा रखेगी इस प्रकार स अनवस्था ही आ जावेगी ।

१ अनभिमतवस्तुविकल्पस्य पुत्रस्य स्वचित्प्रदेशे वस्तुनिष्ठारे संशयो न भटते इति । २ तत्त्वोपप्लववादिन । ३ तत्त्वोपप्लववादी प्राह । ४ जैन । ५ तत्त्वोपप्लववादिना ।

(1) यत् । (2) यत् । (3) ज्ञाने । (4) ज्ञाने । (5) ज्ञाने । (6) विकल्पवस्तुष्य प्रमेयं तद्वाहक च विज्ञान प्रमाणम् । (7) पराम्युपप्लवस्य आहूतं प्रमाणम् । (8) पराम्युपप्लववाद् इति पर ।

[अनुलोपप्लववादिनः मतस्वोपप्लव कुर्वन्ति जैनाचार्या]

पराम्युपगमं स्वयं प्रतीयन्नेव न प्रत्येयीति अवाणं कथं स्वस्थः ? स्वयमप्रती-
यितुं पराम्युपगमं तत् किञ्चित्प्रत्येयीति^१ दुरवबोधः—सोयं^२ किञ्चिदपि^३ स्वयं निर्णीत-
मन्वित्वा^४ क्वचिद्विचारणायां व्याप्रियत इति^५ न बुध्यामहे किञ्चिन्निरणीतमाश्रित्य
विचारणानिर्णीतमर्थं प्रवृत्तः । सर्वविप्रतिपत्तौ तु क्वचिद्विचारणानवतारात् । तदुक्तं
किञ्चिन्निरणीतमाश्रित्य विचारो यत्र^६ वृत्तते । सर्वविप्रतिपत्तौ तु क्वचिन्नास्ति
विचारणः^७ इति । तत् सूक्तं तत्त्वोपप्लववादिनः स्वयमेकेन प्रमाणेन स्वप्रसिद्धेन
परप्रसिद्धेन वा विचारोत्तरकालमपि प्रमाणतत्त्वं प्रमेयतत्त्वं चोपप्लुतं सविदत्तं एवात्मानं
निरस्वयन्तीति व्याहृतिः^८ ।

[अब जैनाचार्य उपप्लववादी के मत का ही उपप्लव कर रहे हैं ।]

इस प्रकार स पर की स्वीकृति को स्वयं अनुभव करते हुये ही आप में अनुभव नहीं करता हूँ
इस प्रकार बोलते हुये स्वस्थ कसे है ? अर्थात् अस्वस्थ हो है । तथा यदि आप स्वयं पर की स्वीकृति को
विषय न करते हुए भी कोई उस पर स्वीकृति स किंचित वस्तु मात्र का अनुभव करता है इस प्रकार
स कहते है तब तो यह बात अत्यन्त दुष्कर हो है ।

इस प्रकार से आप शून्यवादी कुछ भी स्वयं निश्चित (गाठ के तत्त्व) का आश्रय न लेते हुये किसी
भी विषय की परीक्षा में प्रवृत्त होते हैं यह बात हमारी समझ में नहीं आती है । अर्थात् आप शून्यवादी के
यहाँ कुछ प्रमाणादि की प्रसिद्धि हुये बिना अन्य हम लोगो के यहाँ परीक्षा और सदेह करना कदापि शक्य
नहीं है क्योंकि किंचित् भी निश्चित का आश्रय लेकर अनिर्णीत विषय में परीक्षा होती है किन्तु सभी
अवगृह्य किसबाद हो जाने पर तो कही पर परीक्षा भी नहीं हो सकती है अथवा अक्षर ज्ञान स शून्य मूल
क्या शास्त्रीय परीक्षा में बैठ हुये विद्यार्थियो की परीक्षा कर सकता है ? कहा भी है—कहीं कुछ
निश्चित का आश्रय लेकर अज्ञ-अनिश्चित अर्थ में विचार—परीक्षा होती है और यदि सभी जगह
निश्चित हो जावे तो कहीं पर भी परीक्षा नहीं हो सकती है ।

इसलिये यह ठीक ही कहा है कि ये तत्त्वोपप्लववादी स्वयं स्वप्रसिद्ध एक प्रमाण स अथवा पर
प्रसिद्ध एक प्रमाण स विचार—परीक्षा के उत्तरकाल में भी प्रमाण तत्त्व और प्रमेयतत्त्व को उपप्लुत—
नष्ट—प्रलय—अभाव—शून्यरूप जानते हुये अपनी आत्मा का ही अभाव कर लेते हैं । आपको इस बात स

१ अविप्रतिपत्तिविषयीकुर्वन् । २ पराम्युपगमात् । ३ वस्तुमात्रम् । ४ तत्त्वोपप्लववादी । ५ शून्यवादिनः स्वप्रसिद्धेन
विद्वान्मन्त्र विचारः सन्नेहश्च न प्राप्नोतीत्यर्थः । ६ अनिरणीतियर्थः ।

(१) किञ्चित् । (२) किञ्चित्प्रत्येयीति । (३) वस्तुमात्रम् । (४) ज्ञानप्रमाणम् । (५) न इति वा । (६) तत्त्वोपप्लववादिनः ।
(७) शून्यवादिनः स्वप्रसिद्धेन विद्वान्मन्त्रविचारः सन्नेहश्च न प्राप्नोति यत् । (८) अवगृह्यतेति इति वा ।

यह शून्यवाद नष्ट हो जायगा है ।

भाषार्थ—तत्त्वोपप्लववादी का कहना है कि सभी प्रमाण तत्त्व एव प्रमेयतत्त्व अभाव रूप ही हैं क्योंकि किंचित् भी तत्त्व न तो प्रमाण से सिद्ध है न अनुमान से । इत्यादि प्रकार से तत्त्वों का अभाव करके वह कहता है कि हम आस्तिकवादी लोगों के द्वारा माय प्रमाण तत्त्व पर विचार करते हैं कि आप सभी जन प्रमाण की प्रमाणता को किस प्रकार से सिद्ध करते हैं निर्दोष कारणों से उत्पन्न होने से या बाधा के उत्पन्न न होने से प्रवृत्ति की सामर्थ्य से अथवा अक्सवादी पने से ? इन चारों हेतुओं से ज्ञान में प्रमाणता नहीं आ सकती है । अतः ज्ञान की प्रमाणता की सिद्धि न होने से प्रमेयतत्त्व श्रेय पदार्थ भी सिद्ध नहीं हो सकते हैं । क्योंकि ज्ञान के बिना शय पदार्थ कहां से सिद्ध होगा ? पुनः उसने इस बात को भी सिद्ध किया कि हम शून्यवादियों का तत्त्व सवथा ही परीक्षा करने योग्य नहीं है क्योंकि वह अभाव—शून्य रूप है हम तो तत्त्ववादी जनादिकों के द्वारा स्वीकृत प्रमाण प्रमेयतत्त्व की परीक्षा करके उसका अभाव सिद्ध कर देते हैं उसी से ही हमारे शून्यवाद की सिद्धि हो जाती है ।

इस पर जनाचार्यों ने उत्तर दिया है कि हम लोग निर्दोषकारक जय आदि हेतुओं से प्रमाण की प्रमाणता नहीं मानते हैं किन्तु सुनिश्चितासम्भवदबाधकरूप स्वाथ व्यवसायात्मक ज्ञान की प्रमाणता अभ्यास दशा में स्वतः एव अनभ्यासदशा में परसे मानते हैं अतः प्रमाणतत्त्व भी सिद्ध है एव प्रमेयतत्त्व भी षड्विध्यरूप अखिल जगतरूप से सिद्ध ही है क्योंकि प्रतीतिरपलाप कर्तुं न शक्यते कश्चित् इस सूक्तिके अनुसार जो स्पष्ट रूप से अनुभव में आ रहा है उसका लोप करना शक्य नहीं है । एव जो शून्यवादी किसी वस्तु को मानने को ही तयार नहीं हैं तो उन्हें किसी भी विषय में परीक्षा करने का भी अधिकार नहीं है क्योंकि जो स्वयं अपने आपके ही अस्तित्व को नहीं मानते हैं वे किसी भी विषय में अस्ति-नास्ति की परीक्षा भी कैसे कर सकें ? यदि जबरदस्ती करगें तो फिर बध्या का पुत्र भी आकाश के फूलों की सुगंधि या दुर्गंधि की परीक्षा कराते बठगा या वह आकाशपुष्प भी किसी के गले का हार बनेगा और किसी के सिर पर चढ़ने का प्रयत्न कर डालेगा किन्तु ऐसा तो संभव नहीं है अतः शून्यवादी जन भी अपना शून्यवाद स्थापन करते हैं यह कथन हास्यास्पद ही है ।



तत्त्वोपप्लववादी के खडन का सारांश

तत्त्वोपप्लववादी—हम प्रमाण प्रमेयादि कुछ भी तत्त्व नहीं मानते हैं क्योंकि सभी तत्त्व उपप्लुत-नष्ट अवस्था रूप ही हैं ।

जब— सभी तत्त्व उपप्लुत हैं यह कथन प्रमाण के बिना केवल वचनमात्र से ही सिद्ध है तब भी तत्त्व अनुपप्लुत हैं यह बात भी वचन मात्र से ही क्यों न सिद्ध हो जावे ? आप शून्यवादी के यहाँ कोई प्रमाण तो है नहीं । प्रत्यक्ष को विषय करने वाला प्रत्यक्ष अनमेय को विषय करने वाला अनुमान और अत्यंत परोक्ष को विषय करने वाला आगम ये तीनों प्रमाण—सर्वज्ञ कहलाते हैं । यदि आप कहे कि पर के यहाँ प्रसिद्ध प्रमाण से हम अभाव-शून्यवाद सिद्ध कर दें तो वह पर के यहाँ प्रसिद्ध प्रमाण प्रमाण से सिद्ध है या नहीं ? यदि सिद्ध है तो वादी प्रतिवादी सभी को सिद्ध है अन्यथा—असिद्ध है तो सभी को असिद्ध है क्योंकि बिना प्रमाण के सिद्ध हम जैनो को कुछ भी मान्य नहीं है । इस प्रकार से आप शून्यवादी सकल तत्त्वों के जानने वाले प्रमाणों से रहित सभी पुरुषों को जानते हुए स्वयं आपका ही खडन कर लेते हैं क्योंकि सभी पुरुष तत्त्वों के ग्राहक प्रमाण से रहित हैं ऐसा जिसने जान लिया वही तो प्रमाण—सर्वज्ञ सिद्ध हो गया और यदि आप प्रमाण को स्वीकार कर लेवें तब तो तत्त्वोपप्लव ही समाप्त हो जावेगा ।

यदि आप कहे कि प्रमाण की प्रमाणता स्वतः व्यवस्थित है तो सभी के इष्ट तत्त्व सिद्ध हो जावेगा । अच्छा ! हम शून्यवादी आप जैनो से पूछते हैं कि प्रमाण की प्रमाणता कस जानी जाती है ? निर्दोषकारक से जन्य होने से बाधा की उत्पत्ति न होने से प्रवृत्ति की सामर्थ्य से या अविशवादी पने से ?

यदि प्रथम पक्ष लेवो तो कारको की निर्दोषता कस जानी ? प्रत्यक्ष से या अनुमान से ? प्रत्यक्ष से तो अतीन्द्रिय निर्दोषता का ग्रहण नहीं है एवं अविनाभावी लिंग न होने से अनुमान भी नहीं बता सकता । दूसरा पक्ष लेवो तो मरीचिका में भी यह जल नहीं है ऐसा बाधक कारण न होने से प्रमाणता प्राप्त जावेगी ।

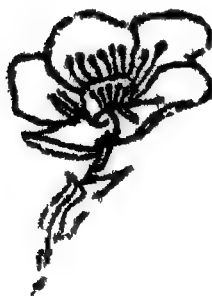
प्रवृत्ति की सामर्थ्य से ज्ञान में प्रमाणता मानने से भी अनवस्था आती है तथा चतुर्थ पक्ष भी बाधित ही है । यहाँ पूर्व के दो पक्ष भीमासक की अपेक्षा है । तीसरा पक्ष नैयायिक से संबंधित है एवं चौथा पक्ष बौद्धों के खडन के लिये है ।

भीमासक प्रमाण की प्रमाणता स्वतः मानता है नैयायिक पर से मानता है एवं बौद्ध अर्थात्क्रिया-सदभाव लक्षण अविशवाद ज्ञान को अभ्यास दशा में स्वतः प्रमाण कहता है किन्तु बौद्ध के यहाँ उत्पन्न होते ही ज्ञान उसी क्षण में नष्ट हो जाता है अतः अभ्यास असम्भव है यदि सन्तान से कहो तो वह अवस्तु है ।

इस पर जैनाचार्य कहते हैं कि आप शून्यवादी का कथन शून्यरूप व्यर्थ ही है । हम स्याद्वादी ज्ञान की प्रमाणता 'अदुष्टकारकसदोद्भव' इत्यादि चार कारणों से नहीं मानते हैं । हम तो 'सुनि

विषयों संभवद्वाचक प्रमाण' से प्रमाण को प्रमाणता सिद्ध करते हैं क्योंकि 'ज्ञान स्वायम्बवसायात्मक है' यह उपयुक्त हेतु से सिद्ध है। तथा ह्यारे यहां अभ्यस्त विषय में स्वत और अनभ्यस्त विषय में पर से प्रमाणता आती है तथा असंभवद्वाचकत्व स्वत सिद्ध है इसलिये अनवस्था एवं इतरेतराश्रय दोष समझ नहीं हैं। पर से प्रमाणता मानने में वह पर प्रमाण स्वत प्रमाण रूप है इसलिये भी अनवस्था नहीं आती है।

आत्मा का स्वाध सवेदन में अपने २ आवरणों का क्षयोपशम एक बार या पुन पुन होना अभ्यास है इससे विपरीत अनभ्यास है। हम आत्मा को कथञ्चित नित्यानित्य मानते हैं अत अभ्यास-अनभ्यास दोनों ही संभव हैं। पूर्व-स्वभाव का त्याग और अपर स्वभाव का उपादान तथा दोनों में अन्वित स्वभाव स्थिति इन तीनों लक्षणों में नित्यानित्य आत्मा में अभ्यास अनभ्यास दोनों ही संभव हैं। अत आप शून्यवादी कुछ भी स्वय निश्चित तत्त्व का आश्रय न लेते हुये भी हम जनों के महा तत्त्व में परीक्षा या सदेह करत हैं या नहीं मानकर शून्य कहत हैं यह कथमपि शक्य नहीं है क्योंकि कहीं अपने यहां कुछ निश्चय का आश्रय लेकर ही अन्यत्र अनिश्चित विषय में परीक्षा होती है। इसलिये सभी प्रमाण प्रमेय तत्त्व को उपप्लुत—बाधित या प्रलयरूप कहत हुये आप अपनी आत्मा का ही बात कर लेते हैं। अत तत्त्वोपप्लववादकात श्रयस्कर नहीं है।



[जैनमतमतरेण सर्वत्र भूतार्थान्वितस्तीर्थच्छेदसंप्रदाया भवतीति साध्यते जनाचार्य]

‘तदेव कारिकाव्याख्यानमनवद्यमवतिष्ठते । तीर्थच्छेदसंप्रदायानां तथा सर्वमवगतमिच्छतामाप्तता^१ नास्ति परस्परविद्वद्भाविधानात्, एकानेकप्रमाणवादिनां स्वप्रमाणाव्याप्तेरिति^२ । एकप्रमाणवादिनी हि सवेदनाद् तावलम्बितश्चित्राद् ताश्रयिण परब्रह्मशब्दाद् तन्माषिणश्च सुगतादयो यथा तीर्थच्छेदसंप्रदायास्तथा प्रत्यक्षमेकमेव प्रमाणमिति वदन्तोपि चार्वाका परमाणमनिराकरणसमयत्वात्^३ । यथा च कपिलादयोनेकप्रमाणवादिन

[सर्वज्ञ सामान्य की सिद्धि में विसवाद करने वाल मीमांसक चार्वाक और तत्त्वोपप्लववादियों क यहाँ आत्मा के सद्भाव को सिद्ध करके इस समय उस सर्वज्ञ विशेष में विसवाद करने वाल सौगत साख्यादि के प्रति सर्वज्ञ के सद्भाव को सिद्ध करते हैं । एवं जैनमत के सिवाय अन्य सभी भतावलम्बी जन तीर्थच्छेद संप्रदाय वाले हैं इस बात को जनाचार्य सिद्ध करते हैं ।]

उपयुक्त प्रकार से कारिका का व्याख्यान निर्दोष सिद्ध हो जाता है ।

“तीर्थच्छेद संप्रदाय वाल तथा सभी को सर्वज्ञ मानने वालों के आप्तता नहीं है क्योंकि उनके कथन परस्पर में विद्वद् हैं तथा एक और अनेक प्रमाणवादियों के यहाँ अपने प्रमा-मान की व्याप्ति हो जाती है ।”

[एक ही प्रमाण को मानने वाल कौन-कौन हैं ?]

सवेदनाद्वतवादी चित्राद्वतवादी परमब्रह्माद्वतवादी और शंदाद्वतवादी बौद्ध आदि एक प्रमाणवादी हैं । जैसे ये एक प्रमाण मानने वाले तीर्थच्छेद संप्रदाय वाले हैं वैसे ही प्रत्यक्ष एक ही प्रमाण है ऐसा कहने वाले चार्वाक भी तीर्थच्छेद संप्रदाय वाले हैं क्योंकि वे परमाणम के समय-संप्रदाय का निराकरण करने वाले हैं ।

[अनेक प्रमाण को मानने वाले कौन कौन हैं ?]

जैसे कपिल आदि अनेक प्रमाणवादी तीर्थच्छेद संप्रदाय वाले हैं वैसे ही तत्त्वोपप्लववादी भी हैं क्योंकि उन लोगों ने एक भी प्रमाण नहीं माना है । नैक प्रमाणवादिनोऽनेकप्रमाणवादिन ऐसा व्याख्यान है । अर्थात् न एक प्रमाण अनेकप्रमाण ऐसा नञ समास करने पर यहाँ प्रत्ययप्रतिषेध अथ लेना अर्थात् सर्वथा ही निषेध अर्थ होता है ।

तथा सभी आप्त आगम और पदार्थ के समूह को स्वीकार करने की इच्छा करते हुए भी अनेक प्रमाणवादी वन्यिकजन तीर्थच्छेदसंप्रदाय वाले हैं । उन सभी में आप्तपना नहीं है क्योंकि वे सभी

१ वक्ष्यमाणप्रकारेण । २ सर्वज्ञसामान्ये विप्रतिपत्तिमता मीमांसकचार्वाकतत्त्वोपप्लववादिनामात्मत्वसद्भाव प्रसाध्येतानीं तद्विशेषविप्रतिपत्तिमतां सौमतादीनां निर्वचन साधयति तीर्थस्यादिना । ३ समय संप्रदाय ।

(१) कारिकास्थितस्य सर्वेषामिति पदस्य विवरणमिदं सर्वमिच्छतीति सर्ववस्तुधामिति निर्वचनात् । (२) स्वेन स्वकीयमपि तीर्थच्छेदनात् । (३) प्रमिति । (४) विषटनात् । (५) एकतत्त्ववादिन ।

स्तीर्थच्छेदसम्प्रदायास्तथा तत्त्वोपप्लववादिनोपि तैरेकस्यापि प्रमाणस्यानभिधानात् 'नक प्रमाणवादिनोऽनेकप्रमाणवादिन इति व्याख्यानात् । तथा 'सर्वमाप्तागमपदार्थ' जातमवगम मिच्छन्तोप्यनेकप्रमाणवादिनो' वनयिकास्तीर्थच्छेदसम्प्रदाया । तेषामवशेषाणामाप्तता' नास्ति परस्परविरुद्धयोरथयोरभिधानात् ।

परस्पर विरुद्ध दो अर्थों का कथन करने वाले हैं ।

भाषार्थ—विषय में दो प्रकार के दशन प्रचलित हैं । १ आस्तिक २ नास्तिक । आत्मा के अस्तित्व को मानने वाले सभी आस्तिक कहलाते हैं एव जो आत्मा का अस्तित्व तथा परलोक आदि नहीं मानते हैं वे नास्तिक कहलाते हैं । इस व्याख्या से चार्वाक भूतचतुष्टयवादी होने से आत्मा का अस्तित्व नहीं मानते हैं अत नास्तिक हैं तथा तत्त्वोपप्लववादी तो आत्मा परमात्मा स्वयं की आत्मा एव जड पदार्थ आदि किसी का भी अस्तित्व नहीं मानते हैं अत ये भी नास्तिक हैं इन दोनों के यहाँ सर्वज्ञ मानने का प्रश्न ही नहीं उठता है किन्तु बौद्ध संप्रदाय में एक मीमांसक संप्रदाय वाले हैं जो किसी भी पुरुष को अतीन्द्रिय सर्वज्ञ मानने को तयार नहीं है । ये तीनों सबथा ही सर्वज्ञ के अभाव को करने वाले हैं और बौद्ध सांख्य एव वशेषिक ये लोग सर्वज्ञ सर्वदर्शी तो मानते हैं किन्तु इनकी मायताय सुघटित नहीं है इनके द्वारा मान्य बुद्ध भगवान् महेश्वर आदि सच्चे सर्वज्ञ नहीं हो सकते हैं । इसलिए इन सभी के सिद्धांत धर्मतीर्थ का विनाश करने वाले होने से ये सभी लोग तीर्थच्छेद संप्रदाय वाले कहे गये हैं । ब्रह्माद्वैतवादी आदि सभी अद्वैतवादी एक अद्वैत रूप ही जगत् मानते हैं कोई ब्रह्मरूप कोई शब्दरूप एव कोई ज्ञानरूप इत्यादि । इसलिए ये सभी अद्वैतवादी एक प्रमाणवादी कहलाते हैं इसी प्रकार चार्वाक भी एक प्रत्यक्ष प्रमाण ही मानता है क्योंकि उसके यहाँ पांच इन्द्रियों के ज्ञान के सिवाय कोई बात प्रमाणीक है ही नहीं अत यह चार्वाक भी एक प्रमाणवादी है ।

बौद्ध सांख्य मीमांसक आदि दो तीन चार आदि प्रमाण मानते हैं इसलिए ये सभी अनेक प्रमाण वादी हैं । यहाँ पर तत्त्वोपप्लववादी को अनेक प्रमाणवादी कहने का मतलब यह है कि वह एक भी प्रमाण नहीं मानता है इसलिए व्याकरण के नञ समास के अनुसार ही यह व्याख्या है जैसे न उदर यस्या असौ अनुदरा कया जिसके उदर नहीं है वह अनुदरा है मतलब जिसका पेट छोटा है यहाँ पर नञ का अर्थ किञ्चित् रूप है और ऊपर अनेक प्रमाणवादी में नञ का अर्थ सर्वथा निषेध रूप है । अत अनेक शब्द का बहुत बारीक अर्थ न एक भी नहीं ऐसा अर्थ हो जाता है । यह लक्षण मात्र तत्त्वोपप्लववादी के लिये ही खटित करना है ।

१ तथापि तत्त्वोपप्लववादिनामनेकप्रमाणत्वं कममित्यत आह नैकेति । प्रसज्यप्रतिषेधोत्र । २ समूहम् । ३ अभ्युपगतम् । स्वीकृतमित्यर्थः । ४ लक्ष्यता संभावकता ।

(१) अभ्युपगतम् । सर्वं विद्यते सर्वसमीचीनमस्तीति भावः ।

[सर्वोक्त्याद्वैतवादिनां निराकरण]

तत्र संवेदनाद्वैतानुसारिण^१ स्वपक्षसाधनस्य परपक्षदूषणस्य^२ वा सविद्वत्तविरुद्ध-
त्वाभिधानं^३, 'तथा'^४ इतप्रसिद्धे । संवृत्त्या^५ तदुपगमे न परमाथत सविद्वत्तसिद्धिः,
अतिप्रसङ्गात् । एतेन चित्राद्वैतपरब्रह्माद्यवलम्बिना परस्परविरुद्धाभिधान प्रतिवर्णितम् ।

एक वैयक्तिक मतवाले हैं जो कि सभी के भगवान को सभी के गुरु और आगम को मानते हैं तथा सभी के मान्य पदार्थ भी स्वीकार कर लेते हैं और सभी की विनय भक्ति करते हैं किन्तु ये भी तीर्थ का विनाश करने वाले हैं क्योंकि प्रायः सभी के मत परस्पर में एक दूसरे के विपरीत ही हैं अतः सभी को तो सर्वज्ञ माना नहीं जा सकता है ।

[अद्वैतवादियों का खण्डन]

संवेदनाद्वैतवादी के यहाँ स्वपक्ष साधन अथवा परपक्षदूषण वचन संवेदनाद्वैत से विरुद्ध ही है क्योंकि उस प्रकार मानन पर तो द्वैत का ही प्रसंग आ जाता है और संवृति से उसे स्वीकार करन पर परमार्थ से संवेदनाद्वैत सिद्ध नहीं होगा अथवा अतिप्रसंग आ जावेगा । अर्थात् स्वपक्ष साधन अथवा पर पक्ष दूषण के होन पर द्वैत का प्रसंग आता है । इस दोष को दूर करते हुये यदि आप बौद्ध कल्पना से द्वैत को स्वीकार कर तब तो संवेदनाद्वैत की सिद्धि भी कल्पना से ही होगी न कि निश्चय से ।

इसी कथन से चित्राद्वैतवादी ब्रह्माद्वैतवादी के यहाँ भी परस्पर विरुद्ध कथन पाया जाता है उसका भी निराकरण कर दिया है ।

निर्णय—जो एक रूप ही सारे विश्व को मान लेते हैं वे एक प्रमाणवादी कहलाते हैं । ये सभी अद्वैतवादी हैं इनमें पाँच भेद हैं—विज्ञानाद्वैतवाद चित्राद्वैतवाद शून्याद्वैतवाद ब्रह्माद्वैतवाद और सत्त्वाद्वैतवाद । यहाँ संक्षेप से इनका वर्णन करते हैं यथा—

[विज्ञानाद्वैतवाद का खण्डन]

विज्ञानाद्वैतवादी का कहना है कि अविभागी एक बुद्धि मात्र को छोड़कर जगत् में और कोई पदार्थ है ही नहीं इसलिये एक विज्ञानमात्र तत्त्व ही मानना चाहिये । ऐसे एक विज्ञानमात्र तत्त्व को ग्रहण करने वाला ज्ञान ही प्रमाण है । उसका कहना है कि हम अथ का अभाव होने से ज्ञान मात्र तत्त्व माने ऐसी बात नहीं है, किन्तु अथ और ज्ञान एकत्र उपलब्ध होते हैं अतः इनमें अभेद माना है । जो प्रतिभासित होता है वह ज्ञान है क्योंकि प्रतीति में आ रहा है जैसे सुखादि और नीलादि प्रतीत हो रहे हैं अतः वे भी ज्ञान ही हैं इस अनुमान के द्वारा समस्त पदार्थ एक ज्ञानरूप सिद्ध हो जाते हैं ।

१ तथा सति । २ स्वपक्षसाधने परपक्षदूषणे वा सति इतप्रसङ्ग निराकुर्वन् यदि कल्पनया इतप्रसङ्गसिद्धिर्वा सति सति सति कल्पनयैव सिद्धयेन निश्चयेनेत्यर्थः ।

(१) का । (२) वा स्थाने च इति पाठांतर व्याकरणसूत्रके । (३) विद्वत्ते । एकमेकप्रमाणवादिनां स्वप्रमाणमात्रसिद्धि-
संबन्धः । (४) प्रमाणप्रमेयभेदेन । (५) कल्पितास्तत्त्ववस्तु सिद्धा भित्तस्तथापि इत्यस्य कल्पितास्तत्त्वसिद्धिप्रसङ्गः ।

आप द्वैतवादी—जैन आदि लोग “अहं प्रत्यय” से आत्मा को सिद्ध करते हैं, किन्तु वह अहं प्रत्यय क्या है ? गृहीत है या अगृहीत, निर्व्यक्तिर है वा व्यापार सहित, निराकार है वा साकार ? इत्यादि रूप से अनेक प्रश्न उत्पन्न होते हैं ।

यदि आप जैन कहें कि “अहं प्रत्यय” गृहीत है तो भी प्रश्न उठगा कि स्वगृहीत है या पर ज्ञे ? इत्यादि प्रश्नमालाओं का विराम नहीं हो सकेगा ।

विज्ञानाद्वैतवादी के इस सिद्धान्त को सुनकर जैनार्च्य उत्तर देते हैं कि भाई ! आप ज्ञानकात्र ही तत्त्व मानते हो तो केवल वचन मात्र से ही मानते हो या प्रमाण से ? यदि वचन मात्र से कहीं जो सभी अपने-अपने वचनों से अपने-अपने तत्त्वों की मान्यता को सच्ची कह रहे हैं पुन सारा विश्व एक विज्ञान रूप ही कहाँ रहा ? यदि कहो कि प्रमाण से हम एक विज्ञान तत्त्व को सिद्ध करते हैं तब तो प्रत्यक्ष स या अनुमान से ? प्रत्यक्ष प्रमाण से तो आप सम्पूर्ण पदार्थों का अभाव सिद्ध नहीं कर सकते हैं क्योंकि प्रत्यक्ष तो बाह्य पदार्थों के अस्तित्व को ही सिद्ध कर रहा है न कि बाह्य पदार्थों के अभाव को । अनुमान से भी आप अतरंग बहिरंग पदार्थों (चेतनाचेतन) को समाप्त नहीं कर सकते हैं क्योंकि जो बात प्रत्यक्ष से बाधित है । यदि अनुमान उसमें प्रवृत्ति करेगा तो बाधित पक्षवाला अनुमानाकाश हो जावेगा ।

आपने जो कहा कि पदार्थ और ज्ञान एक साथ उपलब्ध हो रहे हैं अत एक हैं यह मान्यता भी गलत है क्योंकि जो पदार्थ एक साथ हों वे एक ही हो यह नियम बन नहीं सकता है । रूप और प्रकाश एक साथ हैं किन्तु एक नहीं हैं । इसके अतिरिक्त । बाह्य पदार्थ न होते हुये भी अतरंग में सुखादि का अस्तित्व पाया जाता है । सामने महल भोजन आदि समान होते हुये भी उनका ज्ञान पाया जाता है । तथा सबका ज्ञान और ज्ञय एक साथ होने से क्या एकमेक हो जावे ? अर्थात् नहीं । आपने जो “अहं प्रत्यय” का खंडन किया है वह भी गलत है मैं ज्ञानमात्र तत्त्व को जानता हूँ इस आपकी मान्यता में तो अह— मैं शब्द आ ही गया है फिर आपने जो प्रश्न उठाये हैं वे भी कुछ विशेष महत्त्व नहीं रखते हैं । देखिये । आपने जो प्रथमतः प्रश्न किया है कि अहं प्रत्यय गृहीत है या अगृहीत ? सो अहं प्रत्यय स्वयं ही सबको गृहीत है मैं जानता हूँ मैं जाता हूँ मैं खाता हूँ मैं पकता हूँ मैं सुखी हूँ मैं दुःखी हूँ इत्यादि से सभी को मैं सब्ब का अनुभव स्वयं ही आ रहा है एवं अपने को और पर को जानने वाला होने से यह “अहं प्रत्यय” व्यापार सहित है इत्यादि ।

दूसरी बात यह है कि एक ज्ञान सब ही तत्त्व को जानने पर तो सबसे बड़ी आपत्ति यह आती है कि वही ज्ञान बाह्य और आहूक रूप से दो रूप सिद्ध हो जाता है पुन अद्वैतवाद सिद्ध न होकर द्वैत सिद्ध हो जाता है । तथा एक यह भी बोधा आती है कि ज्ञान ही जब बाह्य और आहूक बन गया तब बाह्य पदार्थों में उद्वेग, उल्लास, क्रोधना, पकड़ना आदि भी कार्य देखे जाते हैं वह कैसे संभव होगा ? ज्ञान ज्ञान में बाह्य के अभाव में किन्हीं को आप तक इसका स्वीकार नहीं आया है । जब सभी पदार्थों के अकार

ज्ञानमात्र में ही हैं तब तो पदार्थ के अभाव में अनेको क्रियाय सम्भव नहीं हो सकती ।

इस पर बौद्ध ने कहा है कि भाई ! जितने भी काय दिख रहे हैं वे सब कल्पना मात्र हैं केवल संवृत्ति से ही दिख रहे हैं । तब तो भाई ! आप का विज्ञान तत्त्व भी कल्पना मात्र ही रहा । यदि एक ज्ञान तत्त्व को वास्तविक कहोगे और सभी को कल्पना मात्र कहोगे तब भाई ! कहने वाले आप और सुनने वाले हम सभी कल्पित ही रहेंगे तो आपका तत्त्व प्रतिपादन एव उसकी व्यवस्था भी कल्पित ही सिद्ध होगी । इसलिये जगत को चेतन अचेतन स अतरंग बहिरंग तत्त्व रूप मानना ही पड़गा और विज्ञान मात्र तत्त्व को कल्पित सिद्ध करके वास्तविक द्वैत की सिद्धि ही निर्बाध सिद्ध हो जावेगी ।

चित्राद्वैतवाद '

बौद्धों के यहा विज्ञानाद्वैतवाद के समान ही चित्राद्वैतवाद भी है । इन दोनों में भेद इतना ही है कि विज्ञानाद्वैतवादी ज्ञान में होने वाले नीलानि वटपटादि आकारों को भ्रात-कल्पित-भ्रष्ट मानते हैं और चित्राद्वैतवादी उन आकारों को सत्य मानता है किन्तु दोनों के यहा अद्वैत का साम्राज्य है ।

चित्राद्वैतवादी का कहना है कि अनेक नीलादि आकार का धारण करने वाली एक बुद्धि ही एक मात्र तत्त्व है । ससार में और कुछ भी तत्त्व नहीं है ।

इस मान्यता पर जनाचार्यों का कहना है कि भाई ! चित्र ज्ञान भी कहो और एक ज्ञान भी कहो यह बात तो परस्पर विरुद्ध ही है । जब चित्रज्ञान है तब उसमें अनेकों आकार पाये जाते हैं । पुन आप उसे अद्वैत नहीं कह सकते हैं । यदि चित्रज्ञान के अनेक आकारों को सवत्तिरूप कहो तब तो आपका अद्वैत भी संवृत्ति रूप ही सिद्ध होगा । इसलिये क्रम तथा अक्रम से नीलादि अनेक पदार्थ के आकारों को ग्रहण करने वाले ज्ञान से युक्त एक आत्मा का ही अस्तित्व मान लो साथ ही साथ बाह्य पदार्थों को भी वास्तविक मानकर द्वैत सिद्धांत में आ जाओ क्योंकि चित्राद्वैत की सिद्धि होना कथमपि शक्य नहीं है ।

शून्याद्वैतवाद

बौद्ध के चार भेदों में से एक माध्यमिक है यह सकल जगत को शून्यरूप ही मानता है इसका कहना है कि जगत में चेतनाचेतन आदि सभी पदार्थ काल्पनिक हैं इन्द्रजाल के समान है अतएव यह सारा जगत शून्यरूप ही है । यह शून्यवादी एक ज्ञान में अनेक आकार भी नहीं मानता है ।

इस पर जनाचार्य ने समझाया है कि भाई ! यदि एक ज्ञान में अनेक आकार नहीं मानोगे तो नील कमल के एक अंश का ग्राहक ज्ञान उसी कमल के दूसरे अंश को ग्रहण नहीं कर सकेगा अन्यथा एक ज्ञान में अंश की अपेक्षा अनेक आकार आ जावेगे और यदि एक ज्ञान एक समय में कमल के एक ही अंश को ग्रहण करेगा तो अन्य सभी अंशों को ग्रहण न कर सकने से उस कमल का अस्तित्व नहीं सिद्ध होगा और न कमल देखेगा एव प्रमाण जिसे ग्रहण नहीं करेगा वह प्रमेय रूप भी कैसे होगा और जब प्रमेय का अस्तित्व नहीं मानोगे तो ये ग्राम नगर बगीचे मनुष्य पशु, पक्षी आदि जो दिख रहे हैं उनका स्पर्श आप कैसे करने ? ससार में प्रतीति के बल से सभी वस्तुओं का अस्तित्व प्रायः सभी वादी प्रतिवादी अंग

जैसे हैं आप दिखते हुये सारे विश्व को शून्य रूप कहते हुये तो पहले आप अपने आपको समाप्त कर लगे एवं शून्यवाद का अस्तित्व भी सिद्ध नहीं हो सकेगा । यदि शून्यवाद का अस्तित्व मानोगे तब तो सर्वथा इसका खडन तो अभावकांत का निरसन करते समय आचार्य स्वयं ही बहुत ही सुंदर ढंग से करेंगे ।

“ब्रह्माद्वैतवाद

ब्रह्माद्वैतवादी का कहना है कि यह सम्पूर्ण विश्व एक परमब्रह्मस्वरूप ही है । जगत् में जो कुछ भी प्रतिभासित हो रहा है वह सब परमब्रह्म की पर्याय है । सभी वस्तुएँ सत् रूप है बस ! इस सत् का जो प्रतिभास है वही परमब्रह्म है । इस ब्रह्मवाद का खडन आगे चलकर अद्वैतवाद के खडन में स्वयं आचार्य ने बहुत ही विशेष रूप से किया है यहाँ पर केवल सक्षप से दिग्दर्शन कराया जा रहा है ।

ब्रह्मवादी का कहना है कि ये सभी चेतन अचेतन पदार्थ प्रतिभासस्वरूप परमब्रह्म में ही अतः प्रविष्ट हैं क्योंकि प्रतिभासित हो रहे हैं जैसे कि परमब्रह्म का स्वरूप उसा के अतः प्रविष्ट है । सारे जगत् के पदार्थ प्रतिभासित हो रहे हैं अतः वे परमब्रह्म के ही अतः प्रविष्ट हैं ।

इस पर जनाचार्यों का कथन है कि ये जो चेतन अचेतनादि अनेक पदार्थ दिखाई दे रहे हैं ये सर्वथा असत्य—काल्पनिक नहीं है क्योंकि जमे स्वप्न के राज्य से सुख नहीं मिलता है स्वप्न में भोजन करने से पेट नहीं भरता है वसी बात तो साक्षात् राज्य का उपभोग करने में या भोजन करने में नहीं है प्रत्युत वास्तविकता दृष्टिगोचर होती है अतएव सर्वथा इन सभी व्यवहारों को अविद्या का विलास कहना उचित नहीं है ।

दूसरी बात यह भी है कि आप अपने ब्रह्मवाद को सिद्ध करने के लिये प्रत्यक्ष अनुमान आगम आदि ता मानोगे ही फिर भला सर्वथा अद्वैत कहा रहा ? यदि इन प्रमाणों को भी काल्पनिक कहोगे तो काल्पनिक उपायों से परमब्रह्म की सिद्धि भी काल्पनिक होगी न कि वास्तविक क्योंकि भूठ बोलने वाला व्यक्ति किसी बात को झूठी ही कहेगा न कि सत्य यदि सत्य भी कहेगा तो वह असत्यभाषी नहीं कहलायेगा । इसलिये अविद्या से आपका परमब्रह्म भी अविद्या का ही विलास रह जाता है ।

“शब्दाद्वैतवाद

शब्दाद्वैतवादी का कहना है कि यह सारा जगत् शब्दब्रह्म स्वरूप है यह शब्दब्रह्म तो अनादिनिघन है और अक्षरादि उसका विवर्त हैं । जितने चेतनाचेतन पदार्थ हैं वे सभी इसी शब्द ब्रह्म के भेद प्रभेद हैं । ज्ञान शब्द से अनुविद्ध होकर ही पदार्थ का निश्चय कराता है । मतलब जगत् में जितना भी ज्ञान है वह शब्द के द्वारा ही होता है । उनके यहाँ शब्द के चार भेद माने हैं । बह्वरीवाक मध्यमावाक पश्यतीवाक और सूक्ष्मावाक् । कहा भी है—

‘बह्वरी अव्यनिष्पत्ति मध्यमा श्रुतिगोचरी ।

श्रोतितार्था च पश्यती सूक्ष्मावाकशब्दादिनी

कहाँ-कहाँ के कंड सातु आदि स्थानों से प्राणवायु के सहारे जो ककारादि वर्ण आ स्वयं उद्गम होते हैं उसे विसर्गवाक्य कहते हैं ।

अंतरंग में भी जल्परूप वचन है वे मध्यमावाक है । जो ककारादि के क्रम से रहित हैं तथा ज्ञान रूप हैं जिसमें वाच्य वाचक का विभाग नहीं होता है वे पश्यतीवाक है ।

परम ज्योतीस्वरूप अत्यंत दुर्लभ कालादि भेद से रहित ऐसी सूक्ष्मावाक है । इसी सूक्ष्मावाक से सारा विश्व व्याप्त है । यदि ज्ञान शब्द ब्रह्म की वचनरूपता का उलघन करे तब तो कुछ भी ज्ञान का प्रकाश ही नहीं रहेगा ।

इस शब्दाद्वैतवाद का प्रमेयकमलमातण्ड में श्री प्रभावद्राचार्य ने बड़ ही सुन्दर ढंग से खडन कर दिया है । आचार्य ने कहा है कि यह सारा जगत शब्दमय है ऐसा अनुभव कहाँ होता है ? सारे ज्ञान शब्द से अनुविद्ध होकर ही होत है यह बात भी नहीं दिख रही है । नेत्रादि इन्द्रियो से जो ज्ञान होता है उसमें शब्द का सबध है ही नहीं । एक कण ज्ञान को छोड़कर किसी भी ज्ञान में शब्द का सबध नहीं है फिर भी यदि जबरदस्ती ही मानो तब तो हम आपसे प्रश्न करते हैं कि ज्ञान से शब्द का सबध आपको कस हो रहा है, प्रत्यक्ष प्रमाण स या अनुमान प्रमाण स ? प्रत्यक्ष स कहो तो इन्द्रिय प्रत्यक्ष से नेत्र के द्वारा जो भी नीलादि पदार्थों का प्रतिभास है वह शब्द से रहित है । स्वसंवेदन प्रत्यक्ष भी शब्द को विषय नहीं करता है ।

उपयुक्त यह सब दोषारोपण देखकर शब्दाद्वैतवादी कहता है कि शब्द का सबध पदार्थ स है अर्थात् सभी चेतनाचेतन पदार्थ शब्द से अनुविद्ध हैं । इस पर भी यह प्रश्न होता है कि पदार्थ का स्थान और शब्द का स्थान एक है क्या ? यदि एक कहो तो बहुत बड़ी आपत्ति आ जावेगी । अग्नि जल आदि पदार्थ और शब्द एकमेक होने से अग्नि शब्द के सुनते ही कान जल जावगे एव जल शब्द से कान में पानी भर जावेगा तब तो कान से कुछ सुनाई भी नहीं देगा किन्तु ऐसा तो होता नहीं है अतः शब्द और पदार्थ का तादात्म्य सबध नहीं है क्योंकि पदार्थ और शब्द भिन्न २ इन्द्रियो से ग्रहण किये जाते हैं शब्द केवल कर्णेन्द्रिय गम्य है ।

दूसरी बात यह है कि यदि आप जगत को शब्द रूप मानते हो तब तो यह भी प्रश्न होता है कि वह शब्दब्रह्म जगत् रूप परिणत होता है तब अपने स्वभाव को छोड़कर होता है या बिना छोड़ ? यदि छोड़ कर कहो तो शब्दब्रह्म अनादि निघन कहाँ रहा ? यदि शब्द अपने स्वभाव को छोड़ बिना भी जगत् रूप होता है तब तो बहिरे को एकेन्द्रिय आदि को और तो क्या पत्थर को भी सुनाई देना चाहिए क्योंकि सभी चेतन अचेतन पदार्थ शब्द से तमय ही तो हैं किन्तु ऐसा दिखता तो है नहीं । पुनरपि एक प्रश्न उठता है कि आपके शब्द ब्रह्म से यह जगत् रूप पर्याय भिन्न है या अभिन्न ? प्रथम पक्ष लेवो तो यह तर्क समझ हो जाता है । यदि द्वितीय पक्ष लेवो तो ये भागभेद क्यों दिखाई देते हैं ?

[प्रत्यक्ष-प्रमाण-सूची चार्वाक का संकट]

प्रत्यक्षमेकमेव प्रमाणमिति ब्रह्मा^१ 'प्रमाणो'तरसामान्यव्यवस्थान्नस्य^२ 'सवादेतरस्व-
भावलिङ्गानुमाननिबन्धनस्य^३ परचित्तावबोधस्य च व्यापारादिकार्यलिङ्गोत्थानुमान^४ निमि-
त्तस्य परलोकादिप्रतिषेधस्य चानुपलब्धिलिङ्गोद्भूतानुमानहेतुकस्य प्रत्यक्षैकप्रमाणविरुद्ध-

इस प्रकार से जैनाचार्यों के द्वारा दिये गये इन सभी दोषों से घबराकर उस शब्दाद्वैतवादी ने कहा कि भाई ! हमारे यहाँ ये कुछ भी दोष नहीं आते हैं क्योंकि हमारी मान्यता है कि शब्दब्रह्म से भिन्न और माना पदार्थ दिखाई दे रहे हैं यह कबल अविद्या का ही विलास है । हमारे यहाँ योगीजन तो शब्द ब्रह्म को नाना रूप से न देखकर एक रूप ही देखते हैं तब प्रश्न यह होता है कि वह अविद्या शब्दब्रह्म से भिन्न है या अभिन्न ? यदि भिन्न है तो द्वैत हो गया और यदि अभिन्न है तो आपका शब्दब्रह्म अविद्या रूप ही रहा ।

और दूसरी आपत्ति यह आती है कि यदि आपकी मान्यता के अनुसार पदार्थ शब्दमय हैं तब तो गिरि शब्द तो इतना छोटा है और गिरि शब्द का वाच्य पहाड़ कितना बड़ा दिख रहा है ऐसा क्यों ? शब्दमय गिरि पदार्थ कहा रहा ? किसी भी पदार्थ के वाचक शब्द क्या उस वस्तु के बराबर बड़ हो सकते हैं अणु शब्द और आकाश मेरु आदि के वाचक शब्द अपने वाच्य के बराबर हो जाव फिर क्या होगा ? तथा यदि शब्दमय पदार्थ हैं तो सकेतादि के बिना भी प्रत्येक बालक भूख आदि को उसका ज्ञान होना चाहिये किंतु ऐसा होता नहीं है वास्तविकाल से ही बालको को हजारों बार पदार्थों में सकेत कराया जाता है । देखो बालक ! यह पुस्तक है यह पसिल है इत्यादि प्रत्येक वस्तु में बार बार सकेत के सुनने से बालक उस नाम से उस पदार्थ को जानने लगता है । इन बातों से यह निश्चित हो जाता है कि आपका शब्दाद्वैतवाद प्रत्यक्षादि प्रमाणों से बाधित है इसका दुराग्रह छोड़ देना चाहिये ।

[चार्वाक का संकट]

प्रत्यक्ष ही एक प्रमाण है ऐसा कहने वाले चार्वाक के यहाँ सवाद और विसवाद रूप स्वभाव हेतु से उत्पन्न हुए अनुमान के निमित्त से होने वाली प्रमाण और अप्रमाण की व्यवस्था और वचन व्यापारादि कार्य हेतु से उत्पन्न हुए अनुमान के निमित्त से होने वाला पर के चित्त-वृत्तन्त्र का ज्ञान तत्त्व अनुपलब्धि हेतु से उत्पन्न हुए अनुमान हेतुक परलोकादि का निषेध है ऐसा कथन प्रत्यक्षक प्रमाणों के विरुद्ध है ऐसा समझना चाहिये और इनके मानने पर तो प्रमाणांतर—अनुमान प्रमाण सिद्ध हो जाता है । अर्थात् चार्वाक प्रमाण और अप्रमाण की व्यवस्था को सवाद और विसवाद से ही मानना है वस ! यही स्वभाव हेतु है । उसी प्रकार से दूसरों की बुद्धि का ज्ञान उसके वचन बोलने आदि कार्य हेतु से होता है तथैव परलोकादि का निषेध अनुपलब्धि हेतु से होता है अतः इन तीन हेतुओं से उत्पन्न हुए अनुमान को मान लेने से यह चार्वाक केवल एक प्रत्यक्ष प्रमाण ही मानता है यह बात नहीं बन सकती है ।

१ चार्वाकसूत्रम् । २ इतरत् = अवस्थान् । ३ इतर = विसवाद ।

(1) प्रमाणसूत्रम् । (2) अवस्थान् । (3) वस । (4) वस ।

स्यामिधानं^१ प्रतिपत्तव्यं तथा प्रमाणान्तरसिद्ध^२ । परोपगमात्तत्स्वीकरणं स्वयं प्रमाणे-
तरसामान्यादिव्यवस्थानुपपत्ते^३ कुत प्रत्यक्षकप्रमाणवाद^४ अतिप्रसङ्गात् ।

यदि आप कहें कि पर की स्वीकृति से हम प्रमाणातर को स्वीकार करके निषेध करते हैं तब तो स्वयं प्रमाण और प्रमाणाभास रूप सामान्य की व्यवस्था नहीं हो सकने से आपक यहाँ प्रत्यक्ष रूप ही एकप्रमाणवाद कैसे सिद्ध होगा ? अन्यथा अतिप्रसंग आ जावेगा । अर्थात् अनुमान के सदभाव में भी एकप्रमाणवाद को यदि चार्वाक माने तब तो अनेक प्रमाणवादी वशेषिकादिकों को भी एकप्रमाणवादिता का प्रसंग आ जावेगा ।

भाषार्थ—चार्वाक केवल एक प्रत्यक्ष ही प्रमाण मानता है उसके प्रति आचार्य कहते हैं कि—

प्रमाणातरसामान्य स्थितेरन्यधियो गते ।

प्रमाणातरमदभाव प्रतिषेधाच्च कस्यचित् ॥

अर्थ—प्रमाण सामान्य और अप्रमाण सामान्य की स्थिति होने से शिष्यादि की बुद्धि के ज्ञान से और परलोकादि के प्रतिषेध से प्रमाणातर अर्थात् अथ प्रमाणरूप अनुमान का सदभाव सिद्ध होता है । तात्पर्य यह है कि अनुमान प्रमाण के माने बिना न तो प्रमाण सामान्य ही सिद्ध हो सकता है और न अप्रमाण सामान्य ही क्योंकि किसी भी ज्ञान सामान्य को प्रमाण सिद्ध करने में उसका अविमवादी होना आवश्यक है तथैव मिथ्याज्ञान का विसवाद के साथ अविनाभाव सबध है । अतः प्रमाण सामान्य और अप्रमाण सामान्य को सिद्ध करने के लिए अनुमान प्रमाण का मानना आवश्यक ही हो जाता है ।

दूसरी बात यह है कि यह चार्वाक एक प्रत्यक्ष ही प्रमाण है इस प्रकार जब दूसरों को समझावेगा तब अन्य पुरुष के वचन चातुय आदि के द्वारा उसकी बुद्धि रूप काय का अनुमान करके ही तो समझावेगा क्योंकि वचन चातुय आदि बुद्धि के काय हैं तथैव पुण्य पाप परलोकादि का निषेध करने के लिए जब चार्वाक को अनुपलब्धि रूप हेतु का आश्रय लेना ही पड़ेगा । अर्थात् प्रमाण और अप्रमाण सामान्य की व्यवस्था सवाद और विसवाद रूप स्वभाव हेतु से उत्पन्न हुए अनुमान से होती है तथा वचन व्यापा आदि काय हेतु से उत्पन्न हुआ जो अनुमान है उस अनुमान से पर की बुद्धि आत्मा आदि का ज्ञान होता है पुनः उसको समझाया जाता है एवं अनुपलब्धि हेतुके अनुमान से परलोक पुण्य पापादि का निषेध किया जाता है अतः चार्वाक के यहाँ अनुमान प्रमाण बिना मान ही जबरदस्ती आ जाता है । चार्वाक उसका निषेध नहीं कर सकते हैं और यदि करते हैं तो उनके यहाँ प्रत्यक्ष प्रमाण भी सिद्ध नहीं हो सकता है ।

१ तथा भवति । २ प्रमाणान्तरसामान्यस्थितेरन्यधियो गते । प्रमाणान्तरसदभाव प्रतिषेधाच्च कस्यचित् इति वचनात् ।

३ अन्यथा । ४ अनुमानसदभावेकप्रमाणवादिता चार्वाकस्य यदि स्यात्तदानेकप्रमाणवादितानां वैशेषिकादीनामप्येकप्रमाण-
वादितप्रसङ्गात् ।

(१) अस्तीति । (२) अनुमान । (३) स्वत्व ।

[तर्कस्थ विनानेकप्रमाणवादिना प्रमाणव्यवस्थापि न तत्त्वव्यवस्था कर्तुं क्षमा]

तथानेकप्रमाणवादिना 'कपिल'कणभक्षाक्षपाद'जमिनिमतानुसारिणां^१ स्वोपगतप्रमाण-संख्यानिधमविरुद्धस्य सामस्त्येन साध्यसाधनसम्बन्धज्ञानस्याभिधान^२ बोद्धव्य, प्रमाणा-तरस्योहस्य सिद्ध । यावान्कश्चिद्धम स सर्वोप्यग्निजमाऽनग्निजमा वा न भवतीति प्रतिपत्तौ न प्रत्यक्षस्य सामर्थ्य 'तस्य सन्निहितविषयप्रतिपत्तिफलत्वात् । नाप्यनुमानस्य^३, अनवस्थानात् तद्व्याप्यतेरप्यपरानुमानगम्यत्वात् । इति वशेषिकस्योह प्रमाणान्तरमनिच्छ-तोप्यायातम् । 'एतेन सौगतस्य प्रमाणान्तरमापादितम्' । तथागमस्यापि व्याप्तिग्रहणोऽन

[तक प्रमाण के न मानने से हानि]

तथा अनक प्रमाणवादी कपिल—साख्य कणभक्ष—वशेषिक अक्षपाद—नयायिक जैमिनि—प्रमा-करभट्ट क मत का अनुसरण करने वालों को अपने द्वारा स्वीकृत प्रमाण की संख्या के नियम से विरुद्ध समस्त रीति से साध्य साधन के सम्बन्ध का ज्ञान रूप तक नाम का प्रमाण अवश्य ही स्वीकार करना चाहिये । वह भिन्न प्रमाण रूप ऊह नाम से प्रसिद्ध ही है । अर्थात् इन सभी ने दो तीन चार पाँच छह आदि रूप से प्रत्यक्ष अनुमान आगम उपमान अर्थापत्ति और अभाव रूप जो प्रमाण मान हैं उनमें तक प्रमाण न होने से साध्य साधन के अविनाभाव को ग्रहण करने वाला कोई भी प्रमाण नहीं है, एक तक ही ऐसा प्रमाण है जो व्याप्ति को विषय कर सकता है । इसीलिये आचार्य उस तक को पृथक् प्रमाण सिद्ध करते हैं ।

जितना कुछ भी धूम है वह सभी अग्नि से उत्पन्न हुआ है अथवा अनग्नि से उत्पन्न नहीं हुआ है इस प्रकार के ज्ञान को कराने में प्रत्यक्ष की सामर्थ्य नहीं है क्योंकि वह प्रत्यक्ष सन्निहित—वर्तमान विषय के ज्ञान का फलस्वरूप है । अनुमान भी उस व्याप्ति को जानने में समर्थ नहीं है क्योंकि अनवस्था आ जाती है कारण यह है कि वह व्याप्ति भी अन्य अनुमान से गम्य होगी । इस प्रकार से वशेषिक के यहाँ तक नाम का प्रमाण स्वीकार न करने पर भी आ ही जाता है ।

इसी कथन से सौगत के यहाँ भी तक नाम का भिन्न प्रमाण आ ही जाता है ।

तथा आगम भी व्याप्ति को ग्रहण करने का अधिकारी नहीं है अतः कपिल—साख्य को तर्क प्रमाण मानना ही पड़गा एवं व्याप्ति को ग्रहण करने में उपमान प्रमाण भी असमर्थ है अतः आप नयायिक को भी इस तर्क को मानना ही होगा । प्रमाकर के यहाँ भी अनुमान के समान अर्थापत्ति से व्याप्ति का ज्ञान न होने से तथा भट्टमतानुसारी को मान्य अभाव प्रमाण भी उस नहीं जान सकता है अतएव इन प्रमाकर

१ कपिल—साख्य । २ कणभक्षो—वशेषिक । ३ अक्षपादो—नैयायिक । ४ जैमिनि—प्रमाकरभट्ट । ५ ऊहाख्यस्य ।

६ प्रत्यक्षस्य । ७ अहपरिग्रहे कामध्वंश । ८ अनिष्टम् । ९ वशेषिकस्य प्रमाणान्तरप्रतिपादनेन । १ सौगतेनापि प्रत्यक्षा-नुमादिकप्रमाणविरुद्धमेवाप्रुपमानम् ।

विश्वरात्कापिलस्योह प्रमाणं नैयायिकस्य च 'तत्रोपमातस्याप्यसमर्थत्वात्' 'प्राभाकरस्य च' 'अर्थापत्तिरन्यनुमानवत्तत्रान्यापाराद्भट्टमतानुसारिणश्चाभावस्यापि तत्रानधिकृतत्वात्' । तथैकमपि प्रमाणमनभ्युपगच्छता तत्त्वोपप्लववालम्बिनामनेकप्रमाणवादिना तत्त्वोपप्लवौघगमस्य प्रमाणसिद्धयविनाभाविन सकलतत्त्वोपप्लवविरुद्धस्याभिधानमवगन्तव्यम् ।

[परस्परविरोधदोषस्य स्पष्टीकरण]

वैनयिकानां तु सवसवगतमिच्छता परस्परविरुद्धाभिधान विरुद्धसवेदन प्रसिद्धमेव 'सुगतमतोपगमे' ^२कपिलादिमतस्य विरोधात् । तत् सिद्धो हेतु परस्परविरोधत इति

और भाट्ट को भी तक प्रमाण मानना ही पड़गा अर्थात् चार्वाक एक प्रत्यक्ष प्रमाण ही मानता है बौद्ध और वैशेषिक प्रत्यक्ष और अनुमान य दो प्रमाण मानते हैं । सांख्य प्रत्यक्ष अनुमान और आगम इस प्रकार तीन प्रमाण मानते हैं । नैयायिक प्रत्यक्ष अनुमान आगम और उपमान य चार प्रमाण मानते हैं । इन्हीं चार प्रमाणों से अर्थापत्ति मिलाकर प्राभाकर पांच प्रमाण मानता है एव भीमासक और जमिनीय इन्हीं पांच प्रमाणों में एक अभाव प्रमाण मिलाकर छह प्रमाण मानते हैं ।

तथा एक भी प्रमाण को न स्वीकार करते हुए तत्त्वोपप्लववादी अनेक प्रमाणवादी हो जाते हैं 'न एक' अनेक से जहा एक नहीं बहा अनेक सिद्ध हो जाता है । उनकी तत्त्वोपप्लव-शून्यवाद की स्वीकृति प्रमाणसिद्धि से अविनाभावी है वह संपूर्णतत्त्वोपप्लव से विरुद्ध-तत्त्व का सदाभाव का ही कथन कर देती है ऐसा समझना चाहिये । अर्थात् तत्त्वोपप्लवग्राही प्रमाण सत्यभूत सिद्ध हो जाता है एव तत्त्वोपप्लव रूप प्रमेय भी सत्य रूप सिद्ध हो जाता है । अतः सम्पूर्ण तत्त्व के अभाव का कथन ही विरुद्ध हो जाता है ।

[परस्पर विरोध दोष का स्पष्टीकरण]

सभी को अवगत रूप-मान्य रूप स्वीकार करते हुए वैनयिकों का परस्पर विरुद्ध कथन करने वाला विरुद्ध ज्ञान प्रसिद्ध ही है क्योंकि सुगत मत की स्वीकृति में सांख्य के द्वारा स्वीकृत मत विरुद्ध हो जाता है ।

इसलिये 'परस्पर विरोधत' यह हेतु सिद्ध ही है और यह सभी तीर्थकृत् संप्रदायों में आप्त क

१ ब्रह्मसूत्रे । २ प्रत्यक्षमनुमान च काव्यं बोधमया सह । अर्थापत्तिरभावश्च घट प्रमाणानि जैमिने ॥ जैमिने घट प्रमाणानि चत्वारि न्यायवादिन । सांख्यस्य त्रीणि वाक्यानि द्व बौधैकबौद्धयोः ॥ इलोकानुक्तमपि प्राभाकरस्य पञ्च प्रमाणानीति जैमिन् । ३ यत्तत्त्वोपप्लवग्राही प्रमाण सत्यभूतमायात तत्त्वोपप्लवरूप प्रमेयश्च तत् सकलतत्त्वोपप्लवक-यवस्य विरोध । ४ कुत ?

(1) अतन्विकारणात् । अर्थापत्तिरभावश्च घट प्रमाणानि जैमिने ॥ १ ॥ जैमिने घटप्रमाणानि चत्वारि न्यायवादिन । सांख्यस्य त्रीणि वाक्यानि द्व बौधैकबौद्धयोः ॥ २ ॥ प्राभाकरस्य पञ्चप्रमाणानीति इलोकानुक्तमपि ज्ञातव्यम् । (2) कपिलादिमतस्य इति वा ।

अभाव को सिद्ध कर देता है ।

विरोधार्थ—ब्रह्माद्वैतवादी और चार्वाक ये दोनों परस्पर सर्वथा विपरीत बातों की शिव हुए हैं । ब्रह्माद्वैतवादी तो चेतन अचेतन सभी पदार्थों को ब्रह्म की ही पर्याय मानता है और चार्वाक सम्पूर्ण चेतन अचेतन पदार्थों को भूतचतुष्टय रूप जड़ क ही गुण भ्रम मानता है । ब्रह्म तवादी कहता है कि पदार्थों में जन्म, मरण उत्पाद व्यय आदि जो भी परिणमन पाया जाता है वह सब अविद्या का विनाश है । सभी पर्यायों भ्रत में ब्रह्म मे ही विलीन हो जाती हैं किन्तु चार्वाक सबथा इससे विपरीत जीव क प्रति जन्म मरण क अस्तित्व को न मानकर जड़ स ही चेतन की उत्पत्ति मानता है और मरण क अनन्तर चतन्य का सर्वथा अभाव मानकर भूतचतुष्टय मे ही चतन्य की परिसमाप्ति मान लेता है । ब्रह्माद्वैतवादी चेतन स्वरूप एक परमब्रह्म से ही चेतन की एक विजातीय स्वरूप अचेतन की भी उत्पत्ति मान रहा है तथैव चार्वाक अचेतन रूप पृथ्वी जल अग्नि और वायु इन भूतचतुष्टयों से अचेतन पदार्थों की उत्पत्ति मान कर पुनरपि इन्ही भूतचतुष्टयों से चेतन स्वरूप विजातीय द्रव्य की उत्पत्ति मान रहा है ।

इसी प्रकार से सांख्य और बौद्ध सिद्धांत भी सर्वथा परस्पर विरुद्ध हैं । सांख्य सभी चेतनअचेतन पदार्थों को सर्वथा कटस्थ नित्य अपरिणामी मानता है बौद्ध सभी चेतनअचेतन पदार्थों को प्रतिक्षणध्वसी सबथा क्षणिक मान लेता है सांख्य पर्यायों को भी नित्य कह रहा है और बौद्ध द्रव्य को भी उत्पाद व्यय रूप कह रहा है ।

सांख्य सतत्कायवादी है उसका कहना है कि कारण मे काय सर्वथा विद्यमान है केवल तिरोभूत है निमित्त कारणों से उस काय का प्रादुर्भाव हो जाता है । यथा—मिट्टी मे घट विद्यमान है कभकार दड चाक आदि कारणों से प्रकट हो जाता है न कि उत्पन्न किन्तु बौद्ध सबथा इससे विपरीत असत्कायवादी है । वह कहता है कि कारण तो उसी क्षण जड़ मूल से विच्छेद हो जाता है पुन काय उत्पन्न होता है । जैसे—मृत्पिण्ड का सबथा विनाश होकर ही घट का उत्पाद हुआ है विनष्ट हुये कारण से काय को उत्पन्न हुआ मानने वाला यह बौद्ध तो अपनी बुद्धिमत्ता की ही डीय मार रहा है । सांख्य आविर्भाव और तिरोभाव मानकर क किसी भी वस्तु मे उत्पाद व्यय नहीं मानता है तो बौद्ध द्रव्य मे भी स्थिर—ध्रौव्यावस्था को न मान कर के सबथा द्रव्य का प्रतिक्षण जड़ मूल से नाश मान रहा है और वासना—तत्कार से सभी वस्तुओं की व्यवस्था स्मृति आदि व्यवहार मानता है ।

निरीश्वरवादी सांख्य प्रकृति रूप अचेतन के द्वारा ही सारे ससार का उत्पाद मानता है तो बौद्ध कि एक सदाशिव स्वरूप महेश्वर के द्वारा इस सृष्टि का उत्पाद मानते हैं मतलब सांख्य ने जड़ को सृष्टि का कर्ता माना है तो बौद्धिक महेश्वर चेतन भगवान् को सृष्टि का कर्ता मान रहे हैं । इन सभी सिद्धांतों में परस्पर में निरोध वैसे ही पाया जाता है जैसे कि हिंदू—मुस्लिम मे देखा जाता है । यदि हिंदू संप्रदाय वाले शिव पर शिखा रूप चोटी रखना धर्म कहते हैं तो मुसलमान चोटी कटाकर धर्म मानते हैं । यदि शिव में शोषण करना अतः समझते हैं तो मुसलमान रात्रि में रोजा खोलते हैं । हिन्दू सूर्य को अर्घ्य चढ़ाते हैं तो मुसलमान जन्म को मानकर अतः करते हैं, इत्यादि ।

‘तीर्थकृतसमयानां सर्वेषामाप्तत्वाऽभावः साध्यमिति । ‘यदि पुनः सविद्वत्तादीनां’ स्वतः प्रमितिः सिद्धे’ प्रमाणान्तरतः स्वपरपक्षसाधनदूषणवचनाभावात् परस्परविरुद्धाभिधानं स्वसंवेदनीकप्रमाणवादिनां ‘नापीन्द्रियजप्रत्यक्षकप्रमाणवादिना, प्रत्यक्षप्रामाण्यस्य प्रत्यक्षत एव सिद्धं, अनुमानादिप्रामाण्याभावस्यापि तत एव प्रसिद्धं प्रमाणान्तराप्रसङ्गात् तथा नेकप्रमाणवादिनामपि स्वोपगतप्रमाणसंख्यानियमस्य स्वत एव सिद्धं प्रमाणान्तरस्योक्त्याप्रसङ्गात् विरुद्धाभिधानं सम्भवतीति मतं ‘तदापि न तेषामाप्ततास्ति स्वप्रमाणाभावः’ अन्यथा ‘नकान्तिकत्वात्’ ।*

यहां पर कहने का मतलब यह है कि यदि वनयिक संप्रदाय वाले सभी मतों को प्रमाण मानगे तो क्या होगा ? क्योंकि सभी में परस्पर में विशेष रूप से विरोध दिख रहा है। इसलिये वनयिक भी तीर्थ विनाश संप्रदाय वाले ही सिद्ध हो जाते हैं।

संवेदनाद्वतवादी आदि चारों भट्टतवादी कहते हैं कि संवेदनाद्वत आदि का ज्ञान स्वतः सिद्ध है प्रमाणांतर से स्वपक्ष साधन परपक्ष दूषण रूप वचनों का अभाव है इसलिये स्वसंवेदन रूप एक प्रमाण मानने वालों का कथन परस्पर विरुद्ध नहीं है। इन्द्रिय से उत्पन्न होने वाला ही एक प्रत्यक्ष प्रमाण है ऐसा मानने वालों का भी कथन परस्पर विरुद्ध नहीं है क्योंकि प्रत्यक्ष की प्रमाणता तो प्रत्यक्ष से ही सिद्ध है। अनुमानादि की प्रमाणता का अभाव भी प्रत्यक्ष से ही प्रसिद्ध है क्योंकि प्रमाणांतर का प्रसंग नहीं है।

तथैव अनेक प्रमाणवादी लोगों की भी स्व-स्व स्वीकृतप्रमाण की संख्या का नियम स्वतः ही सिद्ध है। ऊह नाम के भिन्न प्रमाण का प्रसंग नहीं आता है अतः परस्पर विरुद्ध कथन सम्भव नहीं है ऐसा जिन लोगों का मत है उन लोगों में भी आप्तता नहीं है क्योंकि उनके यहां स्वप्रमा की (अपने ज्ञान की) व्याप्ति हो जाती है। अन्यथा अनकान्तिक दोष आ जावेगा* ।

१ संवेदनाद्वतादयो वदन्ति स्याद्वादिनः प्रति ।—हे स्याद्वादिन् न ब्रूयात्माकं परस्परविरुद्धाभिधानं प्रतिपादितं स्वस्वोपगतप्रमाणसंख्यानियमविरोधश्च प्रतिपादितस्तद्द्वयमपि नारयस्माकमिति । अस्योत्तरमाह स्याद्वादी तथापि तेषामाप्तता नास्ति स्वप्रमाणफलज्ञानलक्षणाया प्रमाया अभावात् इति । २ चतुर्णामद्वतवादिनाम् । ३ आत्मनः संवेदनात् स्वस्मात्प्रमितिः प्रमाणस्य साध्यफलसिद्धयतीत्यर्थः । ४ परस्परविरुद्धाभिधानमिति सम्बन्धो योजनीयः । ५ तथापीत्यर्थः । ६ अन्यथा प्रमाणाभावादेव नैककान्तिकत्वमायाति ।

(१) वक्तुं । (२) सविद्वत्तादीनां सर्वेषामाप्तत्वाऽभावः इति उपलक्षणनियमात् । विनाशायानपि एकैव बुद्धिः श्रेयस्वी तस्या बाह्य-विश्वविषयकत्वात् सर्वे भाषा-शब्दमया एव एतेषां तदाकारानुस्यूतत्वात् यथा घटसरावाद्यो भट्टिकारा तदाकारानुस्यूताः प्रमाणत्वेन प्रमाणास्तथा सर्वे भाषा इत्यादेः प्रमाणान्तरतः । (३) प्रमितिः । (४) स्वतः स्वकीयरूपपरिनिष्ठत्वमभावात् । (५) अनकान्तिकत्वमित्यादि ।

[अन्यसिद्धांतौ स्वयं स्वस्वैव ज्ञानं न संभवति] ।

न हि सविद्वत्तेत्यत्र^१ वा स्वस्य स्वेनैव प्रमा संभवति^२ 'निरक्षत्वात्प्रमातृप्रमाणप्रमेय स्वभावव्यावृत्तौ प्रमाया^३ 'व्यावृत्तस्तदव्यावृत्तौ प्रमात्रादिस्वभावाध्यावृत्तोरकान्तिकत्वाभावात्^४ प्रमात्राद्यनेकस्वभावस्यैकसवेदनस्यानेकान्तात्मनोनुमननात्^५ सवित् स्वयं स्वेन स्व सवेदयत इति प्रतीते ।

[अन्य सिद्धांतो में स्वयं को स्वयं का ज्ञान संभव नहीं है]

विज्ञानाद्व त मे अथवा अन्य अद्व तो में स्वयं का स्वयं के द्वारा ही ज्ञान संभव नहीं है क्योंकि बौद्धों की अपेक्षा तो वह ज्ञान निरक्ष है—अनेक धर्मों से रहित है और दूसरी बात यह भी है कि प्रमाता—आत्मा प्रमाण और प्रमेय स्वभाव की व्यावृत्ति मानने पर तो प्रमा—ज्ञप्ति की भी व्यावृत्ति हो जाती है और उस प्रमा—ज्ञप्ति की व्यावृत्ति न मानने पर प्रमाता आदि स्वभाव की भी व्यावृत्ति नहीं होने से तो एकात्म का अभाव हो जाता है एवं अनेकान की ही सिद्धि हो जाती है क्योंकि प्रमाता प्रमेय प्रमिति आदि अनेक स्वभाव रूप एक ज्ञान अनेकातात्मक ही स्वीकार किया गया है । अतएव हम जनों के यहा ज्ञान स्वयं स्वयं के द्वारा स्वयं का सवेदन करता है ऐसी प्रतीति हो रही है ।

भाषा प्रमाण शब्द 'याकरण के अनुसार जन सिद्धांत में तीन तरह से सिद्ध होता है । जब कर्तृ साधन में कर्ता—आत्मा प्रधान रहता है उस समय य प्रमिमिणोति स प्रमाण जो जानता है वह प्रमाण है । जब करणसाधन में आत्मा अप्रधान है तब प्रमीयते अनेन इति प्रमाण यहा पर आत्मा जिसके द्वारा जानता है वह प्रमाण है एवं भाव साधन में प्रमिति मात्र प्रमाण के अनुसार जानना मात्र प्रमाण है । यहा पर चार बात है प्रमाता आत्मा प्रमाण ज्ञान प्रमेय—ज्ञयपदाथ और प्रमा—जानना मात्र । जनसिद्धांत में आत्मा को इन चारो रूप से सिद्ध किया है यथा आत्मा ही प्रमाता—जानने वाला है आत्मा ही ज्ञान रूप है आत्मा ही स्वयं ज्ञान के द्वारा जाना जाता है अतः प्रमेय—ज्ञय रूप भी है तथैव आत्मा ही भाव साधन में प्रमा मात्र—जानना मात्र रूप से प्रमा रूप भी है । जो बौद्ध आदि लोग ज्ञान को एक निरक्ष मानते हैं उनके यहाँ स्वयं का ज्ञान भी सिद्ध नहीं हो सकता है क्योंकि जब ज्ञप्ति स्वयं ज्ञाता ज्ञय और ज्ञान से रहित है तब स्वयं की आत्मा (ज्ञाता) का ज्ञान कैसे करावेगी एवं जब स्वयं को स्वयं का ज्ञान नहीं हो सकेगा तब वह व्यक्ति किसी का ज्ञान भी कैसे कर सकेगा ? ये सब बूधध ज्ञान को अक्ष रहित एक रूप मानने से ही आते हैं । हम जनों के यहा तो एक ज्ञान को ही कर्ता की अपेक्षा ज्ञाता, करण की अपेक्षा से ज्ञानरूप माना है एवं उसी को ज्ञय और ज्ञप्ति रूप से भी माना है । अतः कुछ भी बाधा नहीं आती है क्योंकि ज्ञान स्वयं ही स्वयं के द्वारा स्वयं का वेदन—अनुभव कर रहा है और ऐसा अनुभव से सिद्ध है ।

१ अद्वत्तान्तरे । २ अनेकधर्मरहितत्वात् (बौद्धमतपक्षेपा) । ३ तस्या प्रमाया भावे सति । ४ स्यादावसिद्धेरित्यर्थः ।

५ कुतः ? यतः ।

[चार्वाकप्रमाणे ज्ञानं स्वस्वविदितं नमस्ति अतः प्रमाणस्य व्यवस्था तेषां न घटते]

‘नापीन्द्रियजप्रत्यक्षे स्वप्रमा घटते भूतवादिभिस्तस्यास्वस विदितत्वोपगमात्’ । इति सिद्धा तत्र स्वप्रमाया व्यावृत्तिः । ततो न प्रत्यक्षत एव प्रमाणतरसामान्यस्थित्यादि । तदव्यावृत्तौ वा स्वार्थव्यवसायात्मकत्वसिद्ध स्याद्वादाश्रयणादकान्तिकत्वाभावादनैकान्ति कत्वम्^१ । ‘एतेनानेकप्रमाणवादिनामनेकस्मिन् प्रमाणे स्वप्रमा यावत्तिर्व्याख्याता । तदव्या वृत्तौ वानैकान्तिकत्वप्रसक्तिः, ‘अनेकशक्त्यात्मकस्वार्थव्यवसायात्मकानेकप्रमाणसिद्ध’ । तत्त्वोपप्लववादिनां तु तत्त्वोपप्लवे स्वप्रमाया यावत्तिः सिद्धा व । तदयावत्तौ तत्त्वोपप्ल वैकान्तिकत्वाभावप्रसक्तिश्च^२ । ततो नतेषामप्लता । किञ्च सर्वप्रमाणविनिवर्त्तेरितरथा^३

[चार्वाक आदि के मत में ज्ञान स्वस्वविदित नहीं है अतः उनके यहाँ प्रमाण की व्यवस्था नहीं बनती है]

इन्द्रियज प्रत्यक्ष में भी अपने को अपना ज्ञान नहीं हो सकता है क्योंकि भूतचतुष्टयवादी चार्वाकों ने इस ज्ञान को अस्वस्वविदिन स्वीकार किया है । अतः उस प्रत्यक्ष प्रमाण में अपने ज्ञान की व्यावृत्ति (अभाव) सिद्ध ही है अतएव प्रत्यक्ष प्रमाण से ही प्रमाण और अप्रमाण सामान्य की स्थिति आदि नहीं हो सकती है । अथवा प्रत्यक्ष प्रमाण में ज्ञान की व्यावृत्ति न मानने पर तो ज्ञान स्वार्थ व्यवसायात्मक सिद्ध हो जाता है पुनः स्याद्वाद का आश्रय ले लेने से एकात का अभाव होकर अनेकात ही सिद्ध हो जाता है ।

इसी कथन से अनेक प्रमाणवादियों के अनेक प्रमाणों में अपने अपने ज्ञान की व्यावृत्ति सिद्ध ही है ऐसा व्याख्यान किया गया है अथवा यदि ज्ञान की यावत्ति न मानो तो अनेकात का प्रसंग आ ही जाता है क्योंकि अनेक शक्त्यात्मक रूप से स्वार्थव्यवसायात्मक स्वरूप अनेक प्रमाण सिद्ध हैं । अर्थात् ज्ञान को स्वार्थ निश्चायक माने बिना किसी के यहाँ ज्ञान का अस्तित्व सिद्ध नहीं हो सकता है ।

तत्त्वोपप्लववादी के यहाँ संपूर्ण तत्त्व का उपप्लव—नाश मान लेने पर तो अपने ज्ञान की व्यावृत्ति (अभाव) सिद्ध ही है । यदि अपने ज्ञान की यावत्ति (अभाव) न मानो तो तत्त्वोपप्लवरूप एकात का ही अभाव हो जायेगा । अर्थात् अपने ज्ञान का सदभाव मानने पर पुनः अपना ज्ञान ही तो प्रमाण प्रमेयरूप सिद्ध हो जाता है पुनः शून्यवाद कहा रहा ?

१ चार्वाकः । २ प्रत्यक्षे । ३ बौद्धापेक्षया निरस्तत्वात् प्रमात्रादिव्यावृत्तौ प्रमाया व्यावृत्तिरित्याद्युक्तप्रकारेण । अन्येषामपि पक्षेण अस्वस्वविदितत्वोपगमादित्याद्युक्तप्रकारेण च । ४ एता शक्तयः कारणरूपाः । ५ एतत्कारणरूपम् । ६ स्वप्रमाया तदव्यावृत्तौ स्वप्रमाया एव प्रमाणप्रमेयरूपत्वात् । ७ पूर्वं तु परस्य प्रमाणमनुपगम्य दूषणमुक्तमिदानीं तदपि निराकरोति । ८ सूत्रं परस्परविरोधत इत्येतदुपलक्षणम् । तेन सर्वप्रमाणविनिवर्त्तित्वेति रित्यादेरपि ग्रहणम् । ९ कथञ्चिन्निग्यानिर्वात्मकत्वेन ।

(१) कुली स्वस्वविदितत्वं । भूतचतुष्टयोत्पन्नत्वात् । भूतचतुष्टयमस्वस्वविदितमचेतनत्वात् कारणमुक्त्वा हि कार्यमुक्तं नास्तीति । (२) स्वार्थव्यवसायरूपसंश्लेषः । (३) तत्त्वमुपप्लुतमेवेति निबन्धमात्रम् ।

सप्रतिषेधः ।* वे^१ तावदेक नित्य^२ प्रमाण स्वभावभेदा^३ भावाद्वदन्ति तेषां सर्वप्रमाणविनिवृत्ति
‘अप्यनेकमनित्यं’ प्रतिक्षणा स्वभावभेदादाचक्षते ‘तेषामपि प्रत्यक्षादिप्रमाणानां’ नित्यै
कान्ता^४ च्चेत्^५ रेणैव प्रकारेण कथञ्चिन्नित्यानित्यात्मकत्वेन सप्रतिपत्त । ततो न तेषा
नित्यानित्यैकान्तप्रमाणवादिना तीर्थकृत्समयानामाप्तता ।

[भावरणरहितज्ञानवत् सब्रह्मस्य वागादिव्यापारा असाधारणा सति न तु साधारणा]

किञ्च ‘वागक्षबुद्धीच्छापुरुषत्वादिक’ ‘अविदनाविलज्ज्ञान’^२ निराकरोति न पुनस्त
‘प्रतिषेधवादिषु’^३ तथेति ‘परमगहनमेतत् ।’^४ तथाहि ।^५ तीर्थच्छेदसम्प्रदायास्तथैकान्तवा

इसलिये इन सभी में आप्तता नहीं है क्योंकि इन सभी के यहाँ सभी प्रमाणों की विनिवृत्ति
(अभाव) हो जाती है पुन अन्वया—कथञ्चित नित्यानित्यात्मक रूप से ही सिद्धि हो जावेगी ।*

जो नित्यकातवादी साह्य और ब्रह्माद्वतवादी कहते हैं कि वस्तु में स्वभाव भेद का अभाव होने से
एक नित्य ही प्रमाण है उनके यहाँ भी सभी प्रमाणों का अभाव हो जाता है ।

और जो अनित्यवादी सौगत प्रतिक्षण स्वभाव के भेद से एक अनित्य प्रमाण को कहते हैं उनके
यहाँ भी सभी प्रमाणों का अभाव हो जाता है क्योंकि प्रत्यक्षादि प्रमाणों का ज्ञान नित्यकात और अनि
त्यकात स भिन्न ही कथञ्चित प्रकार से कथञ्चित नित्यानित्यात्मक रूप से देखा जाता है । इसलिए इन
नित्यानित्यकात प्रमाणवादियों के तीर्थकृत—तीर्थविनाश सप्रणयो में आप्तता नहीं है ।

[भावरण रहित ज्ञान वाल सब्रह्म के वचन आदि व्यापार असाधारण हैं साधारण नहीं हैं ।]

दूसरी बात यह है कि वचन इन्द्रिय बुद्धि इच्छा पुरुषत्वादि किन्हीं—सुगत कपिलादि एकांत-
वादियों में ही अनाविल—निरावरण ज्ञान का निराकरण करते हैं कि तु उनके प्रतिषेधवादियों—जनों में
उस प्रकार से निरावरण ज्ञान का निषेध नहीं है इस प्रकार से यह समझना बहुत ही गहन है ।*

तथाहि — तीर्थच्छेदसंप्रदाय वाले उस प्रकार से एकातवादी ही हैं वे निरावरणज्ञानधारी नहीं हैं
क्योंकि वे एकातवादी अविशिष्ट वचन—सामान्य वचन इन्द्रियज्ञान इच्छादिमान है अथवा अविशिष्ट
सामान्य पुरुष आदि हैं जसे रघ्या पुरुष । इसलिए इन लोगों में आप्तता नहीं है ।

१ नित्यवादिन साह्य ब्रह्माद्वतवादिनश्च । २ ब्रह्मादेरुपादानकारणस्य नित्यत्वे एवत्वे चोपादेयस्यापि नित्यत्वमेकत्व
वेति भावः । ३ सुवपत्क्रमेण वा । ४ अनित्यवादिन सौगताः । ५ सर्वप्रमाणविनिवृत्तिरिति सम्बन्धः । ६ सकाशात् ।
७ कथञ्चिन्नित्यैकान्तग्रहणम् । ८ कथञ्चित्प्रकारेण । ९ श्रीमत्संकेताभिधीयमानस्य न अविदनाविलज्ज्ञानमिति
पुरुषस्य परिहाराद्वारेणैव परेषां सुगतादीमाप्तता नास्ति पर स्वस्मात् स्वस्तीति वक्तव्यं वागाक्षेत्याद्याद्वाराचार्याः ।
१० कर्तुं शक्यम् । ११ सुवपत्क्रमेणैव । १२ जनेषु । १३ पुरुषकोषम् ।

(१) नित्यैकान्तानित्यैकान्तान्वयैरेणैव इति वा । (२) निर्दुष्टज्ञानं । (३) सुगतादयः ।

विनी^१ नाज्जाविज्जाना^२ अविशिष्टवाक्याद्विनिर्वादिमत्त्वावविशिष्टपुरुषत्वादेर्वा^३ अविशिष्ट-
कत्^४ । इति तैत्तिरीयाभाष्ये । 'तत्प्रतिषेधवादिनां पुन स्याद्वादिनां नातः^५ कश्चिदविशिष्टवा-
क्यादिमानविशिष्टपुरुषो वा^६ तस्य युक्तिशास्त्राविरोधिवाकत्वेनाभ्युपगमत्वात्', 'कारणक्रम-
व्यवधाना^७ हतिवर्तिबुद्धित्वात् 'इच्छारहितत्वादि शुद्धपुरुषातिशयत्वादिति । यथा वागव-
दिकं निर्दोषज्ञाननिराकरणसमर्थ न तथा स्याद्वादयायवेदिभिरभिष्टूयमाने 'भगवतीति
परमगहनमेतत्, 'अयुक्तिशास्त्रविदामगोचरत्वाद'^८ कलङ्कधिषणाधिगम्यत्वात्^९ । इत्यसिद्ध

उन अविशिष्ट वचन आदि का प्रतिषेध करने वाले स्याद्वादियों में इस प्रकार से कोई सर्वज्ञ अवि-
शिष्ट—सामान्य वचनादिमान अथवा अविशिष्ट—सामान्य पुरुष नहीं है क्योंकि वे सर्वज्ञ युक्ति और
शास्त्र से अविरोधी वचन वाले हैं ऐसा स्वीकार किया गया है। वे इन्द्रियों के क्रम और व्यवधान से
रहित ज्ञान वाले हैं इच्छा से रहित हैं एवं विशुद्ध अतिशयशाली पुरुष हैं। जिस प्रकार से सुगतादिकों
के वचन आदि निर्दोष ज्ञान के निराकरण में समर्थ है उस प्रकार के वचन आदि स्याद्वादन्यायवेदी हम
प्रेमियों के द्वारा स्तुति किये जाने वाले भगवान में नहीं हैं यह परम गहन—दुष्कर ही है।

साधन—मीमांसक कहता है कि कोई भी मनुष्य सर्वज्ञ नहीं हो सकता है क्योंकि वह वक्ता है
इन्द्रियज्ञान से सहित है, इच्छावान है एवं पुरुष है। उसे कि हम लोग वक्ता हैं इन्द्रियज्ञान सहित हैं
इच्छावान हैं एवं पुरुष हैं।

इस पर जैनचार्यों का कहना है कि ये वक्तृत्व आदि जैसे हम और आप में पाये जाते हैं वैसे ही
साधारण रूप से हम जनों के द्वारा माय सर्वज्ञ में नहीं पाये जाते हैं। हमारे सर्वज्ञ भगवान के जो वचन
आदि व्यापार हैं वे साधारण लोगों में असम्भवी—विशेष रूप ही हैं। सर्वज्ञ भगवान् के वचन युक्ति और
आत्मसे अविरोधी हैं दिव्यध्वनि से उत्पन्न द्वादशांग वाणी रूप हैं। यद्यपि सर्वज्ञ भगवान की भाषा
अनसारी है फिर भी श्रोताओं के कान में प्रविष्ट होकर सातसौ अठारह भाषा रूप अथवा सख्यातों भाषा
रूप परिणत हो जाती है। ज्ञानावरण का पूणतया नाश हुये बिना साधारण छद्मस्थ जीवों में ऐसे वचन
असम्भव ही हैं।

सर्वज्ञ भगवान का ज्ञान इन्द्रिया से उत्पन्न हुआ क्षयोपशम ज्ञान रूप नहीं है किन्तु अतीन्द्रिय ज्ञान
है। अत इन्द्रियों की अपेक्षा न होने से वह केवलज्ञान क्रम की अपेक्षा नहीं रखता है युगपत् ही सारे

१ निरावरणज्ञाना । २ अविशिष्टवाक्यादिप्रतिषेधवादिनाम् । ३ अविशिष्टवाक्यत्वं निराकृतमनेन । ४ अयुक्तिनिराक-
रतमनेन । ५ वादिना वेदकाशत्रय्यादिव्यवधानग्रह । ६ इच्छावत्त्वं निराकृतमनेन । ७ अविशिष्टपुरुषत्वमनेन
निराकृतम् । ८ सुसत्तादिषु । ९ बुक्त्यादिभिः । शास्त्रमागम् । १ निराकृतबुद्धिः पञ्च अकृतबुद्धिर्वा बुद्धिः ।

(१) निरावरण । (२) नाज्जा इति पा । (३) युक्त (४) व्यवधानातिवर्ति इति पा । इन्द्र । अविशिष्टवाक्य । (५)
वागवदिकं निर्दोषज्ञाननिराकरणसमर्थ । (६) तीर्थन्वेषसमयानां सर्वेषामाप्तता वास्तविक ।

मुनिश्चिततासम्भवदवाधकप्रमाणत्वम् । तेन क-परमात्मा विविध-व्यक्त्युपयोगसंस्काराणां-
माधुर्यनिबन्धनानामवयवे^१ भगवन्मूर्ते^२ प्रभु^३ । सकलस्थाद्वादन्यायविधिषा^४ भातप्रतिक्षेपप्रतन-
रेण^५ हि स्याद्वादिन एवाप्तस्याप्रसिद्धाहर्त्तृत्वेन मुनिश्चिततासम्भवदवाधकप्रमाणत्व सिद्ध्यति ।

[भर्तृत्वं भगवान्तेन सर्वज्ञो न तान्य इति साधन]

तेनैव^६ कारिकायास्तुरीयपादो व्याख्यायते । क परमात्मा, पराऽऽत्यन्तिकी मा सक्षमी-

पदार्थों को एक साथ जान लेता है और तो क्या केवली भगवान् के ज्ञानावरण वशनावरण दोनों ही कर्मों का विनाश हो जाने से ज्ञान और दशन भी एक साथ ही उत्पन्न हो जाते हैं । इसीलिये इस ज्ञान में किसी भी प्रकार अंतराल भी नहीं पड़ता है । सर्वज्ञ भगवान् के मोहनीय कम का सर्वथा नाश हो जाने से मोह की पर्याय स्वरूप इच्छा का भी अभाव हो गया है । अतएव बीतराग भगवान की वाणी इच्छा रहित है यथा—

अनात्माय विना राग शास्ता शास्ति सतो हितम् ।

ध्वनन् शिल्पिकरस्पर्शति मुरजं किमपेक्षते ॥

इसी प्रकार से वे भगवान हम और आप जसे साधारण पुरुष भी नहीं हैं परमौदारिक दिव्य शरीर के धारक महान पुरुष हैं । अतएव हमारे सबज्ञ भगवान् में आप आवरण रहित—पूर्ण ज्ञान का निषेध नहीं कर सकते हैं । हा ! इतना जम्बर है कि अन्य बुद्ध कपिल महेस्वर आदि में ये असाधारण वचन इंद्रिय जन्य ज्ञान (क्षयोपशम ज्ञान) से रहित धार्मिक ज्ञान इच्छा का अभाव असाधारण पुरुषत्व आदि बातें नहीं पाई जाती हैं अत इनमें ही निरावरण ज्ञान का अभाव है ऐसा समझना चाहिये ।

जो युक्ति—तक और शास्त्र के ज्ञानी नहीं हैं वे सर्वज्ञ उनके अगोचर हैं वे केवल अकलंक—निर्दोष बुद्धि के ही गम्य हैं अथवा मट्टाकलकदेव की बुद्धि के ही गम्य हैं । इस प्रकार से मुनिश्चिततासम्भव-
वाधक प्रमाणत्व हेतु सिद्ध हो गया ।

जिस कारण से सभी तीर्थछत्र सप्रदायवादियों में आप्तता नहीं है उसी कारणसे 'क—परमात्मा वि-
त्—अतन्य पुरुष एव—ही आवरण निमित्तक लज्जि और उपयोग के संस्कारों के नाश हो जाने पर संक्षारी आत्माओं के गुण हैं ।

संपूर्ण स्याद्वादन्याय के विद्वद्भिः में आप्त का खड्ग कर देने से स्याद्वादियों के महा आप्त का निराकरण करना शक्य नहीं है इस प्रकार से मुनिश्चिततासम्भव-
वाधक प्रमाण सिद्ध हो जाता है ।

[सर्वज्ञ भगवान् ही सर्वज्ञ हैं अन्य कोई सर्वज्ञ नहीं हो सकता है ।]

इस प्रकार से सब कारिका के सप्तुर्थ पाद का व्याख्यान करते हैं । 'क—परमात्मा परा आत्यन्तिकी
१ केन कारणेन तीर्थच्छेदसंप्रदायानां सर्वज्ञाभावात्ता नास्ति तेन कारणेन । २ इन्द्रियानिन्द्रियान्तरमात्रसंयुक्तबोधक्षमी
वर्त्ति । ३ भगवन्मूर्तेऽप्यन्तर उपयोगः । ४ तयो संस्कारास्तेषाम् । ५ आवरणं निबन्धनं तेषां ते तेषाम् । ६ भगवन्मूर्तेति
विशेषः भगवन्मूर्तेऽप्यन्तर उपयोगः । ७ भगवन्मूर्तेऽप्यन्तर उपयोगः । ८ सुगतादीनाम् ।

[(१) असाधारण इति पा. । (२) कारणेन ।

स्येति विग्रहात् । त्विदेव^१ ज्ञ^२ एव^३ न पुन कथञ्चिदप्यज्ञ^४, त्विदिति शब्दस्य मुख्यवृत्त्या-
श्रयणात् कथञ्चिदचित्यपि^५ चिच्छब्दस्य प्रवृत्तौ गौणत्वप्रसङ्गात्^६ ।

[सबज्ञ इन्द्रियज्ञानेन सब जानात्यतीन्द्रियज्ञानेन वा ?]

ननु^१ च परमात्मा साक्षाद्वस्तु^२ जानन्निन्द्रियसंस्कारानुरोधत^३ एव जानीयान्नान्यथा
तद्वेदनस्य प्रत्यक्षत्वविरोधात् । न चेन्द्रियसंस्कारा सकृत्सर्वार्थेषु ज्ञानमुपजनयितुमल,
सम्बद्धवर्तमानार्थविषयत्वात् सम्बद्ध वत्तमान च गृह्यते चक्षुरादिभि^४ इति वचनात् ।

भा—लक्ष्मीर्यस्येति । क अर्थात् परमात्मा पर अर्थात् आत्यंतिकी मा—लक्ष्मी है जिनको उहे परमात्मा
कहते हैं ऐसा विग्रह होता है । चेतयते इति चित—चित ही ज ही सबज्ञ है किन्तु कथंचित् भी ज्ञ
सर्वज्ञ नहीं है । चित यह शब्द मुख्य वृत्ति का आश्रय नेता है कथंचित अचित—अचेतन स्वरूप अर्हत
सिद्ध साधु आदि के प्रतिबिम्बादि में भी चित शब्द की प्रवृत्ति होने पर गौण का प्रसंग आ जाता है ।
अर्थात् अचेतन स्वरूप जो जिन प्रतिमा आदि है उहे गौण रूप से यहा भगवान परमात्मा कहा गया है ।

आशय—मीमांसक का कहना है कि सब तीर्थ का विनाश करने वाले ह सभी के आगम और
आम्नाय परस्पर में विरोधी हैं अत कोई भी सबज्ञ परमात्मा हो ही नहीं सकता है ।

इस पर जनाचार्य कहते हैं कि ऐसी बात नहीं है । कारिका के चतुर्थ पाद कश्चिदेव भवेदगुरु
के अनुसार कोई न कोई चित चतन्य स्वरूप भगवान परमात्मा है जो कि सभी ससारी प्राणियों के स्वामी
हैं । चित् शब्द से चतन्य स्वरूप आत्मा एव अर्हत सिद्ध साधु आदिको की प्रतिमाय भी ग्रहण की जाती
हैं, किन्तु यहा कारिका के अर्थ में मुख्य रूप से जीवन्मुक्त अर्हत परमात्मा को ही मुख्यवृत्ति से लेने का
उपदेश है और गौण रूप से अचित स्वरूप से प्रतिमादिका का भी ले सकते हैं परन्तु यहा प्रधानता साक्षात्
अर्हत भगवान् की है ऐसा समझना चाहिये ।

[सबज्ञ भगवान इन्द्रियज्ञान से सभी पदार्थों को जानते हैं या अतीन्द्रिय ज्ञान से ?]

मीमांसक—परमात्मा साक्षात् सभी पदार्थों को जानते हुये इन्द्रिय संस्कार के अनुरोध-अनुग्रह से ही
जानते हैं अन्यथा नहीं जानते हैं क्योंकि अयथाज्ञान-अतीन्द्रियज्ञान का होना ही प्रत्यक्ष से विरुद्ध है और
इन्द्रिय संस्कार एक साथ सभी पदार्थों में ज्ञान को उत्पन्न करने में समर्थ नहीं हैं क्योंकि वे इन्द्रियां संबद्ध
वर्तमान पदार्थ को ही विषय करती हैं सम्बद्ध वत्तमान च गृह्यते चक्षुरादिभि ऐसा वचन है इसलिये
ज्ञ—सर्वज्ञ ही नहीं है क्योंकि अविष्यत और अतीत से असंबधित पदार्थ के ज्ञान का अभाव होने से अल्पज्ञ

१ चेतयते इति चित् । २ सर्वज्ञ । ३ प्रतिबिम्बादी । ४ मीमांसक । ५ अन्यथावेदनस्य ।

(1) अन्यथागम्यबन्धेदाय । (2) प्रतिबिम्बादी । (3) ता बहु । (4) अर्थग्रहणोन्मुखता । (5) प्रतिपत्तमं प्रत्यक्ष-
वित्पथिधनात् ।

सत्तो न ज्ञ एव, भाव्यतीतासम्बन्धार्थज्ञानाभावादज्ञत्वस्यापि भावात्' इति न 'मन्तव्यं लब्ध्युपयोगसंस्काराणामत्यये इति वचनात् । लब्ध्युपयोगी 'हीन्द्रियं' "लब्ध्युपयोगी भावेन्द्रियम्" इति वचनात्' । 'तयो संस्कारा स्वाधधारणा । तेषामत्यये सति ज्ञ एव स्यात्

[सर्वज्ञस्य भावेन्द्रियत्वं द्रव्येन्द्रियाणां विनाशो कथं न भवति ?]

कुत पुनर्भावेन्द्रियसंस्काराणामत्यये सति ज्ञ एव स्यात्तु 'द्रव्येन्द्रियाणामत्ययः अतीन्द्रियप्रत्यक्षतोऽशेषाध्यासाक्षात्कारित्वोपगमात्' इत्यपि न शङ्कनीय 'भावेन्द्रियाणामावरणनिबन्धनत्वात् । कात्स्न्यतो ज्ञानावरणसक्षये हि' भगवानतीन्द्रियप्रत्यक्षभाक् सिद्धः । च सकलावरणसक्षये भावेन्द्रियाणामावरणनिबन्धनानां सभवं — कारणाभावे 'कार्या

ही सिद्ध होते हैं ।

जैन—ऐसा नहीं मानना चाहिये क्योंकि लिखि और उपयोग के संस्कारों का नाश हो जाने पर ऐसा हमने वचन दिया है । एव लिखि और उपयोग को इन्द्रिय कहते हैं लब्ध्युपयोगी भावेन्द्रियम् ऐ सूत्र है । उन दोनों का संस्कार स्वाधधारणा रूप है । अर्थात् लिखि और उपयोग का प्रकष संस्कार ग्रहण-ग्रहण करने योग्य का ग्राहक परिमित रूप ही होता है । उन लिखि और उपयोग के संस्कार-क्षय पक्ष ज्ञान का नाश हो जाने पर सवज्ञ होता है ।

[सवज्ञ भगवान के भावेन्द्रियों के समान द्रव्येन्द्रियों का विनाश क्यों नहीं हो जाता है ?]

जैन—भावेन्द्रिय संस्कार के नाश होने पर ही सवज्ञ होता है किन्तु द्रव्येन्द्रियों के नाश से नहीं यह बात कैसे सिद्ध होगी ? क्योंकि आपने तो अतीन्द्रिय प्रत्यक्ष से अशेष पदार्थ का साक्षात्कार ही स्वीकार किया है ।

समाधान—ऐसी शका भी नहीं करना चाहिये क्योंकि भावेन्द्रिया तो आवरण के निमित्त से हो हैं किन्तु द्रव्येन्द्रिया आवरण निमित्तक नहीं हैं क्योंकि वे अगोपाग नाम कम के निमित्त से होती हैं । अ संपूर्णतया ज्ञानावरण का क्षय हो जाने पर ही भगवान अतीन्द्रियप्रत्यक्षज्ञानी सिद्ध है । अर्थात् सवज्ञ अष्ट कर्म का नाश कारण नहीं है ज्ञानावरण दशनावरण का अभाव ही कारण है । इसलिये संपूर्ण आवरण का नाश हो जाने पर आवरण निमित्तक भावेन्द्रिया सभव नहीं हैं क्योंकि कारण के अभाव में क

१ स्याद्वाद्याह । २ तत्स्वार्थाधिगमवचनात् । ३ लब्ध्युपयोगयो प्रकर्षा (संस्कारा) स्वग्राह्याध्याग्राहका परिमितस्य भवन्ति । ४ धारणाज्ञानरूपा न तु स्वरूपावर्ग्रहणोन्मुक्तता संस्कारे, उपयोगसंस्कारयोरेकत्वप्रसङ्गात् । ५ न तु द्रव्येन्द्रियाणां आवरणनिबन्धनत्वं तेषामङ्गोपाङ्गनामकमनिबन्धनत्वात् । ६ एवायं । न तु तत्राष्टकमविनाश कारणम् आवरणपात्रस्यैव कारणत्वोपगमात् । ७ ज्ञानावरणसक्षये भगवानतीन्द्रियप्रत्यक्षभाक् भवत्येतावता भावेन्द्रियाणामभावादेव कथमित्याशङ्क्यामाह । ८ कारणानामावरणभावरूपाणाम् । ९ कायस्य = भावेन्द्रियरूपस्य ।

[(१) ज्ञानावरणसक्षये भगवानतीन्द्रियप्रत्यक्षभाक् भवेत् एतावता भावेन्द्रियाणामभावः कथमित्याशङ्क्यामाह । (२) अ विनाशोऽप्यभावात् कुतो व सवज्ञे स्याद्वादिभिः सर्वज्ञस्यातीन्द्रियप्रत्यक्षतोऽपगमादिति पराशकाः ।

प्रश्नः । भवत्येवमप्युपशमनिबन्धनत्वाद्भावेन्द्रियवशा कथमावरणनिबन्धनत्वमिति
ही नहीं सकता है ।

आकाशं—इन्द्रियों के २ भेद हैं—द्रव्येन्द्रिय और भावेन्द्रिय । तत्त्वाथसूत्र महाशास्त्र में 'निवृत्त्युपकरणे द्रव्येन्द्रियम् और 'लब्ध्युपयोगी भावेन्द्रियम् के अनुसार दोनों ही इन्द्रियों का लक्षण किया गया है । निवृत्ति और उपकरण को द्रव्येन्द्रिय कहते हैं । निवृत्ति—नाम कम के उदय से होने वाली रचना विशेष को निवृत्ति कहते हैं । निवृत्ति के २ भेद हैं—आभ्यन्तरनिवृत्ति और बाह्यनिवृत्ति । आत्मा के प्रदेशों का इंद्रियाकार होना आभ्यन्तर निवृत्ति कहलाती है । पुदगल के परमाणुओं का इंद्रियाकार होना बाह्य निवृत्ति कहलाती है । उपकरण—निवृत्ति के सहायक-उपकारक को उपकरण कहते हैं । उपकरण के दो भेद हैं आभ्यन्तर और बाह्य । जैसे—नेत्रों में जो काला और सफेद मंडल है वह आभ्यन्तर उपकरण है और पलकें तथा रोम वगैरह बाह्य उपकरण हैं । इसी प्रकार से शेष इंद्रियों में भी जानना चाहिये । लब्धि और उपयोग को भावेन्द्रिय कहते हैं । लब्धि—ज्ञानावरण के क्षयोपशम विशेष को लब्धि कहते हैं । उपयोग—लब्धि के निमित्त से आत्मा का जो परिणमन होता है उसे उपयोग कहते हैं । अर्थात् ज्ञानावरण कर्म के क्षयोपशम से आत्मा में जो जानने की शक्ति प्रकट होती है वह तो लब्धि है और उसके होने पर आत्मा का ज्ञेयपदार्थ की ओर अभिमुख होना उपयोग कहलाता है । लब्धि और उपयोग के मिलने से ही पदार्थ का ज्ञान होता है ।

इसलिये इन द्रव्येन्द्रियों की रचना नाम कम के भेद में अगोपाग नामक नाम कम के उदय से होती है और मतिज्ञानावरण कर्म के स्पष्टान्द्रियावरण आदि कर्मों के क्षयोपशम विशेष से भावेन्द्रिया होती हैं । केवली भगवान के ज्ञानावरण कम का पूर्णतया नाश हो जाने से भावेन्द्रिया और भावमन नहीं पाये जाते हैं किन्तु परस्परकारिक दिव्य शरीर का अस्तित्व आयु नाम कम आदि अघातिया कम के शेष रहने तक चौदहवें गुणस्थान के अंत तक पाया जाता है अतः अहत् के द्रव्यद्रिया मौजूद है । सिद्धों में शरीर और अगोपाग आदि नाम कर्म के अभाव से यद्यपि शरीर नहीं है फिर भी अतिम शरीर से किञ्चित् न्यून सिद्धों के आत्म प्रदेशों का आकार—पुरुषाकार तो रहता ही है अतः वहां पर भी द्रव्येन्द्रियों का आकार विद्यमान है ।

तत्त्वा—भावेन्द्रिया तो आवरण के क्षयोपशम के निमित्त से होती हैं पुनः उन्हें आवरण निमित्तक ही कैसे कह दिया ?

ज्ज्ञ—यदि ऐसा कहो तो देशजाति ज्ञानावरण कम के स्पष्टको का उदय होने पर एव सर्वभाति ज्ञानावरण के स्पर्शको का उदयाभावी क्षय होने पर तथा उन्हीं सर्वभाति स्पष्टको का सर्ववशात् रूप उपशम होने से वे भावेन्द्रिया होती हैं अतः उनके आवरण निमित्तकत्व सिद्ध ही है इसलिये वहां ऐसा प्रश्न करना ठीक नहीं है । अर्थात् ज्ञानावरण के स्पर्शकों में कुछ का उदय कुछ का उदयाभावी क्षय और कुछ का

१. भाव कश्चित्त्वमवर्तते ।

वेदः । 'सर्वव्यापित्वात्मावस्थायां' कोहोति । अति 'सर्वव्यापित्वात्मावस्थायां' कानां 'भूदयाभावे' ।
'सदवस्थायां च तेषां भावादावस्थासिद्धयन्तत्त्वसिद्धेरप्येवमेतत् ।

[अर्हत्त्वमयम् सर्वव्यापित्वात्मां प्रभुत्वोपपत्त्यो नस्तीति प्रतिपादनम्]

'न कश्चिद्भवभूदतीन्द्रियप्रत्यक्षभानुपलब्धो यतो भगवांस्तथा सभाव्यते इत्यपि न
शङ्का श्रेयसी, तस्य भवभूतां प्रभुत्वात् । न हि 'भवभूताम्ये' इत्यो धर्मः 'सकलभवभूताम्ये'
सम्भावयितुं शक्यः, तस्य ससारिजन्मप्रकृतिमम्यतीतत्वात्' ।

[मीमांसको न ते-प्रत्यक्षादि प्रमाणे सर्वज्ञो न सिद्धयत्यतो नास्त्येव ।]

'ननु च सुनिर्णीतासम्भवदबाधकप्रमाणत्वात्तथाविधो भवभूता प्रभु साध्यते ।' तच्छा-

सत्ता की अवस्था में उपशम होने से भावद्विधा होती है अतः इन्हे बाधरण के निमित्त से होने वाली कहने
से कोई बाधा नहीं है ।

[आपक सर्वज्ञ में अतीन्द्रिय ज्ञान कैसे है एक कभी ससारी जीवों के प्रभु कैसे है?]

मीमांसक—कोई ससारी प्राणी अतीन्द्रियज्ञान वाला उपलब्ध नहीं है अर्थात् देखा नहीं जाता है कि
जिससे आपके भगवान् अतीन्द्रिय ज्ञानी हो सक अर्थात् नहीं हो सकते हैं ।

अन—यह शका भी श्रयस्कर नहीं है क्योंकि वे भगवान् तो ससारी जीवों के प्रभु-स्वामी हैं । संसार
जीव के सदश में देखा गया धर्म सकल ससारी जीवों के स्वामी में सभावित करना—कटित करका शक्य
नहीं है क्योंकि सकल ससारी जीवों के स्वामी ससारी जीवों के स्वभाव का उल्लंघन कर चुके हैं ।

[मीमांसक कहता है कि प्रत्यक्षादि पाच प्रमाणों से सर्वज्ञ का अस्तित्व सिद्ध नहीं होता है अतः सर्वज्ञ नहीं है]

मीमांसक—सुनिश्चितासम्भवदबाधक प्रमाण से उस प्रकार से अर्हत् भगवान् को आप ससारी जीवों
के स्वामी सिद्ध करते हो किंतु आपका हेतु असिद्ध है क्योंकि उसको बाधित करने वाला 'सुनिश्चिता

१ शाखावरणचउक्क त्तिदसणं सम्मय च संजलण । शाखावरणचउक्कं छवीसा वेसकादीधो ॥ [ज्ञानावरणचउक्क
विदर्शनं सम्पत्तव चतु सज्वलनम् । नवनोकवाया विघ्न पड्विजतिर्देशपातीया] । देश [आत्मगुणस्वेकदेश] ध्वन्तीति
देशवातिन इति ध्युत्पत्ति । देशवातिनश्च ते ज्ञानावरणाश्च ते स्पष्ट कावचेति देशवातिज्ञानावरणस्पष्टकास्तेषामुच्यते ।
२ कथं शक्तिवभूहोणोरणानां (शक्ति समूह) धर्मणोदित । वगणानां समूहरतु स्पष्ट क स्पष्टकापह ॥ इत्युक्तसंज्ञाया
बहुतां कर्मस्वभापनानां पौद्गलिकवगणानां समूह स्पष्ट को ज्ञय । ३ सर्वमात्मगुण ध्वन्तीति सर्ववातिन । केवलशाखा
वरण केवलसर्व कतायवारसय । मिच्छ च सम्भवादी सम्भामिच्छ ध्वन्तीति (सर्ववाति) ॥ [केवलज्ञानावरण केवलदर्शनावरण
कथावद्वाधकम् [धनगानुबन्धप्रत्यक्षप्रत्यक्षानां प्रत्येक चतुष्कमिति द्वादश] । मिष्मात्वं च सर्ववातिन सम्मयि-
व्यात्मकमन्वी (विदे)] । इत्युक्तसंज्ञा सर्ववाति, आत्मगुणानां साधस्त्रेण धत्तनात् । ४ अत्तमनकासे उच्ययोग-
वातिमयम् । ५ उच्यभावरणे अवे कलमवरणं तेषां निर्वरणे इत्यर्थः । ६ सर्ववातिज्ञानावरणस्पष्टकानां वेदोक्त-
प्रमाणानां अवरणत्वात् । आत्मनि कर्मस्वरूपेण सम्मन्ने विद्यमाने सतीत्याय । ७ मीमांसकशब्दा । ८ सकलसकलस्यो ।
९ अवरण मीमांसक १. १० हेतुः ।

[(१) भवभूताम्ये इति वा । (२) वा बहुः । (३) अतिज्ञावरणात् ।

सिद्ध, सुनिश्चितासम्भवत्साधकप्रमाणत्वस्य तदसाधकस्य सदभावात् । न हि 'तत्साधकं प्रत्यक्षम्' । नाप्यनुमान, तदेकदेशस्य लिङ्गस्यादशमान्^१ । तदुक्त—

सर्वज्ञो दृश्यते 'तावन्नेदानीमस्मदादिभिः । दृष्टो न चकदेहोस्ति' लिंग वा 'मोनुमापयेत् ।

इति । आगमोपि न तावन्नित्यं सर्वज्ञस्य प्रतिपादकोस्ति तस्य 'कार्ये एवार्थे प्रामाण्यात् स्वरूपेऽपि' प्रामाण्येतिप्रसङ्गात्^२ । स^३ सर्ववित लोकविदित्यादेर्हिरण्यगम सर्वज्ञ इत्यादेशागमस्य नित्यस्य 'कर्मविवादप्रधानत्वात् । 'तात्पर्यासम्भाव' दयाथ 'प्रधानवचनरन्त्यस्य सर्वज्ञस्य विधाना

सम्भवदसाधक प्रमाणत्व मौजब है । अर्थात् सुनिश्चित रूप से असम्भव है सर्वज्ञ को सिद्ध करने वाला साधक प्रमाण जिसमे उसे सुनिश्चितासम्भवत्साधक प्रमाण कहते हैं मतलब सर्वज्ञ को सिद्ध करने वाला कोई भी साधक प्रमाण सम्भव नहीं है अतएव सर्वज्ञ नहीं है । तथाहि—सर्वज्ञ को सिद्ध करने वाला प्रत्यक्ष प्रमाण तो है नहीं एव अनुमान भी नहीं है क्योंकि उसका एक देश रूप हेतु दिखता नहीं है । कहा भी है—

श्लोकात्— हम लोगो के द्वारा इस समय सर्वज्ञ देखा नहीं जाता है और उस सर्वज्ञ को एकदेश भी देखा नहीं जाता है कि जिसको हेतु बनाकर उस सर्वज्ञ का अनुमान कर लेव । नित्य आगम भी उस सर्वज्ञ का प्रतिपादक नहीं है वह तो काय (यज्ञादि) अर्थ मे ही प्रमाण है उसकी स्वरूप मे भी प्रमाणता मानने पर तो अति प्रसंग आ जाता है । अर्थात् अलाबू डब रहे है पत्थर तर रहे हैं इन वाक्यो मे भी प्रमाणता आ जावेगी और वेद मे आप पवित्र इत्यादि स्वरूप का निरूपण करने वाले वाक्य हैं वे सभी प्रमाण हो जावगे ।

जो याग को करता है वह सर्ववित है वह लोकवित है इत्यादि हिरण्यगम सर्वज्ञ इत्यादि रूप से जो नित्य आगम है वह कर्मविवाद मे—क्रियाकाण्ड मे प्रधान है । उससे सर्वज्ञ रूप अर्थ मे तात्पर्य—अर्थ निकालना असम्भव है अयाथ प्रधान वचनो से म्नुति अर्थ को कहने वाले वचना से अर्थ कोई सर्वज्ञ का विधान करना असम्भव ही है । पूर्व मे किसी प्रमाण से अप्रसिद्ध स्वरूप सर्वज्ञ का उन आगम के वाक्यो से अनुवाद—कथन नहीं किया जा सकता है एव अनादि आगम आदिमान सर्वज्ञ का प्रतिपादन कर सके यह बात विरुद्ध ही है । तथा अनित्य—बनाया हुआ आगम भी सर्वज्ञ का प्रतिपादन नहीं कर सकता है क्योंकि उस सर्वज्ञ के द्वारा प्रणीत ही आगम उस सर्वज्ञ का प्रकाशक होवे यह कथन युक्त नहीं है अयथा परस्पर शत्रुय दोष आ जाता है । एव नरातर—भिन्न साधारण मनुष्य का प्रणीत आगम प्रमाणभूत सिद्ध नहीं

१ सर्वज्ञसाधकम् । २ लिङ्ग भत्वा य एकदेश सर्वज्ञमनुमापयदित्यथ । ३ योगे । ४ अलाबनि निमज्जन्ति आयास्य प्लवत इत्येवापि वेदे स्वरूपनिरूपकस्य आप पवित्रमित्यादेरपि प्रामाण्यप्रसङ्गात् । ५ यो याग करोति । ६ कर्मविवाद = याग प्रसङ्गात् तत्सुतिकथन वा । ७ सर्वज्ञरूपेय । स्तुत्यथकथनपर ।

(१) प्रत्यक्षं सम्भवति इति पा । सर्ववत्तमानग्राहित्वात् । (२) दृष्टीतसर्ववत्तस्यकदेशदर्शनादसन्निहृष्टेऽर्थे बुद्धिरनुमानमिति वचनादेकदेशवक्ष्येन सत्यवानुमानोदयात् । मीमांसकानुमानलक्षणमिदं । (३) सर्वज्ञ । (४) वेदेऽपि सर्वज्ञप्रतिपादकं वाक्यमस्तीति शंकासमुच्चनिराकरोति । (५) च ।

समवात् । पूर्व^१ 'कुतश्चिदप्रसिद्धस्यै तैरनुवादायोगात् । अनादेरागमस्यादिमत्सर्वज्ञप्रतिपाद
नविरोधाच्च' । नाप्यनित्यस्तत्प्रणीत एवागमस्तस्य प्रकाशको युक्तः परस्परार्थप्रसङ्गात् ।
नरान्तरप्रणीतस्तु न प्रमाणभूतः सिद्धो यतः सर्वज्ञप्रतिपत्तिः स्यात् । असर्वज्ञप्रणीताच्च
वचनामूल^२वर्जितात् सर्वज्ञप्रतिपत्तौ स्ववचनात्किन्तु तत्प्रतिपत्तिरविशेषात् । तदुक्तं—

न आगमविधिः कश्चिन्नित्यः^३ सर्वज्ञबोधनः । न च भगवन्मार्थवादानां^४ तात्पर्यमवकल्प्यते ॥१॥

'न चान्यार्थप्रधानैस्तैस्तदस्ति च विधीयते । न चानुबन्धितुं शक्यं पूर्वमन्यैर^५ बोधितः ॥२॥

अनादेरागमस्यार्थो न च सर्वज्ञ आदिमान् । कुत्रिमेव त्वसत्येन^६ स कश्च प्रतिपाद्यते ॥३॥

अथ 'तद्वचनेन च सर्वज्ञोऽज्ञ^७ प्रतीयते । प्रकल्प्येत कश्च सिद्धिरग्न्योन्याश्रयबोस्तयो ॥४॥

'सर्वज्ञोक्ततया वाक्य सत्य तेन^८ तदस्तिता । कश्च तदुभयं सिद्धयेत^९ सिद्धसूत्रान्तराकृते ॥५॥

है कि जिससे सर्वज्ञ का ज्ञान हो सके । मूल से रहित—प्रमाणता से रहित असर्वज्ञ के द्वारा प्रणीत आगम से सर्वज्ञ का ज्ञान मानने पर तो अपने वचनों से ही उस सर्वज्ञ का ज्ञान क्यों न मान लीजिये क्योंकि दोनों ही मायताओं में कोई अंतर नहीं है । कहा भी है—

श्लोकार्थ—कोई नित्य आगम सर्वज्ञ का ज्ञान कराने वाला नहीं है और भगवन्मार्थवाद-स्तुतिकथनादि वाद तात्पर्य—वास्तविक भी नहीं माना जा सकता है ॥ १ ॥

अर्थात् प्रधान वचनों से—स्तुति आदि परक अथवा क्रियाकाण्ड प्रधान वचनों से सर्वज्ञ का अस्तित्व नहीं कहा जा सकता है एवं पूर्व में अर्थ प्रमाणों से नहीं जाने गये सर्वज्ञ का अनुवाद कथन करना भी शक्य नहीं है ॥ २ ॥

अनादि आगम भी आदिमान सर्वज्ञ को नहीं कह सकता है एवं आदिमान-कुत्रिम आगम असत्य है अतः उस असत्य से सर्वज्ञ कैसे कहा जावेगा ? ॥ ३ ॥

यदि आप कहे कि सर्वज्ञ के वचनों से ही अल्पज्ञजन सर्वज्ञ को जान लेते हैं तो यह कथन भी कैसे बनेगा क्योंकि अन्योन्याश्रय दोष आता है ॥ ४ ॥

सर्वज्ञ के द्वारा कहा गया होने से वचन (आगम) सत्य सिद्ध होगा और उस आगम से उस सर्वज्ञ १ आगमेन सर्वज्ञ स्यानुवादी भवतीत्युक्ते आह । २ प्रमाणात् । ३ आदिमत्सर्वज्ञ प्रतिपादयति यदा तदा सर्वज्ञोऽभूदभविष्यति भवतीति त्रिरूपेणापि प्रतिपादने विरोधः । ४ मूल प्रामाण्यम् । ५ तत्स्यादि (चोदनादि)वादानां सत्यज्ञा मावस्यते । विशेषणं स्पष्टीकरणं त्वस्य भावनाविबेकनाम्नि अन्य कृतम् । ६ न वाक्याथप्रधानैस्तस्तदस्तीति वा पाठः । ७ प्रमाणी । ८ कुत्रिमत्वादेवास्त्यस्यम् । ९ सर्वज्ञवचनेन । १ अग्न्योन्याश्रय माववति । ११ वाक्येन ३ ३२ सिद्धं च तन्मत्तान्तरं (प्रमाणांतरं) च तत्तस्मात् ।

(१) सर्वज्ञबोधकः इति वा । (२) अग्निष्टोमेन वजेत स्वर्गकाम इति मन्त्रवाक्य । स सर्ववित् स लोकविदिति सर्वज्ञस्य । (३) सर्वज्ञोऽर्थः इति वा । जैनः ।

असर्वज्ञप्रणीतात् । अथान्यथानुपपद्यमानात् । सर्वज्ञस्य न ज्ञानम् ॥१॥”

इति । नोपमानमपि सर्वज्ञस्य साधक, 'तत्सदृशस्य जगति कस्यचिदप्यभावात् । तथोक्त —

सर्वज्ञं सर्वज्ञं कश्चिदपि न ज्ञेयं समग्रं । उपमानेन सर्वज्ञं जानीयाम ततोऽवयम् ॥

इति । नार्थापत्तिरपि सर्वज्ञस्य साधिका 'तदुत्थापकस्याप्यस्यायथानुपपद्यमानस्याभावात् । धर्माद्युपदेशस्य 'बहुजनपरिगृहीतस्यान्यथाभावात्' । तथा चोक्तम्—

“उपदेशो हि बुद्धावेधर्माधर्माद्विज्ञेयः । अन्यथाप्युपपद्यत सर्वज्ञो यदि नाभवत् ॥१॥

बुद्धावेधो ह्युपदेशास्तेषां 'व तावत्सम्भव' । उपदेश 'कृतोतस्तव्यामोहावेध केवलात् ॥२॥

का अस्तित्व सिद्ध होया पुनः प्रसिद्ध मूलांतर के बिना—प्रमाणता क बिना वे उभय भी कसे सिद्ध हो सकेवे ? ॥ ५ ॥

एवं प्रमाण वजित—असर्वज्ञ प्रणीत आगम से सर्वज्ञ को स्वीकार करते हुये आपको अपने वाक्यो से ही सर्वज्ञ की सिद्धि क्यों नहीं हो जाती है ॥ ६ ॥

तथा उपमान प्रमाण भी सर्वज्ञ की सिद्धि करने वाला नहीं है क्योंकि सर्वज्ञ के सदृश कोई भी वस्तु में नहीं है जिसकी उपमा सर्वज्ञ को दे सक । कहा भी है कि—

श्लोकार्थ—यदि सर्वज्ञ के सदृश किसी को इस समय हम देख तब तो उपमान प्रमाण के द्वारा हम उसको जान सक ।

अर्थापत्ति भी सर्वज्ञ को सिद्ध करने वाली नहीं है क्योंकि उस अर्थापत्ति को उत्पन्न करने वाले पदार्थ में अन्यथानुपपद्यमान का अभाव है । बहुजनपरिगृहीत धर्मादि का उपदेश अन्यथा भी हो सकता है अर्थात् सर्वज्ञ के अभाव में भी धर्म अधर्म आदि का उपदेश संभव है क्योंकि वह बहुत जनों के द्वारा परिगृहीत है इसलिये धर्मादि का उपदेश सर्वज्ञ के साथ अविनाभाव रूप नहीं है कि जिससे वह सर्वज्ञ को सिद्ध कर सके ? कहा भी है—

श्लोकार्थ—बुद्ध कपिल आदि का उपदेश धर्म अधर्म आदि को विषय करने वाला है क्योंकि यदि सर्वज्ञ न होवे तो अन्यथा-सर्वज्ञ के अभाव में भी वह हो सकता है ॥ १ ॥

बुद्धादि वेद के जानने वाले नहीं हैं अतः उनका उपदेश वेद से असंभव है फिर भी उन लोगो ने जो उपदेश दिया है वह केवल व्यामोह से ही किया है ॥ २ ॥

१ सर्वज्ञसदृशस्य । २ अर्थापत्त्युत्थापकस्य । ३ सर्वज्ञाभावपि धर्माद्युपदेश संभवति बहुजनपरिगृहीतत्वात् । ततो धर्माद्युपदेशो नान्यथानुपपद्यमानो यतः सर्वज्ञ साधयेत् । ४ सर्वज्ञाभावः । ५ अन्यथा नोपपद्यत इति पाठान्तरम् । यद्येव पाठस्तदा काकुत्स्थेण व्येयः ।

(1) अथगच्छतीति पा । (2) तावत्स्यात् । (3) अन्यथापि भावात् इति पा । (4) वस । (5) वेदादसंभवो वतः ।

ये तु मन्वाद्यस्य सिद्धाः प्राधान्येन त्रयीविदाम्^१ । त्रयीविदाभितः^२ उन्मातो वेदप्रमाणोक्तम्^३ ॥३॥
इति । न^४ च प्रमाणान्तरं^५ सदुपलम्भकं सर्वज्ञस्य साधकमस्ति ।

[अत्र भरतक्षेत्रे दुःषमकाले सर्वज्ञो नास्तीति भा भूत् किन्तु अन्यत्र विदेहादिदेशे चतुर्थकाले वा सर्वज्ञः सिद्धयति
न वेति विचारः क्रियते]

भा भूदत्रत्येदानीं नानामस्मदादिजनानां सर्वज्ञस्य साधकं प्रत्यक्षाद्यतमं देशान्तर-
कालान्तरवर्तिना केषाञ्चिदभविष्यतीति चायुक्तम् ।

“यज्जातीयैः^६ प्रमाणस्तु यज्जातीयार्थवशनम् । दृष्टं तन्मिति लोकस्य तत्र कालान्तरेऽप्युक्तम्^७”
इति वचनात् । तथा हि । विवादाध्यासिते देशे काले च प्रत्यक्षादिप्रमाणमत्रत्येदा-

त्रयीविदो मे प्रधानता से जो मन्वादि ऋषि सिद्ध हैं उन त्रयीविदो के द्वारा किये गये ग्रन्थ उन्माते
आश्रित हैं वे वेद से उत्पन्न हुये हैं । अर्थात् ऋग्वेद सामवेद यजुर्वेद ये तीन वेद हैं इन्द्र-तीनों वेदों के
आश्रित जो कथन है वह त्रयीविदाभितः है अतः मन्वादि रचित ग्रन्थ त्रयीविदाश्रित कहलाते हैं ॥ ३ ॥

इसलिये और कोई भी सदुपलम्भक सत्ता को ग्रहण करने वाला प्रमाण नहीं है जो कि सर्वज्ञ के सब
भाव को ग्रहण कर सके ।

[इस भरतक्षेत्र में और इस पंचम काल में सर्वज्ञ नहीं है तो न सही किन्तु विदेहादिक्षेत्र में और चतुर्थ काल
में सर्वज्ञ सिद्ध है या नहीं ? इस पर विचार किया है ।]

यदि आप कहे कि यहाँ पर इस समय जन्म लेने वाले हम लोगो के पास सर्वज्ञ को सिद्ध करने वाला
प्रत्यक्षादि में से कोई भी एक प्रमाण भले ही न हो किन्तु देशांतर-कालांतरवर्ती किसी न किसी मनुष्य
को सर्वज्ञ के अस्तित्व को सिद्ध करने वाला प्रत्यक्षादि में से कोई न कोई प्रमाण होगा ही । अर्थात् देशां-
तर विदेह क्षेत्र आदि देश एवं कालांतर चतुर्थ काल आदि काल में प्रत्यक्षादि प्रमाणों के द्वारा किसी न
किसी पुरुष को सर्वज्ञ का ज्ञान होता ही होगा । आप जनादि का यह कथन भी अयुक्त है ।

श्लोकात्— जिस जातीय—दूरादि नियत अर्थ को विषय करने वाले प्रमाणों से जिस जातीय
पदार्थों को इस समय लोक—सभी जन देखते हैं । उस प्रकार का प्रत्यक्षादि ज्ञान ही देशांतर और कालां-
तर में भी होगा ॥’ ऐसा वचन देखा जाता है । तथाहि विवादाध्यासित देश—विदेहादि और काल—

१ मन्वे । २ त्रियामुक सामयजुषी इति वेदास्त्रयस्त्रयी इत्यमरः । ३ त्रयीविद्विराधिता (व्याख्याता) स्मृतिकथा
ग्रन्था वेस्मृतिकथास्ते त्रयीविदाश्रितग्रन्था । त्रयीवित्प्रधानमन्वादिज्ञता स्मृतिसाधारणास्त्रयीविद आश्रयन्तीति भावः ।
४ सर्वज्ञ सर्वज्ञास्तित्वम् । ५ दूरादित्रियसार्थगीचरः ।

(१) सर्वज्ञः । (२) त्रियम् । (३) देशांतरादिस्थानां सर्वज्ञास्तित्वस्य प्रतीतिरिति ।

नैतन्मन्त्रप्रत्यक्षादिप्रमाणसंज्ञातीयार्थग्राहक भवति तद्विजातीयसर्वज्ञाद्यर्थग्राहकं वा न भवति, प्रत्यक्षादिप्रमाणात्वादत्रत्येदानीन्तनप्रत्यक्षादिप्रमाणवत् ।

[यत्र जैनमतमाश्रित्य कथितं शक्यते]

‘ननु च यथाभूतमिन्द्रियादिजनित प्रत्यक्षादि सर्वज्ञाद्यर्थसाधक दृष्टं तथाभूतमेव देशान्तरे कालान्तरे च तादृश साध्यतेऽन्यथाभूतं वा ? तथाभूतं चेत् सिद्धसाधनम् । अन्यथा^१ भूतं चेदप्रयोजको हि हेतु जगतो बुद्धिमत्कारणकत्वे^२ साध्ये सन्निवेशविशिष्टत्ववत्^३ । इति चेत्तदसत्, तथाभूतस्यैव तथा साधनात् सिद्धसाधनस्याप्यभावात्^४ ‘अथादृशप्रत्यक्षाद्य भावात्^५ । तथा हि । ‘विवादापन्नं प्रत्यक्षादिप्रमाणमिन्द्रियादिसामग्रीविशेषानपेक्षं न भवति

चतुष्कालादि (मिन्न देश काल) में होने वाले प्रत्यक्षादि प्रमाण भी इस समय में होने वाले प्रत्यक्षादि प्रमाणों से ग्रहण करने योग्य सजातीय अथ को ग्रहण करने वाले के सदृश ही होते हैं अथवा उससे विजातीय सर्वज्ञादि अथ के ग्राहक नहीं होते हैं क्योंकि वे प्रत्यक्षादि प्रमाण हैं यहाँ पर आजकल होने वाले इस और आप जैसे प्रत्यक्षादि प्रमाणों के समान । अर्थात् विवाद की कोटी में आयें हुए विदेहादि क्षत्र एक चतुर्थ आदि काल में होने वाले जो प्रत्यक्ष अनुमान आदि प्रमाण हैं वे वैसे ही हैं जैसे कि आजकल के इस लोको के प्रत्यक्ष अनुमान आदि प्रमाण है । अतः जैसे आजकल हम लोग प्रत्यक्षादि के द्वारा सर्वज्ञ को जान नहीं सकते हैं वैसे ही अन्यक्षत्र और अन्यकाल में किसी भी प्रत्यक्षादि के द्वारा सर्वज्ञ का ज्ञान नहीं हो सकता है ।

[यहाँ जैनमत का आश्रय लेकर कोई शका करता है]

जिस प्रकार इन्द्रियादि से उत्पन्न होने वाले प्रत्यक्षादि प्रमाण सर्वज्ञादि को साधक—सिद्ध करने वाले नहीं देखे जाते हैं । देशांतर और कालांतर में तथाभूत—उसी प्रकार के प्रत्यक्षादि प्रमाण को आप सिद्ध करते हैं या अन्यथाभूत प्रमाण को ?

यदि तथाभूत कहो तो सिद्ध साधन दोष ही है अर्थात् हम जन भी हम और आप जैसे के प्रत्यक्षादि ज्ञान से सर्वज्ञ का ग्रहण नहीं मानते हैं ।

अदि अन्यथाभूत—अतीन्द्रिय प्रत्यक्ष कहो तो आपका हेतु अप्रयोजक (अहेतु) है जैसे जगत को

१ सिद्धान्त (जैन) पक्षमादाय वादी शङ्कते । २ अतीन्द्रियजात प्रत्यक्षम् । ३ तथाभूतस्यैव तथासाधनत्वं भूत प्रमाणैक्यमाह ।

(१) बुद्धिमत्कारणकत्वे इति वा । (२) यथाहि बुद्धिमत्पूर्वं जगदेतत्प्रसाकयेत्याद्या बुद्धिमतो हेतोरनेकत्वं प्रमाणैक्यं वादी पक्षेति । (३) तथाभूतस्यैव तथा साधनत्वं भूत इत्यारेकाग्रमाह । (४) अतीन्द्रिय । (५) प्रत्यक्षस्याप्यभावात् इति वा ।

प्रत्यक्षादिप्रमाणत्वात् प्रसिद्धप्रत्यक्षादिप्रमाणवत् । न गृद्धाद्वराहपिपीलिकादिप्रत्यक्षेण सन्निहितदेशविशेषानपेक्षणा नक्तञ्चरप्रत्यक्षेण बालोकानपेक्षणानेकान्त, कात्यायनाद्यनुमानातिशयेन जैमिण्याद्यागमाद्यतिशयेन वा । तस्यापीन्द्रियादिप्रणिधानसामग्रीविशेषमन्तरेणासम्भवात् स्वार्थाति'लङ्घनाभावादतीन्द्रिया'ननुमेयाद्यर्थाविषयत्वाच्च ।

बुद्धिभत्कारणक सिद्ध करने में सन्निवेशविशिष्ट हेतु अप्रयोजक है । अर्थात् प्रयोजनोद्भूत नहीं है ।

मीमांसक—आपका यह कथन असत् है । तथाभूत—इन्द्रियजन्य प्रत्यक्षादि को ही हम उस प्रकार से (सबकुछ को ग्रहण करने वाला) सिद्ध करते हैं एवं उसमें सिद्ध साधन दोष का भी अभाव है क्योंकि अन्य प्रकार के—अतीन्द्रिय प्रत्यक्षादि प्रमाण हैं ही नहीं । तथाहि—

विवाद में आये हुए प्रत्यक्षादि प्रमाण इन्द्रियादि सामग्री विशेष से अनपेक्ष—अपेक्षा रहित नहीं होते हैं क्योंकि वे प्रत्यक्षादि प्रमाण हैं जैसे कि हम लोगों के प्रसिद्ध प्रत्यक्षादि प्रमाण ।" एवं सन्निहित देश विशेष की अपेक्षा न करने वाले गृद्ध वराह पिपीलिकादि के प्रत्यक्ष से अथवा बालोक की अपेक्षा न रखने वाले नक्तञ्चर—बिल्ली बूक—उल्लू मूषक आदि के प्रत्यक्ष से अनेकात दोष भी नहीं है । अर्थात् गृद्ध पक्षी को सन्निहित—निकट चीज की अपेक्षा न होने पर भी चक्षु का ज्ञान हो जाता है सूकर को सन्निहित की अपेक्षा बिना श्रोत्रन्द्रिय का ज्ञान हो जाता है तथा पिपीलिका—चिड़टी को सन्निहित—निकट वस्तु के बिना भी घ्राणन्द्रिय से सुगन्धि आदि का ज्ञान हो जाता है तथा बिल्ली उल्लू आदि को बिना प्रकाश के भी ज्ञान हो जाता है किन्तु इनके प्रत्यक्ष से हमारा प्रत्यक्षादिप्रमाणत्वात् हेतु अनैकातिक नहीं है ।

और कात्यायन—वररुचि आदि के अनुमानातिशय से—व्याप्ति और स्मरण के बिना उत्पन्न अनुमान से अथवा जमिनी आदि के आगम के अतिशय से—सकत स्मरण के बिना होने वाले आगम से भी हेतु अनैकातिक नहीं है क्योंकि वे भी इन्द्रियादि के प्रणिधान—एकाग्रता रूप सामग्री विशेष के बिना असम्भव हैं एवं अपने विषय का उल्लेखन नहीं कर सकते हैं तथा वे अतीन्द्रिय और अननुमेय—इन्द्रिय और अनुमान के विषय से रहित पदार्थों को विषय नहीं करते हैं ।

भाषार्थ - मीमांसक का कहना है कि जैसे हम लोगों का प्रत्यक्ष इन्द्रिय और मन की सहायता से होता है उसी प्रकार से सभी जीवों का प्रत्यक्ष इन्द्रियों की और मन की सहायता रखता ही है बिना

१ एतदनुमानस्य साधनमत्र एकाग्रानपेक्षाऽञ्जनविस्तृतचक्षुषो यथाबालोकानपेक्षा इति भाष्यव्याख्यानावसरे प्रोक्त इत्यवश्यम् । २ एषस्य बाधुषं वराहस्य औरं पिपीलिकायास्तु घ्राणजम् । ३ विशालघूकमूषकादयो नक्तञ्चरा । ४ कात्यायनो—वररुचिः । ५ व्याप्तिस्मरणमन्तरेणोत्पन्नत्वसंज्ञायां । ६ चक्षुः तन्मरणमन्तरेण । ७ एकाग्रता । ८ स्वार्थो निवृत्तविषयः । ९ अतीन्द्रियं च सन्ननुमेयं चेति इत्यम् ।

(१) व्याप्ति । (२) सकतं एव साधकमिति अतीन्द्रियानुमेयत्वेत्यादिना ।

॥ इन्द्रियमात्रं स्वविषयानेष गृह्यते न तु परविषयान्त इन्द्रियज्ञानेन कश्चित्सर्वज्ञो भवितु माहति]

संक्षेपे—

‘अत्रावृत्तिरस्यो’^१ दृष्टं स स्वार्थान्तिलङ्घनात् । दूरसूक्ष्माविदृष्टो^२ स्यान्न रूपे श्रोत्रवृत्तिता^३ ॥१॥
 ‘येषां सातिशया दृष्टा’^४ प्रज्ञामेषादिभिनरा । स्तोक्तस्तोकात्तरस्येन न त्वतीन्द्रियदर्शनात्^५ ॥२॥
 प्राज्ञोऽपि हि नर सुधमानर्थान् द्रष्टुं क्षमोऽपि सन् । स्वजातीरनतिक्राम^६ नतिशेते^७ पराम्परान् ॥३॥

इन्द्रिय मन की सहायता के प्रत्यक्ष ज्ञान असंभव है । जिन जिन जीवों के इन्द्रिय ज्ञानों में विशेषता पाई जाती है वह विशेषता भी अपने-अपने विषय में ही पाई जाती है । जैसे कि गद्ध पक्षी को निकट की अपेक्षा न करके भी चक्षु इन्द्रिय से रूपी पदार्थों का ज्ञान हो जाता है । सूकर को अतिदूर से कर्णोन्द्रिय से सुनाई दे देता है चिउटी को बहुत दूर की भी सुगन्धि-दुर्गन्धि आ जाती है । यद्यपि इनके ज्ञान में विशेषता पाई जाती है फिर भी चक्षु इन्द्रिय से देखने का ही ज्ञान होता है न कि सुनने और चखने का । तथैव नक्त चर उत्सू आदि को बिना प्रकाश के भी अचरे में ज्ञान हो जाता है तो भी चक्षु इन्द्रिय से देखने का ही ज्ञान होता है न कि सूघने आदि का । अतएव इन्द्रियजन्य ज्ञान में कितनी भी विशेषता क्यों न आ पावे वह ज्ञान अपने विषय में ही होता है । पुन इन्द्रिय ज्ञान के सिवाय अतीन्द्रिय ज्ञान की कल्पना करना व्यर्थ ही है ।

[इन्द्रिया अपने-अपने विषय को ही ग्रहण करती हैं पर के विषय को नहीं अत इन्द्रियज्ञान से कोई भी सबज्ञ नहीं हो सकता है]

कहा भी है—

स्तोकाच्च -- जिस इन्द्रिय में अतिशय देखा जाता है वह अपने विषय का उलघन नहीं कर सकती है दूरवर्ती और सूक्ष्मादि रूप देखने में श्रोत्र द्विय का व्यापार नहीं हो सकता है ॥१॥

जो मनुष्य प्रज्ञा मेधा आदि से भी अतिशयवान् देख जाते हैं वे सूक्ष्म और उससे भी सूक्ष्मतर आदि को जानने से ही अतिशयशाली है किन्तु अतीन्द्रिय पदार्थ को देखने रूप अतिशय जान नहीं है ॥२॥

बुद्धिमान मनुष्य सूक्ष्म पदार्थों को देखने में समर्थ होता हुआ भी तत्तत् विषयक—उस उस विषय में अपनी जाति का उलघन न करते हुये ही अन्य मनुष्यों का उलघन करके उनसे विशेष कहा जाता है ॥३॥

१ इन्द्रिये । २ क्रियमाणायाम् । ३ ननु च प्रज्ञा स्मृत्याविशक्तीना प्रतिपुरुषसतिशयदर्शनात्सिद्ध कस्यचित्काष्ठामापद्यमान धर्मादिसूक्ष्माद्यर्थसाक्षात्कारिप्रत्यक्षमित्यारेकायामाह । ४ तत्तद्विषयाणां ।

(1) श्रोत्रवृत्तिता इति वा । (2) ननु च प्रज्ञामेषाधृतिस्मतिरूपापोहप्रबोधशक्तीनां प्रतिपुरुषसतिशयदर्शनात्कस्यचित्काष्ठामापद्यमान धर्मादिसूक्ष्माद्यर्थसाक्षात्कारि सभाव्यत एवेत्यारेकायामाह । (3) ते इति अर्थात् । (4) निकलविषया प्रज्ञा मेधा बीजारिणावती वर्तमानार्थग्राहिणी । (5) ननु कश्चित् प्रज्ञावान्पुरुष-ज्ञात्स्वविषयान् सूक्ष्मान् अर्थान् उपलब्धुं प्रभुरूपलभ्यते तद्वत् प्रत्यक्षतोज्ञेय धर्मादिसूक्ष्मानर्थान् साक्षात्कृतुं क्षम किमिति च अत्रावृत्ते ज्ञानातिशयानां नियमयितुमशक्तेरित्याशङ्क्यामाह । (6) कर्तुं । (7) प्रतिशयेन ।

एकशास्त्रज्ञानमात्रेण नृप्यतेति श्रुत्यो महान् । न तु शास्त्रान्तरमात्रं 'तन्मात्रेणैव सम्यते ॥४॥
 ज्ञातवा शब्दाकरण दूर बुद्धिः शब्दप्रत्यक्षधीः । नृप्यते न नक्षत्रतिथिग्रहनिर्णये ॥५॥
 ज्योतिर्विषय प्रकृष्टोपि चन्द्रार्कग्रहणादियु । न भवत्याविश्वानां साधुत्व^१ ज्ञानमर्हति ॥६॥
 तथा वेदैतिहासाविज्ञानातिशयवानपि^२ । न स्वर्गदेवता^३ अपूर्वप्रत्यक्षीकरणे क्षमः ॥७॥
 ब्रह्महस्तान्तर ज्योतिर्न यो नास्तीत्युक्तं गच्छति । न बोजनमसौ यन्तु क्षमसौम्यान्तरनि ॥८॥ इति

[अतीन्द्रियज्ञानमपि असमाध्यमेन]

न^४ दृष्टप्रत्यक्षादि^५ विजातीया^६ तीन्द्रियप्रत्यक्षादिसंभावना यत^७ सभाव्यव्यभिचारित्वा^८

जिसका एक शास्त्र के विचार में महान् अतिशयशाली ज्ञान देखा जाता है वह मनुष्य एक शास्त्र के ज्ञान मात्र से ही दूसरे शास्त्रों का ज्ञान प्राप्त नहीं कर सकता है ॥४॥

व्याकरण शास्त्र को जान करके ज्ञान शब्द और अपशब्द में दूर तक वृद्धिगत हो जाता है अर्थात् यह शब्द व्याकरण से शुद्ध है यह अशुद्ध है इत्यादि जान लेता है किंतु वही ज्ञान नक्षत्र तिथि आदि के निणय में प्रसूट नहीं हो सकता है ॥५॥

उसी प्रकार से चन्द्रग्रहण सूर्यग्रहण आदिको में विशेष प्रकृष्ट भी ज्योतिर्ज्ञानी मनुष्य भवति गच्छति आदि शब्दों को व्युत्पत्ति आदि के द्वारा अच्छी तरह से नहीं जान सकता है ॥६॥

उसी प्रकार से वेद इतिहास आदि ज्ञान के अतिशय वाला भी मनुष्य स्वर्ग देवता अपूर्व-पुण्य पाप आदि को प्रत्यक्ष देखने में समर्थ नहीं हो सकता है ॥७॥

जो आकाश में दस हस्त प्रमाण उछल कर जा सकता है वह सैकड़ों अभ्यास के द्वारा भी बोजन पयत जाने में समर्थ नहीं हो सकता है ॥८॥

[अतीन्द्रिय ज्ञान भी असंभव ही है]

इस प्रकार से कहा गया है इसलिये देखे गये प्रत्यक्षादि प्रमाण से विजातीय अतीन्द्रिय प्रत्यक्षादि की संभावना करना शक्य नहीं है कि जिससे प्रत्यक्षादिप्रमाणत्वात् यह हेतु साध्य के साथ व्यभिचारी हो सके अर्थात् नहीं हो सकता है ।

१ एकशास्त्रज्ञानमात्रेण । २ पुरातननपादिभरित्रग्रन्थसम्बन्ध इतिहास । ३ अपूर्व पुण्यपाप । ४ इन्द्र । ५ सभाव्येनातीन्द्रिय (नेन्द्रिये) प्रत्यक्षादिना व्यभिचार ।

(१) सिद्धि निष्पत्तिमिति यावत् । (२) अथयत्तज्ज्ञानमनुमानज्ञानबाध्यस्यमानमभ्याससात्मीभावे तदयसाक्षात्कारितया परा दक्षामासाध्यतीति सौगतमतमपाकतु काम क्वचिदभ्याससहस्रं ह्यपि ज्ञानस्य विषयपरिच्छिन्नी विषयांतरपरिच्छिन्ने रनुपपत्तिरिति दार्ष्टान्तिकमनसिकत्वे तत्र दृष्टान्तमाह । असंज्ञान-परामर्शानुमानरूपभूतमभिज्ञानना । अनुमान—स्वाधीन कामरूपविकारमभिज्ञानना । साक्षात्कारितया—प्रत्यक्षीकरणतया इति । (३) यत् । (४) ता । (५) अतीन्द्रिय प्रत्यक्ष । ता ।

साधनस्य स्यात् । पुरुषविशेषस्य तत्सम्भावनायां संभाव्यव्यभिचारित्वमेवेति चेन्न,
तत्संनिहितत्वात् साधकाभावात्सर्वपुरुषाणां त्रिविप्रकृष्टार्थसाक्षात्कारित्वानुपपत्तेरिति ।

[अमुता भीमासकाभिमत सब्रजभावस्य भीमांसां कुर्वति जनाचार्य ।]

तदेतत्सर्वमपरीक्षिताभिधानं भीमामकस्य । न हि सब्रजस्य निराकरो^३ प्राक् सुनि-
श्चितासंभवत्साधकप्रमाणत्वं सिद्धं येन पर^४ प्रत्यक्षतिष्ठेत । नापि बाधकासम्भवात्पर^५
प्रत्यक्षादेरपि विश्वासनिबन्धनमस्ति, तत्प्रकृतेः सिद्धं^६ । यदि तत्सर्वा न साधयेत्^७

यदि आप कहें कि पुरुष विशेष में उस अतीन्द्रिय प्रत्यक्ष की समावना होने पर वह हेतु संभाव्य से
व्यभिचारी ही है यह कथन भी ठीक नहीं है क्योंकि वह पुरुष विशेष असिद्ध ही है । साधक प्रमाण का
अभाव होने से सभी पुरुष तीन प्रकार के (देश काल और स्वभाव से) विप्रकृष्ट-दूरवर्ती अर्थ का साक्षा-
त्कार कर नहीं सकते हैं ।

इस प्रकार भीमासक ने अपना पूर्वपक्ष रखा है ।

[अब भीमासकाभिमत सर्वज्ञ के अभाव के विषय में जनाचार्य भीमांसा करते हैं]

जैन—आप भीमांसक का यह सभी कथन अपरीक्षित—अविचारित ही है क्योंकि सब्रज के निरा-
करण के पहले “सुनिश्चितासंभवत्साधकप्रमाणं” सिद्ध नहीं है कि जिससे आप भीमांसक हमारे प्रतिकूल
कुछ बोध सर्वे अर्थात् आप हमारी प्रतिकलता नहीं कर सकते हैं । बाधक असंभव है इससे भिन्न
अन्य कोई भी सबाधकत्वादि हेतु प्रत्यक्षादि प्रमाण में भी विश्वास निमित्तक नहीं है ।

वह “बाधकासंभवत्वं” प्रकृत—सब्रज में भी सिद्ध होता हुआ यदि उस सब्रज की सत्ता को सिद्ध
न कर सके, तब तो सर्वज्ञ भी—सत्यवदान और असत्यवदान में समान होने से उस ‘सुनिश्चितासंभवत्
बाधक प्रमाण’ के अभाव में वक्षन—प्रत्यक्ष अवक्षन—प्रत्यक्षाभास का उत्पन्न नहीं कर सकता क्योंकि
कोई विश्वास नहीं है विभ्रम के समान । *

भीमांसक—सर्वज्ञ के निराकरण के पहले सुनिश्चितासंभवत्साधकप्रमाणं^१ सिद्ध नहीं होवे तो न

१ प्रत्यक्षादिप्रमाणत्वादिति साधनस्य । २ तस्य अतीन्द्रियप्रत्यक्षस्य । ३ पुरुषविशेषस्य । ४ अत्राह स्याद्वादी ।
५ यो भीमांसक-प्रत्यक्षतिष्ठेत (प्रतिकूलतामवलम्बेत) अपि तु नेत्यर्थः । ६ अन्यत् सबाधकत्वाविकम् । ७ बाधका
सम्भवत्वं । ८ सर्वज्ञे । ९ सिद्धं सत् । १० तर्हीति शेषः ।

(१) आ । (२) देशकालस्वभाव । (३) निराकरो सर्वज्ञे अनिराकरो वा सुनिश्चितासंभवत्साधकप्रमाणत्वं अस्ति
इति विकल्पाभिप्रायः । (४) ता । (५) सुनिश्चितासंभवत्बाधकप्रमाणत्वं ।

‘सर्वज्ञ’-विशेषण-संभवः । अतः ‘सर्वज्ञत्वसिद्धिहेतुः स्वप्रत्यक्ष-प्रमाणत्वम्’ । * ‘स्यान्मत-
‘मा सिद्धसर्वज्ञस्य निराकरणस्य’ सुनिश्चितासम्भवत्साधकप्रमाणत्वं’ स्वप्रत्यक्षस्य सर्व-
ज्ञान्तरप्रत्यक्षस्य च ‘तत्साधकस्य संभवात्, परोपदेशनिष्ठाज्ञानपेक्षा’ इति चेत् ‘अत्रापि स्वप्रमाण-
प्रतिपादकत्ववच्च विशेषात्मकनिष्ठाज्ञानानुमानस्य च ‘तत्साधकस्य ‘सद्भावादिप्रव-
चनविशेषस्य’ च तदुद्योतितस्य तत्साधकत्वेन सिद्धः । ‘निराकरणदुस्तरकालं तु सिद्ध-
मेव’ इति । ‘तदपि स्वमनोरथमात्रं सर्वज्ञनिराकृतेश्चोपात्तं सवया बाधकाभावात् ।

सही किन्तु आपका जो कहना है कि स्वप्रत्यक्ष—स्वयं सर्वज्ञ का प्रत्यक्ष और सबज्ञांतर प्रत्यक्ष—भिन्न सर्वज्ञ का प्रत्यक्ष ज्ञान उस सर्वज्ञ के साधक सम्भव है । परोपदेश हेतु और इन्द्रियो की अपेक्षा से रहित अवितथ-
सत्य, अक्षेप श्रुत्यादि पदार्थ के प्रतिपादक, उनके वचन विशेषात्मक हेतु से उत्पन्न हुये अनुमान उस सर्वज्ञ को सिद्ध करने वाले मीजुद हैं और उस सबज्ञ से उद्योतित अनादि भागम विशेष भी सर्वज्ञ को सिद्ध करने वाला प्रसिद्ध है । इस प्रकार से सबज्ञ की सिद्धि जो आपने की है उस सबज्ञ के निराकरण के अन-
तर उत्तर कल में वह हमारा “सुनिश्चितासम्भवत्साधक प्रमाणत्व” सिद्ध ही है जोकि अभाव प्रमाण रूप है । अर्थात् मीमांसक का कहना है कि आप जन जो सबज्ञ के अस्तित्व को प्रत्यक्ष अनुमान और भाष्य से सिद्ध करते हो एवं कहते हो कि मीमांसक का सुनिश्चितासम्भवत्साधक प्रमाण उस सबज्ञ के अस्तित्व का बाधक नहीं है सो बात सिद्ध नहीं है क्योंकि सबज्ञ के निराकरण के पहले हमारा सुनिश्चितासम्भवत्सा-
धक प्रमाण भले ही सिद्ध न हो किन्तु सत्ता को ग्रहण करने वाले पाँचो प्रमाणों के द्वारा उस सर्वज्ञ का निराकरण कर देने पर हमारा सुनिश्चितासम्भवत्साधक प्रमाण रूप हेतु सिद्ध ही हो जाता है । सुनिश्चित रूप से असम्भव है सबज्ञ को सिद्ध करने वाला प्रमाण जिसमें उसे सुनिश्चितासम्भवत्साधक प्रमाण कहते हैं एवं सुनिश्चित रूप से असम्भव है बाधक प्रमाण जिसमें उसे सुनिश्चितासम्भवद् बाधक प्रमाण कहते हैं और सुनिश्चितासम्भवत्साधकप्रमाण—अभाव प्रमाण से हम सबज्ञ का अभाव कर देते हैं ।

जैन—यह कथन भी स्वमनोरथ मात्र ही है क्योंकि सवया बाधक का अभाव होने से सर्वज्ञ के निराकरण का अभाव ही है ।

१ सर्वज्ञ दर्शनाभावे वा (सर्वज्ञस्य) सत्यवर्तने अत्यवसरे च वा । २ अविशेषात्सवयापि सुनिश्चितासम्भवत्साधक-
प्रमाणत्वाभावे इत्यर्थः ३ प्रत्यक्षम् । ४ मीमांसकस्य । ५ सर्वज्ञसाधकस्य । ६ अन्तरितदूरमिति । क्रियाविशेषण-
सिद्धम् । ७ स सर्वज्ञ । ८ स सर्वज्ञ । ९ सिद्धान्ती ।

(१) सर्वज्ञदर्शनाभावे वा (२) अत्यवसरे च वा (३) प्रत्यक्षम् । (४) मीमांसकस्य । (५) सर्वज्ञसाधकस्य । (६) अन्तरितदूरम् । (७) क्रियाविशेषण-
सिद्धम् । (८) स सर्वज्ञ । (९) सिद्धान्ती ।

[श्रीमांसको ग्रहे—अस्तित्वग्रहणकर्तृप्रमाणस्य सर्वज्ञो ज्ञाते अतोऽभावप्रमाणस्य सर्वज्ञस्याभावाप्रति-
 किन्तु अनाचार्यः, अभावप्रमाणस्याभाव कृत्वा सर्वज्ञ साधयति ।]

‘तदुपलम्भकप्रमाणपञ्चकनिवृत्तिलक्षणं’ ‘ज्ञापकानुपलम्भनं’ सर्वज्ञस्य बाधकमिति
 चेन्न ‘तस्य’ ‘स्वसम्बन्धिन परचेतोवृत्तिविशेषादिना’ व्यभिचारात् सर्वसम्बन्धिनोऽसिद्ध-
 त्वात् । तदुक्तं तत्त्वार्थश्लोकवार्तिके ।

“स्वसम्बन्धिं प्रवीक्ष्य स्याद्व्यभिचारि पयोनिधे । अग्नौ कुम्भादिसंख्यायान् ‘सङ्ख्युरजायमानकं’ ॥१॥
 सर्वसम्बन्धिं तद्बोधं किञ्चिद्बोधेन शक्यते । तद्बोधोऽस्ति चेत्कश्चित्तद्बोधा किं निबिध्यते ॥२॥

[श्रीमांसक कहता है कि अस्तित्व को ग्रहण करने वाले पांचों ही प्रमाणों से सर्वज्ञ नहीं जाना जाता है अतएव
 अभाव प्रमाण के द्वारा सर्वज्ञ का अभाव करके सर्वज्ञ का अस्तित्व सिद्ध करते हैं ।]

श्रीमांसक—सत्ता को ग्रहण करने वाले पांच प्रमाणों का अभाव लक्षण ज्ञापकानुपलब्धि रूप अभाव
 प्रमाण सर्वज्ञ को बाधित करने वाला है ।

अन्य—ऐसा नहीं कह सकते हैं क्योंकि हम आपसे ऐसा प्रश्न कर सकते हैं कि वह अभाव स्वसंबन्धी
 है या सर्व सम्बन्धी ? स्वसंबन्धी मानो तो परिचित के व्यापार विशेष आदि से व्यभिचार आता है और
 सर्व संबन्धी वही तो असिद्ध है । उसी को तत्त्वार्थ श्लोकवार्तिक में कहा है ।

‘यदि अभाव प्रमाण स्वसंबन्धी है तो अल्पज्ञों के द्वारा समुद्र के विद्यमान जलकु आदि की संख्या
 से व्यभिचारी है । अर्थात् समुद्र के पानी का घट आदि से मापने की संख्या का परिमाण तो हो सकता है
 किन्तु आपको तो यह ज्ञान नहीं है कि पूरे समुद्र में कितने घट पानी है अतः समुद्र के पानी में घटों की
 संख्या का परिमाण है किन्तु आपके पास उनका ज्ञापक प्रमाण नहीं है इस कारण आपका हेतु व्यभि-
 चारी है ॥१॥

यदि सब सबधि ज्ञात कहो तो अल्पज्ञों के द्वारा उसे जानना शक्य नहीं है यदि सभी को जानने
 वाला कोई ज्ञाता है तो वही सर्वज्ञ है पुनः आप उस सर्वज्ञ का निषेध क्यों करते हैं ? अर्थात् यदि आप
 कहें कि सभी संसारी जीवों के पास सर्वज्ञ को जानने वाला कोई प्रमाण नहीं है तब तो अल्पज्ञ मनुष्य
 यह बात कैसे जान सकेगा कि जन न्यायिक दशैषिक आदि किसी के पास सर्वज्ञ को जानने वाला

१ तदुपलम्भक प्रमाणम् । २ विद्यमानदशकप्रत्यक्षादिप्रमाणपञ्चकाभावस्वरूपसंभावप्रमाणम् । ३ सिद्धान्ती
 तदनुपलम्भनं स्वसम्बन्धिं परसम्बन्धिं इति विकल्पद्वयं कृत्वा दूषयति । स्वस्याभावप्रमाणवादिनं सम्बन्धिं स्वसम्बन्धिं ।
 ४ परचित्तव्यापारविशेषादिना व्यभिचारसम्भवात् । ५ तदेति शेषः । ६ विद्यमानं । ७ किञ्चिज्ज्ञेयं । ८
 अतीन्द्रियत्वात् ।

[(१) अभावप्रमाणं । (२) तदुपलम्भकं स्वसंबन्धि—सर्वसंबन्धि वा इति विकल्पद्वयं कृत्वा दूषयति । स्वसंबन्धि—स्वस्या-
 भावप्रमाणवादिनः सर्वधियज्ज्ञापकपञ्चक (प्रमाण) तस्यानुपलम्भनं तस्य । सर्वसम्बन्धि—सर्वजनस्य (३) तत्र ।

सर्वज्ञत्वसिद्धिः सर्वज्ञताप्राप्त्यानुपलभ्यते । न 'अवसुरादिभिर्ब्रह्मसामान्यसाधनानुपलभ्यते' ॥३॥

अनुमानावसिद्धत्वात् 'अभावावसिद्धत्वापत्तिः' २ । 'सर्वज्ञत्वान्वयाभावसाहचर्यानुपपत्तिः' ॥४॥

सर्वप्रमातृत्वसम्बन्धिप्रत्यक्षादिनिवारणात् । केवलावगमस्य च कथं भीमांसकस्य तत् ३ ॥५॥

कार्येण चोदनाज्ञानं प्रमाणं यस्य सम्मतम् । तस्य 'स्वरूपसत्तायां' तन् 'व्यतिप्रसङ्गात्' ४ ॥६॥

प्रमाण नहीं है और यदि जानेगा तब तो सर्वप्राणियों को जानने से वही तो सबज्ञ सिद्ध हो जावेगा पुनः आप सबज्ञ का निषेध भी कैसे कर सकेंगे ? ॥२॥

दूसरी बात यह है कि सब सम्बन्धि सबज्ञ के ज्ञापकानुपलभ—अभाव प्रमाण को चक्षु आदि इन्द्रियों के द्वारा जानना शक्य नहीं है क्योंकि वह अतीन्द्रिय अदृष्ट के समान है । अर्थात् जसे पुण्य-पाप आदि इन्द्रिय से नहीं दिखते हैं वैसे ही वह ज्ञापकानुपलभ नहीं दिखता है ॥३॥

अनुमान से भी सर्वज्ञ के अभाव का ज्ञान नहीं है क्योंकि सर्वज्ञ अत्यंत परोक्ष है अतः उसके ज्ञापक हेतु का अभाव है एव उस सर्वज्ञ के अभाव के साथ अयथाभाव और सादृश्य का अभाव होने से अर्थात् पत्ति और उपमान प्रमाण से भी सर्वज्ञ के अभाव का ज्ञान नहीं हो सकता है ॥४॥

सबज्ञ के अभाव को सिद्ध करने वाले उस ज्ञापकानुपलभन हेतु के जानने में सम्पूर्ण प्रमाता—ज्ञाता सम्बन्धी प्रत्यक्ष अनुमान अर्थात्पत्ति और उपमान प्रमाणों का निवारण हो जाने से तो भीमांसको के यहाँ केवल आगम से उस सबज्ञ के अभाव का जानना कैसे सिद्ध हो सकगा ? ॥५॥

क्योंकि जो भीमांसक वेदवाक्यों के अर्थ को काय—कमकाड के प्रतिपादक अर्थ में प्रमाण मानते हैं वे ही उन वेदवाक्यों को स्वरूप की सत्तारूप—परमब्रह्म को कहने वाले अर्थ में प्रमाण नहीं मानते हैं और यदि मानेंगे तो अतिप्रसंग दोष आ जावेगा अर्थात् अज्ञात पुरुष अन्न से पुरुष पदा होता है ऐसे वेदवाक्यों को भी प्रमाण मानना पडगा । तथा च चार्वाक मत का प्रसंग आ जावेगा अतः कमकाड के प्रतिपादक वाक्यों को ही भीमांसक प्रमाण मानते हैं किन्तु ज्ञापकानुपलभन के सिद्ध करने वाले वेदवाक्यों को वे प्रमाण नहीं मानते हैं अतः आगम से भी ज्ञापकानुपलभन की सिद्धि नहीं हुई कि जिससे सर्वज्ञ के अभाव को सिद्ध किया जा सक ॥६॥

१ अत्यन्तपरोक्षत्वन सर्वज्ञस्य ज्ञापकनिष्ठाभावः । २ सर्वज्ञत्वान्वयाभावसाहचर्यानुपपत्तिः इति वा पाठः । ३ सर्वज्ञताप्राप्त्यानुपलभ्यते । ४ भीमांसकस्य । ५ स्वरूपसत्तायां सर्वज्ञः । ६ सर्वज्ञज्ञापकानुपलभ्यते । ७ आगम पवित्रमित्यादेरपि प्रामाण्यप्रसङ्गात् ।

(१) अतीन्द्रियत्वात् । (२) अतः हि । (३) अन्वया—स सर्वज्ञस्य स लोकवित् हिरण्यगर्भः सर्वज्ञ इत्यादिदृष्टि स्वरूपे भीमांसकस्य स्यात् ।

‘सज्ज्ञापकोपलम्भस्याभाबोऽभावप्रमाणतः । साध्यते चेन्न तस्यापि शून्यताप्रवृत्तिः’^१ ॥७॥
 यहीचा २वस्तुसदभाव स्मृत्वा तत्प्रतियोगिनम्^३ । मानसं नास्तिताज्ञानं यवामलान्वेषयन् ॥८॥
 तेषामशेषज्ञाने^४ स्मृतेः ५तज्ज्ञापकं शनो । जायेत नास्तिताज्ञानं मानसं तत्र नान्यथा ॥९॥
 न चाशेषनरज्ञानं^५ सकृत्साक्षादुपेयते^६ । न क्रमादन्य^६ सन्तानप्रत्यक्षात्मानभीष्टित ॥१०॥

सवज्ञ को बतलाने वाले प्रमाण की उपलब्धि का अभाव प्रमाण से यदि आप अभाव सिद्ध करते हैं तो यह ठीक नहीं है क्योंकि वह अभाव प्रमाण भी सवज्ञ प्रवृत्ति नहीं कर सकता है । अर्थात् सभी पुरुषसबधि सवज्ञ का अभाव को जानने में वह अभाव प्रमाण समर्थ नहीं हो सकता है ॥७॥

आप मीमांसकों के यहाँ ही अभाव प्रमाण का ऐसा लक्षण किया है कि वस्तु के सदभाव को ग्रहण करके और जिसका अभाव सिद्ध किया है उसके प्रतियोगी का स्मरण करके एवं बहिरंग इन्द्रियों की अपेक्षा न करके केवल मन में नहीं है यह ज्ञान होता है वह अभाव प्रमाण है । अर्थात् जैसे भूतल में घट का अभाव जाना जाता है । इस समय भूतल का चक्षु से या स्पर्शन इन्द्रिय से प्रत्यक्ष है ही और पहल देखे हुये घट का स्मरण है ऐसी दशा में मन इन्द्रिय से घटाभाव का ज्ञान हुआ ॥ ८ ॥

पुनः उन मनुष्यों को अशेष मनुष्यों का ज्ञान हो जाने पर तथा सवज्ञ ज्ञापक के काल का स्मरण हो जाने पर मन में सवज्ञ नहीं है यह ज्ञान उत्पन्न हो सकता है अन्यथा नहीं हो सकता है । अर्थात् हम जैनो के यहाँ और न्यायियों के यहाँ तो अभाव का ज्ञान प्रत्यक्ष अनुमान आदि प्रमाणों से हो जाता है किन्तु मीमांसक लोग अभाव के जानने में निषेध करने योग्य पदार्थ का स्मरण और निषेध की आधारभूत वस्तु का प्रत्यक्ष करना या दूसरे प्रमाणों से निर्णीत कर लेना आवश्यक मानते हैं । अतः उन मीमांसकों को सवज्ञ ज्ञापक प्रमाणों का अभाव रूप नास्तित्व मन और इन्द्रियों के द्वारा तभी ज्ञात हो सकेगा जब कि वहाँ के आधारभूत संपूर्ण मनुष्यों का ज्ञान किया जावे और उस समय सवज्ञ ज्ञापक प्रमाणों का स्मरण किया जावे इसके सिवा अन्य प्रकार से सवज्ञ ज्ञापक प्रमाणों की नास्तित्व का ज्ञान किसी भी प्रकार से नहीं कर सकेंगे ॥९॥

और किसी को भी एक साथ सभी मनुष्यों का ज्ञान हो नहीं सकता है तथा क्रम से भी नहीं हो सकता है क्योंकि अयं पुरुष के मनो-व्यापारानि का प्रत्यक्ष होना किसी को इष्ट नहीं है एवं शक्य भी नहीं है । अर्थात् अभाव प्रमाण की उत्पत्ति में आधारभूत सभी मनुष्यों का ज्ञान होना आवश्यक है ऐसी आपकी मान्यता है किन्तु यह बात शक्य नहीं है ॥१०॥

१ प्रभाकर निराकृत्य भट्ट निराकुर्वन्वाह तज्ज्ञापकेति । २ सर्वपुरुषसम्बन्धिनि ज्ञापकानुपलम्भने ३ सति । ४ सर्वज्ञज्ञापके काले । ५ घटते । ६ अन्यपुरुषमनोव्यापारादिप्रत्यक्षत्वाभिष्ट ।

(१) सवजनसवज्ञग्राहकप्रमाणाभावे । ता बहु । (२) घटव्यतिरिक्त भूतल । (३) घट । (४) शब्दे शीघ्रवृत्ति । (५) युगपत् ।

यदा च क्वचिदेकत्र भवेत्सिद्धिस्तत्तत्तन्ति । वैधर्म्येन तदा नास्ति क्वच सर्वज्ञ नास्तिता ॥११॥
 'प्रमाणान्तरतोर्वैधर्म्यं' न 'सर्वपुरुषग्रह' । 'नास्तिङ्गन्तेरसिद्धत्वात्' 'सहोदीरितद्रूपत्वात्' ॥१२॥
 'तज्ज्ञापकोपलम्भस्येपि सिद्धं पूर्वं न जातुचित्' । 'अस्य स्मृतौ प्रजायेत नास्तिताज्ञानमाश्रयसम्' ॥१३॥
 'परोपगमस्य' सिद्धं स 'वेत्तास्तीति साध्यते' । 'व्याघातस्तत्प्रमाणस्योन्योन्य' सिद्धो न तोऽन्यथा ॥१४॥

और जब किसी एक मनुष्य में भी सर्वज्ञ नहीं है ऐसा नास्तिता का ज्ञान हो जावेगा तब अन्य मनुष्य में वह नास्तिता का ज्ञान तो है नहीं पुन सर्वज्ञ सर्वज्ञ नहीं है ऐसा नास्तिता का ज्ञान कैसे हो सकता है ? अर्थात् आप जब क्रम क्रम से सबको जानने लगे तभी तो सर्वज्ञ का अभाव सिद्ध करे और क्रम क्रम से सभी मनुष्यों को जानना तो तीन काल में भी शक्य नहीं है ॥११॥

आप मीमांसकों के यहाँ सर्वज्ञ के ज्ञापक-बतलाने वाले प्रमाण के अभाव के आधारभूत संपूर्ण पुरुषों का ग्रहण अथ अनुमान अर्थात्पत्ति आदि प्रमाणों से भी नहीं हो सकता है क्योंकि उनके अविनाभाव सादृश्य आदि गुणों को रखने वाले हेतु आदिक सिद्ध नहीं हैं । अनेक पुरुषों को क्रम से जानने में जो दूषण आते हैं वे ही दोष उन पुरुषों को जानने में जो हेतु या सादृश्य दिये जावेंगे उनमें भी साथ साथ ही आवेंगे अर्थात् अनेक पुरुषों के साथ व्याप्ति को रखने वाला कोई निर्दोष हेतु आपके पास नहीं है और न सादृश्य आदि ही है ॥१२॥

उस सर्वज्ञ को बताने वाले की उपलब्धि भी पूर्व में कदाचित् सिद्ध नहीं है । जिस ज्ञापकोपलभ की स्मृति होने पर वास्तव में नास्तिता का ज्ञान हो सके । अर्थात् आपके यहाँ अभाव प्रमाण की उत्पत्ति में प्रतियोगी का स्मरण भी कारण है और पूर्व में जाने हुये सर्वज्ञ के ज्ञापक प्रमाण का स्मरण हो सकता है परन्तु आपको तो सर्वज्ञ ज्ञापक प्रमाण का स्मरण नहीं है ॥१३॥

यदि हम जनादि की स्वीकृति से वह सर्वज्ञ ज्ञापक प्रमाण-सर्वज्ञ को बतलाने वाला प्रमाण सिद्ध है पुन 'नास्ति' इस प्रकार से सिद्ध किया जाता है तब तो 'व्याघात-परस्पर विरुद्ध दोष हो जाता है । यदि आप पर की स्वीकृति को प्रमाण मानते हो तो वादी और प्रतिवादी दोनों को ही वह सिद्ध है यदि कहो वह अप्रमाण है तो दोनों के यहाँ सिद्ध नहीं है । अर्थात् आप यदि हम सर्वज्ञवादी मत को प्रमाण मानते हैं तब तो सर्वज्ञ को सिद्ध करने वाले प्रमाणों का अभाव नहीं कर सकेंगे और यदि सर्वज्ञ के अभाव को सिद्ध करते हो तो हमारी स्वीकृति तुम्हें प्रमाण नहीं रही मतलब तुम हमारी अप्रमाणीक स्वीकृति से

१ नरे । २ सर्वज्ञनास्तितामिच्छति । ३ नरे । ४ नास्तितामिति । ५ अनुमानादिना । ६ मीमांसकानाम् । ७ अनुमाने लिङ्गस्य उपमाने सादृश्यस्य अर्थात्तौ त्वयथाभावस्य आभावादित्यर्थः । ८ सर्वसम्बन्धि तदबोध किञ्चिद्दोषैर्न क्वचिन्ने इत्यादिना पूर्वमेव नास्तितासिद्धौ प्रयुक्ते तत्र तत्र प्रत्येकप्रमाणे दूषणस्योक्तत्वात् । ९ तज्ज्ञापकोपलम्भस्य स्मृतौ सत्यम् । १० जनाद्युपगमतः । ११ सर्वज्ञः । १२ क्वं व्याघातस्तत्समम् ।—तस्य परोपगमस्य प्रमाणात्वन्योन्य परस्पर (वादिप्रतिवादिनो) स सिद्धः । अन्यथा (तदप्रमाणात्वे) अन्योन्य परस्परमुभयोरेव न सिद्ध इति ।

(१) नरे । (२) युगपत् । (३) मीमांसकानामसिद्ध एव । (४) पारम्परिक (५) विधिप्रतिषेधयो ।

हमारा खडन कसे करोगे इसमे तो तुम्हारे यहा बदतोव्याघात नाम का दोष आ जाता है ॥१४॥

विशेषार्थ—मीमांसक का कहना है कि प्रत्यक्ष अनुमान आगम उपमान और अर्थापत्ति रूप पाँचो ही प्रमाणो से सबज्ञ का अस्तित्व सिद्ध नहीं होता है अतएव अतिम छठ अभाव प्रमाण क द्वारा सबज्ञ का अभाव ही सिद्ध है इस अभाव प्रमाण का दूसरा नाम है ज्ञापकानुपलभन मतलब बतलाने वाले प्रमाण का उपलब्ध न होना ।

मीमांसक क इस कथन पर जनाचाय प्रश्न करते है कि सबज्ञ क अस्तित्व को बतलाने वाला प्रमाण कबल आपको ही नहीं है या सभी जीवो क पास सबज्ञ का बतलाने वाला प्रमाण नहीं है ? यदि प्रथम पक्ष लेवो तब तो समुद्र क पूरे पानी मे घडो की सख्या का परिमाण तो है किंतु आप क पास उनका ज्ञापक प्रमाण नहीं है अत आपका हेतु यभिचारी हो गया । यदि आप दूसरा पक्ष लेव कि सभी ससार क जीवो क पास सबज्ञ को बताने वाला कोई प्रमाण नहीं है तब तो हम और आप जसे अपज्ञ जनो द्वारा यह बात जानना ही शक्य नहीं ह कि सभी जीवो क पास सबज्ञ को बताने वाला कोई प्रमाण नहीं ह और यदि आप किसी जीव को भी ऐसा सभी को जानने वाला मानते हो कि इन सभी क पास सबज्ञ ज्ञापक प्रमाण नहीं ह तब तो सब को जानने वाल सबज्ञ का आप निषध भी कसे कर सकते हो ?

यदि आप मीमांसक यह कहे कि षडभि प्रमाण सबज्ञो न वायन इति चायुक्त प्रत्यक्षादि छहो प्रमाणो से सम्पूर्ण पदार्थो को जानने वाल सबज्ञ का हम निषध नहा करते है । अनुमान या अपौरुषय वेद रूप आगम से अनेक विद्वान परोक्ष रूप से सपूर्ण पदार्थो का जान गते है यह कोई कठिन बात नहीं ह किंतु एक अतीन्द्रिय प्रत्यक्ष क द्वारा युगपत सपूर्ण जगत का जानने वाला कोई सबज्ञ ह इस बात का ही हम निषध करते हैं । मतलब पुण्य पाप आदि अतीन्द्रिय पदार्था का ज्ञान वेद स ही होता ह न कि प्रत्यक्ष ज्ञान से ।

इस कथन पर भी जनाचाय कहते है कि अतीन्द्रिय प्रत्यक्ष ज्ञान से कोई भी मनष्य अतीन्द्रिय पदार्थो को नहीं जानता ह यह बात भी आप इन्द्रिय प्रत्यक्ष क द्वारा नहीं जान सकते है यदि जानगे तब तो आप ही सबज्ञ बन जावगे । इसी प्रकार से सबज्ञ क अभाव को कहने वाला यह अभाव प्रमाण अनमान क द्वारा भी नहीं जाना जा सकता है तथैव उपमान और अर्थापत्ति से भी यह ज्ञापकानुपलभन हेतु जाना नहीं जा सकता ह एव आप मीमांसक ने कमकाड क प्रतिपादक वेदवाक्यो को ही प्रमाण माना ह किंतु सबज्ञाभाव क साधने मे समथ अभाव प्रमाण को सिद्ध करने वाले वेदवाक्यो को प्रमाण नहीं माना ह अत आगम से भी ज्ञापकानुपलभ हेतु सिद्ध नहीं हो सकता ह यदि आप सबज्ञ को बतलाने वाले प्रमाणो क अभाव को अभाव प्रमाण से कहो तो भी ठीक नहीं ह क्योकि आपक द्वारा माय अभाव प्रमाण को भी सभी जगह प्रवृत्ति नहीं हो सकती है । अर्थात सबज्ञाभाव क आधारभूत शुद्ध भूतल के सदभाव को जान करके और जिसका अभाव सिद्ध किया गया है उस सर्वाज्ञ का स्मरण करके बहिरंग इन्द्रियो की अपेक्षा से रहित जो मन मे यहा सर्वाज्ञ नहीं है यह ज्ञान होता है वह अभाव प्रमाण ह जसे पहले कभी किसी

मंदिर में सबज्ञ को देखा था पुन कुछ दिन बाद गये तो वहाँ मंदिर खाली दिखा तब पूव में देखे हुये सबज्ञ का स्मरण हुआ और मन में ज्ञान हुआ कि यहाँ सर्वज्ञ नहीं है इसे अभाव प्रमाण कहते हैं । आप मीमांसक की अभाव प्रमाण की इस व्याख्या से तो बड़ी आपत्त आ जाती है क्योंकि पूर्ण में देखे गये जाने गये का ही वर्तमान में स्मरण हो सकता है बिना जाने पदार्थ का स्मरण ही असंभव है ।

दूसरी तरह से यह भी प्रश्न होता है कि सभी जीवों के पास सबज्ञ को बतलाने वाले प्रमाणों का अभाव है इस बात को जानने के लिए आप सभी जीवों को एक साथ ही एक समय में जान लेते हो या क्रम से एक एक को जानते हो ? क्रम क्रम से अथवा सभी जीवात्माओं को जान लेना आपको इष्ट नहीं है क्योंकि क्रम क्रम से जानने में तो अनन्त काल निकल जावेगा कारण जीवराशि तो अनन्तान्त है ।

यदि आप कहे कि इन्द्रिय प्रत्यक्ष से हम क्रम क्रम से सभी जीवों को नहीं जानेंगे कि इनके पास सर्वज्ञ ज्ञापक कोई प्रमाण नहीं है किन्तु अनुमान आदि से जल्दी से जान लगे तो आचार्य कहते हैं कि संपूर्ण जीवों के पास सबज्ञ ज्ञापक प्रमाण नहीं है इस बात को बताने के लिये अनुमान आगम उपमान आदि प्रवृत्त नहीं हो सकेंगे क्योंकि अविनाभावी हेतु सादृश्य आदि का अभावपूर्वक ही है ।

यदि दूसरा पक्ष लवो कि एक साथ ही हम सभी जीवों को जान लगे कि इन सभी के पास सर्वज्ञ का ज्ञापक कोई प्रमाण नहीं है तब तो आप ही सभी को युगपत् जान लेने से सबज्ञ हो जावेगे । निष्कर्ष यह है कि मीमांसक अभाव प्रमाण से सबज्ञ का अभाव करना चाहता था किन्तु जनाचार्य ने इस अभाव प्रमाण का ही अभाव करके सबज्ञ के सद्भाव को सिद्ध कर दिया है । मीमांसक ने पुन एक बात कही है कि आप जनादि सबज्ञ को बताने वाले प्रमाणों को मानते हैं थोड़ी देर के लिए हम उनको लेकर कल्पना से मान लगे पुन अभाव प्रमाण से ज्ञापक प्रमाणों की उपलब्धि का अभाव सिद्ध कर दगे ।

इस पर जन कहते हैं कि हम लोगो ने जो सबज्ञ के ज्ञापक प्रमाणों को माना है उन्हें लेकर पुन तुम उनका अभाव करना चाहते हो तो पहले यह बताना कि आप हमारे द्वारा मान्य सबज्ञ ज्ञापक प्रमाणों को सच्चे मानते हो या नहीं ? यदि सच्चे मानते हो तो आप उन प्रमाणों का अभाव नहीं कर सकोगे । अर्थात् सबज्ञवादी के मत को प्रमाण मानने पर आप ज्ञापकोपलभ का अभाव नहीं कर सकते हैं यदि ज्ञापकोपलभन का अभाव सिद्ध करते हो तो सबज्ञवादी के ज्ञापक प्रमाणों को आप प्रमाणीक नहीं मानते हो और यदि आप सबज्ञवादी के मन्तव्य को प्रमाण नहीं मानते हो तब तो संपूर्ण आत्माओं का ज्ञान और ज्ञापकोपलभन रूप सामग्री के न होने से आपके उस अभाव प्रमाण की उत्पत्ति नहीं हो सकेगी । सेयमु भयत पाशारज्जु रस्सी में दोनों तरफ फासे हैं इस व्याख्या से आप मीमांसक को दोनों ही तरफ से सर्वज्ञ मानना पड़ता है । सर्वज्ञ का अभाव यदि अभाव प्रमाण से करते हैं तो भी मानना पड़ता है और यदि सर्वज्ञ का अभाव न कर तब तो वह स्वयं सिद्ध ही है ।

मन्वेद्य सवयकात् परोपगत- कथम् । सिद्धो निषिध्यते जनरिति बोधो न जीवसाय ॥१२॥
 प्रतीतेऽनन्तधर्मात्मन्यर्थे स्वयमबाधित । को दोषः सुनयस्तत्रैकान्तोपप्लवसाद्यने ॥१३॥
 १ अनेकात् हि विज्ञानमेकान्तानुपलम्बनम् । तद्विधिस्तन्निषेधश्च^२ मतो नैवान्यथा गतिः ॥१७॥
 २ नव सवत्र सर्वज्ञज्ञापकानुपवशनम् । सिद्धः ३ तद्विनारोपो येन तत्र निषिध्यत ॥१८॥ इति ।

यदि आप कहे कि इस प्रकार से सवयकात् भी पर की स्वीकृति से ही तो सिद्ध है पुनः उसका निषेध भी आप जनी क्या करते हैं आपका ऐसा प्रश्न करना ठीक नहीं है । अर्थात् साह्य बौद्ध आदि के एकात् मन्तव्य को आप जन प्रमाण नहीं मानते हैं पुनः पर की स्वीकृति से ही तो उस एकात् का निषेध कैसे करेंगे ? ॥१५॥

इस पर जनाचार्य कहते हैं कि हमारे यहां अनन्त धर्मात्मक स्वयं अबाधित पदार्थ का अनुभव होने पर सुनयो के द्वारा एकात् का अभाव सिद्ध करने में क्या दोष है ? अर्थात् जीव पुद्गल आदि सभी पदार्थ अनन्तधर्मात्मक अपने आप प्रमाण में सिद्ध है पुनः अष्ट प्रमाण नय की प्रक्रिया एवं सप्तभगी से उनको जान लेने से एकात् का अभाव स्वयं सिद्ध हो जाता है । जैसे तीव्र आतप से सतप्त पुरुष को छाया में भी स्पर्शित दीखते हैं किंतु उनका निषेध कर दिया जाता है क्योंकि शुद्ध छाया का प्रत्यक्ष होना ही दृष्टि दोष से हुए अनेक असत् धर्मों का निषेध करना है । वास्तव में वहां निषेध कुछ नहीं केवल शुद्ध छाया का विधान है वैसे ही मिथ्या कल्पित एकात् का निषेध सम्भूत ॥१६॥

अनेकात् में एकात् की उपलब्धि न होना रूप विज्ञान है वही अनेकात् की विधि और एकात् का निषेध है अय प्रकार से एकात् के अभाव का ज्ञान नहीं है । अर्थात् अनेक धर्मों का विधान ही एकात् का निषेध है हमारे यहां एकात् के अभाव को सवथा तुच्छाभाव रूप नहीं माना है प्रत्युत भावांतर रूप अनेकात् का होना ही माना है ॥१७॥

इस प्रकार से सवत्र सवज्ञ के ज्ञापक प्रमाण का अभाव सिद्ध नहीं है जिससे कि उस सवज्ञ के दशन की भ्रांति का वहां निषेध किया जा सके । अर्थात् जैसे हम सभी लोगों को सभी वस्तुओं में अनेकात् की उपलब्धि रूप एकात् का नहीं दीखना सिद्ध है । यदि किसी को भ्रम वश एकात् की कल्पना हो भी जाती है तो उसका खण्डन कर दिया जाता है । इसी प्रकार से सभी पुरुषों को सवज्ञ ज्ञापक प्रमाणों का नहीं दीखना सिद्ध नहीं है कि जिससे आप उनका निषेध कर सक अर्थात् आप सवज्ञ ज्ञापक प्रमाण का निषेध नहीं कर सकते हैं ॥१८॥

विशेषण—मीमांसक का कहना है कि जमे अभाव प्रमाण से सवज्ञ का अभाव करने में आपने अतिशय दोष दिखाया है वैसे तो आप भी दापी है देखो । आप जन सभी वस्तु को अनेकात् रूप मानते हो ।

१ सुयुक्तिभिः । २ गृहीत्वा वस्तुसम्भावमित्यादिप्रक्रिया जनषु नास्ति ततश्चास्माकं न किञ्चिद् दृष्टमित्याह ॥ कांते इति । ३ गृहीत्वा वस्तुसम्भावमित्यादिप्रकारेण । ४ अनकान्ते हीत्यादिप्रकारेण अनुपलम्बनं स्यादित्युक्तं सिद्धान्त्याह नैवमिति । ५ भ्रांतिः ।

(1) एकातोपप्लवसाद्यन इति पा । अभाव (2) एव । (3) सर्वसदसंभाव ।

आपका कहना है कि कोई भी वस्तु सर्वथा नित्य या सर्वथा क्षणिक आदि रूप है ही नहीं जसा कि बौद्ध साख्यादि मानते हैं इस प्रकार से जब आप एकातो का सर्वथा ही अभाव मानते हो पुन उन एकातो का खण्डन भी कैसे करते हो ? क्योंकि एकातो को माने बिना आप उनका निषध भी नहीं कर सकेंगे । आपके सिद्धातानुसार तो जिस वस्तु की विधि है—अस्तित्व है उसी का ही निषध हो सकता है ।

इस पर जनाचार्य कहते हैं कि हम स्याद्वादियों ने सर्वथा एकातो के निषध से ही अनेकात की सिद्धि नहीं मानी है कि जिससे सर्वथा नास्तिक रूप और निषध करने योग्य एकातो का निषध न किया जा सके । अर्थात् ऐसी बात नहीं है जो वस्तु सर्वथा है ही नहीं उसके निषध करने या विधि करने का किसी प्रमाता के पास अवसर ही नहीं है । हमारे यहाँ सर्वज्ञ भगवान के द्वारा कथित सभी वस्तुय अनन्त धर्मात्मक ही है यह बात अबाधित रूप से सिद्ध है । ऐसी अवस्था में प्रमाण नयो की प्रक्रिया को जानने वाले विद्वान जन सर्वथा एकात को दूषित कर देते हैं इसमें कोई बाधा ही नहीं आती है । किसी ने कहा कि मैं सदा सत्य बोलता हूँ और झूठ बोलने का मुझ त्याग है तो इसमें क्या बाधा आई ? हमने कहा कि सभा वस्तु अनन्तकात स्वरूप है क्योंकि एकात मान्यता में अनन्त दोष आते हैं तो इस बात में कुछ भी बाध नहीं आती है ।

दूसरी बात यह भी है कि मिथ्यात्व कम के उदय से होने वाली सर्वथा एकात रूप गलत धारणाय भी कथंचित विद्यमान अवस्था को लिये हुये हैं वे सभी एकात धारणाय अपन अपन स्वरूप से विद्वान मान ज्ञान में सत रूप ही है अतः उन मिथ्या धारणाओं का निषध करना ही तो एकात का निषध है क्योंकि जन सिद्धात में नयायिकों के द्वारा माय तुच्छाभाव को तो स्वीकार नहीं किया गया है । अतएव एकाता व न दीखन से सर्वथा एकातो का अभाव है ऐसा हम नहीं मानते हैं प्रत्युत वस्तुभूत अनन्त धर्मात्मक अनन्तकात का ज्ञान हो जाना एकातो का अभाव है ।

हमारे यहाँ अनन्त धर्मों का जो विधान है वही एकातो का निषध है । नयायिक या मीमांसकों के समान अय प्रकार में अभाव का ज्ञान होना हम नहीं मानते हैं । देखिये । जैसे सब वस्तुओं में अनन्तकात की उपलब्धि होने से एकाता का नहीं दीखना हमें सिद्ध है । पुन यदि किसी को भ्रमवश एकात की कल्पना भी हो जाती है तो वह खंडित कर दी जाती है उसी प्रकार से सभी पुरुषों में सर्वज्ञ के बतलाने वाले प्रमाणों का न दीखना आपको सिद्ध नहीं है जिससे कि वहाँ सभी में आप सर्वज्ञ का वस्तुतः निषध कर सकें । अर्थात् यदि आप इस प्रकार से निषध करेंगे तो पूर्ववत् सभी दोष पुन आपके ऊपर लागू हो जायेंगे । इसी विषय पर श्लोकवार्तिकालंकार में स्वयं श्री विद्यानन्द महोदय ने बहुत ही विस्तृत प्रकाश डाला है । जने कि—

आसन सति भविष्यति बोद्धारो विश्वदखन ।
मदयेऽपीति निर्णीतिर्यथा सर्वज्ञवादिन ॥३२॥
किञ्चिज्ज्ञस्यापि तद्वत्तेनवेति विनिश्चय ।
इत्ययुक्तमशेषज्ञ—साधनोपाय—सम्भवात् ॥३३॥

[सर्वज्ञस्य साधक निर्दोषप्रमाणमस्ति ।]

तदेवमसिद्ध ज्ञापकानुपलम्भन सवज्ञस्य न बाधकमिति सिद्ध सुनिश्चितासम्भवदबाधक प्रमाणत्वमेव 'साधकम् । तथा हि । अस्ति सवज्ञ सुनिश्चितासम्भवद्बाधकप्रमाणत्वात्प्रत्यक्षादिवत् । प्रत्यक्षादेस्तावद्विश्वासनिबन्धन बाधकासम्भव एव सुनिश्चित । न ततोऽपर सवादकत्व प्रवृत्तिसामर्थ्यमदुष्टकारणजयत्व वा 'तस्य 'तत्रावश्य भावादिति । प्रत्यक्षादि प्रमाणमुदाहरण वादिप्रतिवादिनो प्रसिद्धत्वात् 'साध्यसाधनधर्माविकलत्वात् । सुनिश्चि

यथाहमनुमानादे सवज्ञ वेद्यं तत्त्वतः ।

तथायेऽपि नरा सतस्तदबोद्धारो निरकुशा ॥३४॥

अर्थ—संपूर्ण पदार्थों को प्रत्यक्ष जानन वाले जो सवज्ञ है उनको जानन वाले मुझसे अतिरिक्त दूसरे पुरुष पहले यहा हो चके हैं इस समय भी अथ क्षत्रो मे सवज्ञ को प्रत्यक्ष देखन वाले पुरुष और यहाँ पर भी आगम अनुमान से सर्वज्ञ को जानन वाले पुरुष विद्यमान है और भविष्य मे भी होते रहेंगे । इस प्रकार का निणय जसे सवज्ञवादी को है उसी प्रकार से मुझ मीमांसक को भी यह निश्चय है कि भूतकाल मे भी सभी जन अल्पज्ञ थे अभी है और भविष्य मे भी हाते रहेंगे । सवज्ञ और सवज्ञ का ज्ञाता कोई भी पुरुष न हुआ है न है और न होगा । संपूर्ण मनुष्य त्रिकाल मे अल्पज्ञ अवस्था म ही हैं और अल्पज्ञो को ही जानन वाले है इस प्रकार मे मीमांसक की बात सुनकर जनाचाय कहते है कि भाई ! आपका कथन युक्ति सगत नही है क्योंकि सवज्ञ के अस्तित्व को सिद्ध करन वाले प्रमाणभूत उपाय सभव हैं । देखिये ! जमे कि मैं अनुमान आगम आदि प्रमाणा से सवज्ञ को वास्तविक रूप से जान लेता हूँ । तथैव दूसरे विचारशील सज्जन पुरुष भी बाधक प्रमाणा से रहित होकर उस सवज्ञ को जान लेते हैं और आज भी प्रकाशवान बुद्धिमान मनुष्य विद्यमान है । इसी प्रकार से आगे स्वयं श्री विद्यानन्द स्वामी सुनिश्चितासम्भवद बाधक प्रमाण से सवज्ञ के अस्तित्व का सिद्ध कर रहे है ।

[सवज्ञ को सिद्ध करने वाला प्रमाण विद्यमान है]

इस प्रकार से यह ज्ञापकानुपलम्भन हेतु सवज्ञ का बाधक नही है इसलिये सुनिश्चितासम्भवदबाधक प्रमाण हेतु ही सवज्ञ का साधक सिद्ध है । तथाहि— सवज्ञ है क्योंकि सुनिश्चितासम्भवद बाधक प्रमाण है प्रत्यक्षादि के समान ।

प्रत्यक्षादि प्रमाण मे विश्वास निमित्तक बाधक का न होना ही सुनिश्चित है उससे भिन्न प्रवृत्ति सामर्थ्य अथवा अदुष्ट कारण जयत्व हेतु सवादक—विश्वास निमित्तक नही है क्योंकि वे सवादकत्वादि उस सुनिश्चितासम्भवदबाधक मे अवश्यभावी है एव इस अनुमान मे प्रत्यक्षादि प्रमाण उदाहरण है क्योंकि वे वादी और प्रतिवादी दोनों को प्रसिद्ध हैं और साध्य साधन धर्म स अविकल है—रहित नही १ सवज्ञस्य २ विश्वासस्य प्रतीते । ३ सवादकत्वादे । ४ सुनिश्चित सम्भवदबाधक ।

(1) अस्तित्व ।

तासम्भवदबाधकप्रमाणश्च^१ स्यादविद्यमानश्चेति सदिग्धविपक्षव्यावृत्तिकमिदं साधनं न मन्तव्यं^२ विपक्ष बाधकसदभावात् । तथा हि । यदसत्तन्म सुनिश्चितासम्भवद्बाधकप्रमाणम् । यथा मरीचिकायां तोयं सम्भवदबाधकप्रमाणं मेरुमूढं निमोदकादिकं च 'सन्दिग्धासम्भवदबाधकम्' । सुनिश्चितासम्भवदबाधकप्रमाणश्च सवज्ञः । इति प्रकृते सवज्ञं सिद्धमपि साधनं यदि सत्ता न^३ साधयेत्तन्ना^४ दशनं नादशनमतिशयीत^५ अनाश्वासात् स्वप्नादिविभ्रमवत् 'तस्य सुनिश्चितासम्भवदबाधकप्रमाणत्वस्याभावे'^६ सवज्ञं दशने दशनाभासे च विशेषाभावात् ।

[सवज्ञस्य साधकबाधकप्रमाणं स्तोत्रं सवज्ञस्य सदभावे सशयोऽस्तीति मन्यमाने प्रत्युत्तरः]

'साधकबाधकप्रमाण'भावात्सवज्ञं सशयोस्त्वित्युक्तं यस्मात्साधक^७बाधकप्रमाणयोर्निर्णयात् 'भावाभावायोरविप्रतिपत्तिरनिर्णयाद्वारेका'^८ स्यात्* । साधकनिर्णयात्तत्सत्तायामविप्रतिपत्तिः

है । अर्थात् अनुमान प्रयोग में दृष्टांत की कोटि में उसे ही रखा जाता है जो वादी और प्रतिवादी दोनों को मान्य हो एवं साध्य के धर्म और साधन के धर्म से भी सहित होवे । यहाँ प्रत्यक्षादिप्रमाणवत् यह उदाहरण भी निर्दोष है । सुनिश्चितासम्भवदबाधक प्रमाण भी होवे और अविद्यमान भी होवे इस प्रकार से यह हेतु सदिग्ध विपक्षव्यावृत्तिक है ऐसा भी नहीं मानना चाहिये । अर्थात् विपक्ष से व्यावृत्त होने में सदेह है ऐसा नहीं कहना चाहिये क्योंकि विपक्ष में बाधक का सदभाव है । तथाहि— जो असत् है वह सुनिश्चितासम्भवद बाधक प्रमाण नहीं है जैसे मरीचिका में जल सम्भवद बाधक प्रमाण है मेरु के शिखर पर लड्डू रखे हुये है यह सदिग्धासम्भवद बाधकत्व है । अर्थात् इसमें बाधा न होना सदिग्ध है और सवज्ञं सुनिश्चितासम्भवद बाधक प्रमाण स्वरूप है । इस प्रकार से प्रकृत सवज्ञ में सिद्ध होता हुआ भी हेतु यदि सवज्ञ की सत्ता को सिद्ध न करे तब तो प्रत्यक्ष प्रमाण अप्रत्यक्ष का उलघन नहीं कर सकेगा क्योंकि उसमें कोई विश्वास नहीं रहेगा स्वप्नादि के भ्रान्तज्ञान के समान । क्योंकि वह प्रत्यक्ष सुनिश्चितासम्भवद बाधक प्रमाण के अभाव में सवज्ञ प्रत्यक्ष और प्रत्यक्षाभास में समान ही है ।

[सर्वज्ञ को सिद्ध करने वाले और बाधित करने वाले दोनों ही प्रमाण पाये जाते हैं अतः सवज्ञ है या नहीं ? यह संशय ही बना रहेगा ऐसी मान्यता का उत्तर]

मीमांसक—साधक और बाधक दोनों ही प्रमाणों का सदभाव होने से सवज्ञ में संशय हो जावेगा ।

१ मेरुमूढं निमोदकादिसत्ताऽसत्तयो साध्ययोरुभयत्रापि सुनिश्चितासम्भवद्बाधकप्रमाणत्वस्य हेतोः सत्त्वात् । २ प्रत्यक्षम् ।

३ प्रत्यक्षस्य । ४ मीमांसकाशङ्का । ५ सवज्ञस्य ।

(1) सर्वज्ञ । (2) असति । (30) सुनिश्चितासम्भवद्बाधकत्व स्वरूपं यदि न साधयेत्तदा विद्यमानमप्यविद्यमान एवेति माय । (4) दशनादर्शनयोर्विश्वासनिबन्धनत्वात् (5) विश्वासनिबन्धनत्वाभाबस्य । (6) साधकबाधकाभावात् इति पा (7) साधकप्रमाणस्य निर्णयोऽस्ति अग्न्यादी बाधकप्रमाणस्य निर्णयोऽस्ति मेरुमरीचिकायां जलमिति । (8) सशीतिर्यस्मात् ।

* मुद्रित अष्टसहस्री में 'साधक से स्वात्' पर्यंत अष्टशती नहीं मानी है किन्तु मुद्रित अष्टशती एवं हस्तलिखित अष्टशती (दि प्र) तथा हस्तलिखित अष्टसहस्री व्यावर प्रिति में यह पाठ अष्टशती है ।

बाधकनिर्णयात्त्वसत्तायाम्^१ । उभयनिर्णयस्तु न सभवत्येव क्वचित्^२ । 'व्याघातात् साधक-
बाधकाभावनिरणयवत्^३ । साधकानिर्णयात्पुन सत्तायामारेका स्याद्बाधकानिर्णयादसत्ताया
मिति विपश्चितामभिमतो^४ याय । ततो भवभता प्रभौ मुनिश्चितासम्भवदबाधकप्रमाणत्व
सत्ताया साधक सिध्यत मुनिश्चितासम्भवत्साधकप्रमाणत्व यावत्तयत्यव 'विरोधात् ।
'नैवमेतत्तत्र^५ सिध्यति येन मुनिश्चितासम्भवदबाधकप्रमाणत्वस्य यावत्तक स्यात् । तत
सिद्धो भवभता प्रभु सवज्ञ एव ।

अर्थात् सवज्ञ के अस्तित्व को सिद्ध करने वाला भी प्रमाण मौजद है एव सवज्ञ के नास्तित्व को बतलाने
वाला—सवज्ञ को बाधित करने वाला प्रमाण भी मौजद है पुन सवज्ञ है या नहीं ? यह शका सहज ही
बनी रहेगी इसका निवारण कैसे हो सकेगा ?

जैन—यह कथन भी अयुक्त है क्योंकि साधक और बाधक प्रमाण का निणय होने से तो सवज्ञ के
सद्भाव और अभाव में विसंवाद है नहीं प्रत्युत इस प्रकार का निणय न होने से ही शका हो सकती थी^६ ।
देखो ! सर्वज्ञ के साधक प्रमाण का निणय होने से तो सवज्ञ के अस्तित्व में विसंवाद नहीं है एव सवज्ञ
के बाधक प्रमाण का निणय होने से उस सवज्ञ के नास्तित्व में विसंवाद नहीं है किंतु एक साथ दोनों
का निर्णय तो किसी भी वस्तु में संभव ही नहीं है क्योंकि साधक और बाधक दोनों का एकत्र रहना
विरुद्ध है । जैसे एक ही पदार्थ में साधक और बाधक के अभाव का निणय होना विरुद्ध है उसी प्रकार
एक ही वस्तु में साधक एव बाधक का सद्भाव होना भी विरुद्ध है । साधक का निणय न होना से सवज्ञ
की सत्ता में शका हो सकती है और बाधक का निणय न होने से सवज्ञ का अस्तित्व में आका होनी है
इस प्रकार से विद्वानों का 'याय ही सर्वज्ञ अभिमत—माय है । मतलब दोनों में से कोई एक ही शका हो
सकती है दोनों शकाय एक साथ असंभव हैं । इसलिये ससारी जीवा के स्वामी में मुनिश्चितासम्भवद
बाधक प्रमाण सवज्ञ की सत्ता को सिद्ध करता हुआ मुनिश्चितासम्भवदसाधक प्रमाण रूप हेतु को
व्यावृत्त—निराकृत ही कर देता है क्योंकि दोनों का परस्पर में विरोध है । अर्थात् जहां मुनिश्चितासम्भवद
बाधक प्रमाण हेतु है वहां मुनिश्चितासम्भवदसाधकत्व हेतु संभव नहीं है और यह मुनिश्चितासम्भवत्
साधक हेतु सर्वज्ञ में सिद्ध भी नहीं है कि जिससे वह मुनिश्चितासम्भवदबाधक प्रमाणत्व हेतु का 'या
वृत्तक—निवारण करने वाला हो सके । अर्थात् हमारे इस हेतु का यावृत्ति नहीं हो सकती है ।

इस प्रकार निर्दोषत्व हेतु से ससारी जीवों का प्रभु सवज्ञ ही है यह बात सिद्ध हो गई ।

भाषा—आचार्य कहत है कि बाधा का न होना जिसमें सम्यक प्रकार से निश्चित है उसे

१ वस्तुवि । २ विरोधात् । ३ यत्र साधकाभावस्तत्र बाधकसद्भाव । यत्र च बाधकाभावस्तत्र साधकसद्भाव । न त्वेकत्र
साधकबाधकाभावो यथा तथा तदुभयनिर्णयोपि न । ४ सर्वत्र । ५ मुनिश्चितासम्भवदबाधकत्व यत्र तत्र मुनिश्चितासम्भवत्सा
धकत्वं न पठते अन्योन्यविरोधात् । ६ मुनिश्चितासम्भव साधकप्रमाणत्वम् । ७ सवज्ञ । ८ निर्दोषत्वाद्वा तो ।

(४) निणये त्वसत्ताया इति पा ।

[मीमांसक आत्मानं ज्ञानस्वभावं न मन्यते तस्योत्तर]

न खलु ज्ञस्वभावस्य कश्चिदगोचरोस्ति यन्न क्रमेत ^१ 'तत्स्वभावान्तरप्रतिषेधात्' । कुत

सुनिश्चितासम्भवद बाधक प्रमाण कहते हैं । यदि कोई कहे कि—निर्दोष कारणों से उत्पन्न होने से या प्रवृत्ति की सामर्थ्य से अथवा विसर्वाद न हाने से इन तीन हेतुओं से या तीनों में से किसी एक हेतु से सर्वज्ञ के सदभाव को प्रमाणभूत सिद्ध कर सकते हो तो इस पर आचार्यों का कहना है कि हमारे यहाँ बाधा का न होना जिसमें सुनिश्चित है ऐसे निर्दोष प्रमाण से ही सर्वज्ञ का अस्तित्व सिद्ध करते हैं । प्रदुष्टकारण जयत्व प्रवृत्ति सामर्थ्य और विसर्वाद रहितत्व का हमारे यहाँ कोई भी महत्त्व नहीं है और शून्यवाद के खडन में इनका खडन भी कर दिया गया है ।

दूसरी बात यह भी है कि जहाँ हमारा हेतु विपक्ष से यावृत्ति रूप है यह बात निस्सदेह सिद्ध है इसमें सदेह भी नहीं है वहाँ अपने आप विसर्वादि रहित आदि अवस्थाय आ जाती है क्योंकि जिसमें बाधा नहीं है उसमें सबाधकत्व निर्दोषकारणजयत्व तो स्वयं ही विद्यमान है । जैसे कि वर्तमान काल के लौकिक—साव्यवहारिक प्रत्यक्ष अथवा अनुमान आदि में बाधा का न होना सुनिश्चित होने में ही प्रमाणता मानी जाती है उसी प्रकार से हमारे यहाँ भी सुनिश्चितासम्भवदबाधकत्व हेतु भी प्रमाणीक ही है क्योंकि सर्वत्र या कहीं भी क्यों न हो बाधा का न होना जब निश्चित हो जाता है तभी वहाँ उस विषय में विश्वास देखा जाता है किन्तु जहाँ बाधा संभव है या बाधा के होने में सदेह है वहाँ पर विश्वास भी नहीं होता है ।

इस पर मीमांसक ने कहा है कि आप जन तो सर्वज्ञ को सिद्ध करने वाला प्रमाण प्रस्तुत कर रहे हैं और हम सर्वज्ञ को बाधित करने वाला प्रमाण दे रहे हैं । अब दोनों में किसकी बात सत्य समझी जावे जबकि साधक—बाधक दोनों ही प्रमाण विद्यमान है अतः सर्वज्ञ के अस्तित्व को मानने में तो हमेशा ही सशय बना रहेगा ।

जनाचार्य कहते हैं कि ऐसी बात भी नहीं है क्योंकि एक सिद्धांतवादी हम अथवा आप दोनों को एक साथ मानते नहीं हैं । देखो ! हम तो साधक प्रमाण से अस्तित्व सिद्ध कर देते हैं और आप बाधक से नास्तित्व । इसलिए आपके यहाँ सर्वज्ञ का अभाव है किन्तु हमारे यहाँ सदभाव है पुनः सशय का होना कैसे रहा ? किसी को भी सर्वज्ञ के साधक प्रमाणों का निणय होगा तब वह सर्वज्ञ की सत्ता को मान लेगा और जब बाधक प्रमाण का निर्णय होगा तब वह सर्वज्ञ का अभाव कह देगा किन्तु किसी को भी सशय का प्रसंग नहीं रहगा । हाँ ! जिस वस्तु को कोई एक सत्य कह रहा है और उसी वस्तु को यदि कोई दूसरा असत्य कह रहा है तब तीसरा कोई भावे तो उसे सशय हो सकता है कि इन दोनों में किसकी बात सत्य है और किसकी असत्य किन्तु सत्य और असत्य को कहने वाले दोनों में से किसी को भी सशय

१ तत्स्वभावान्तरम् = अस्तित्वक्षणम् ।

‘पुनस्तस्याज्ञत्वलक्षणस्वभावान्तरप्रतिषेध सिद्धो यतोसौ ज्ञस्वभाव एव स्यात् । सवश्चाथ स्वस्य विषयः स्यात् ? ततस्त ‘क्रमेतव ? इति चेत् ‘चोदना’बलादभूताद्य^१शेषार्थज्ञाना ‘न्यथानुपपत्तिः’ । सोयं^२ चोदना हि भूत भवन्त भविष्यन्त विप्रकृष्टमित्येवजातीयकमर्थं भवगमयितुमल पुरुषविशेषानिति स्वयं प्रतीयन् सकलाथज्ञानस्वभावतामात्मनो न प्रत्येतीति^३ ‘कथं स्वस्थ ? तच्च न ज्ञानमात्मनो भिन्नमेव मीमांसकस्य कथञ्चिदभेदोपगमादयथा’^४ ‘मतान्तरप्रसङ्गात् । ततो नाज्ञस्वभाव पुरुष क्वचित्पि^५ विषये सवविषये चात्नाज्ञानो

नहीं है क्योंकि एक तो अपनी वस्तु को सत्य मान चका है और दूसरा असत्य मान चका है । इसलिये सबज्ञवादी और सबज्ञाभाववादी सभी जनों के यहाँ सशय को स्थान नहीं है । अब जाँ सबज्ञ साधक प्रमाणों से निश्चित सिद्ध हो चके हैं वे सबज्ञ भगवान ससारी प्राणियाँ के स्वामी हैं ऐसा समझना चाहिये ।

[मीमांसक आत्मा को ज्ञान स्वभाव नहीं मानता है उसका उत्तर]

ज्ञान स्वभाव आत्मा क कोई वस्तु अगोचर नहीं है जिसे कि वह सबज्ञ न जान सक क्योंकि उस सबज्ञ क स्वभावान्तर—अज्ञत्व लक्षण का प्रतिषेध है* ।

शङ्का—उस सबज्ञ के अज्ञत्व—अज्ञानावस्था नक्षण स्वभावान्तर का प्रतिषेध कैसे सिद्ध है कि जिससे वह ज्ञान स्वभाव ही हो सक और सभी पदार्थ उसक विषय हो सक एवं उन पदार्थों को वह जान लेवे यह बात कैसे सिद्ध है ?

समाधान—यदि ऐसा कहो तो वेदवाक्य के बल से भूत भविष्यत् और वर्तमान काल के सभी पदार्थों के ज्ञान की अन्यथानुपपत्ति होने से आत्मा ज्ञान स्वभाव ही सिद्ध है । वेदवाक्य की भूत भविष्यत् और वर्तमान कालवर्ती विप्रकृष्ट—दूरवर्ती इसी प्रकार के पदार्थों को बतलाने में समर्थ है वैसे प्रकार से आप मीमांसक पुरुषविशेषों का स्वयं अनुभव करते हुये तथा संपूर्ण पदार्थों को जानने के स्वभाव रूप ज्ञान स्वभाव आत्मा का ही है इस प्रकार शङ्का न करने हुये स्वस्थ कम है ? अर्थात् वेदवाक्य से ही संपूर्ण त्रकालिक पदार्थों का ज्ञान किसी जीवात्मा को हाता है किन्तु आत्मा ज्ञान स्वभाव वाला नहीं है ऐसा मानते हुये आप स्वस्थ नहीं है किन्तु अस्वस्थ ही है ।

और वह ज्ञान आत्मा से भिन्न ही हो ऐसा नहीं है म मीमांसक के यहाँ उसमें कथंचित् अभेद स्वीकार किया गया है अर्थात् यदि आप मीमांसक आत्मा से ज्ञान को सवथा भिन्न मानोगे तब तो योग के मत का प्रसंग आ जावेगा क्योंकि न्यायिक तो आत्मा से ज्ञान को सवथा भिन्न ही मानते हैं एवं सम

१ सवज्ञस्य । २ जानीयात् । ३ जन । ४ भविष्यद्गतमानावादिपदेन ज्ञायी । ५ ज्ञस्वभाव वाभावे । ६ आत्मा ज्ञस्वभाव एव साध्यः । ७ मीमांसक । ८ चोदना सकल जानाति आत्मा तु न जानातीति वदन् । ९ मीमांसकस्यापि । १० सर्वथा भेदे । ११ मतान्तर योगम् । १२ भूताद्यशेषाथ ।

(1) वेद । (2) सकलविषय ज्ञान भवतु ज्ञानस्वभावता तु कथमात्मन इत्युक्ते आह ।

त्पक्षेर्विकल्पज्ञानोत्पत्तौ^१ सवत्र 'तदनुपपत्तौ^२ 'विधिप्रतिषेधविचाराघटनात् ।

[यदि आत्मा ज्ञानस्वभावोऽस्ति तर्हि ससारावस्थायामज्ञानादि भावो कथं दृश्यते]

'कथमेव^३ 'कस्यचित्त्वचिदज्ञान स्यादिति 'चेदुच्यते । चेतनस्य^४ सत सम्बन्धन्तर^५ 'मोहोदयकारणक मदिरादिवत्* । 'तत्कुत सिद्धम् । विवादाध्यासितो जीवस्य मोहोदय सम्बन्ध^६ 'तरवारणको मोहोदयत्वा मदिराकारणकमोहोदयवदित्यनुमानात् । 'यस्तत्सम्बन्ध तर तदात्मनो ज्ञानावरणादि कर्मेति । तदभावे साकल्येन विरत यामोह सवमतीतानागतवतमान पश्यति प्रत्यासत्तिविप्रकषयोरकिञ्चित्करत्वात्* । कथं पुनर्ज्ञानावरणादिसम्बन्धन्तरस्याभावे साकल्येन विरतव्यामोह स्याद्यत सर्वमतीतानागतवत्तमानानन्तार्थ

वाय स उसका सबंध मानते है पुन आप मोमासक भी वसे ही हो जाओगे । इसलिये किसी भी भूत भविष्यत आदि विषय मे पुरुष—आत्मा अज्ञ स्वभाव वाली नहीं है क्योंकि सभी विषय मे वेद से ज्ञान उत्पन्न होने से अथवा विकल्प—याप्तिज्ञान से ज्ञान उत्पन्न होने से याप्ति ज्ञान की उत्पत्ति न होने पर विधि प्रतिषेध विचार ही घटित नहीं हो सकेगा ।

मोमासक—इस प्रकार से तो किसी भी मनुष्य को कही पर—किसी भी विषय मे अज्ञान कैसे हो सकेगा ? अर्थात् इस प्रकार से आत्मा को ज्ञान स्वभाव मान लेने पर तो सभी ससारी प्राणी पूणज्ञानी ही दिखने चाहिये पुन अज्ञानी क्यों दाख रहे है ?

[यदि आत्मा ज्ञान स्वभाव वाली है तब ससारावस्था में उसके अज्ञानादि भाव कस दिखते हैं ?]

जन—हम इसका स्पष्टीकरण करते है । सत रूप चेतन क सम्बन्धतर (सबधी ज्ञानावरणादि क मध्य मे अत्यंतम—ज्ञानावरण कम) मोह क उदय के निमित्त स होता ह मदिरा आदि क समान* । अर्थात् ससार मे जीव क साथ ज्ञानावरण कम और मोहनीय कम विद्यमान है अतएव मदिरा को पीकर उमत्त हुये के सदश इस जीव का ज्ञान अल्प और विपरीत हो रहा है ।

मोमासक—वह ज्ञानावरण कम कैसे सिद्ध है ?

जन—विवाद की कोटि में आया हुआ जीव का मोहोदय रूप अज्ञानादि भाव ज्ञानावरण क हेतु से हुआ है क्योंकि वह मोहनीय कम का उदय है जसे मदिरा क कारण से होने वाली मोहनीय कम क उदयरूप मोहित अवस्था विशेष । इस अनुमान से वह ज्ञानावरण कम सिद्ध है और जो वह सबन्धतर है वह आत्मा का ज्ञानावरणादि कम ही है ऐसा समझना चाहिये ।

१ विकल्पज्ञान यत्सत्तत्सर्वमनेकान्ता मकमिति व्याप्तिज्ञानम् । २ याप्तिज्ञानानुपपत्तौ । ३ मोमासकशङ्का । ४ जन । ५ सम्बन्धिना ज्ञानावरणादीनां मध्ये अन्तरमन्यतम=ज्ञानावरणमित्यर्थ । ६ मोमासक पृच्छति ।—तद् ज्ञानावरण कम कुत सिद्ध्यति । ७ इति चेदाहुराचार्या विवादेति । ८ अज्ञानाद्यदय ।

(1) यावाद् कश्चिद्वृत्तं स सर्वोऽप्यग्निजन्माऽज्जन्मा वा न भवतीत्यत्र प्रमाणविषये । (2) नु । (3) विद्यमानस्य । (4) ता । (5) प्रसिद्ध ।

‘व्यञ्जनपर्यायात्मक’ जीवादिनत्त्व साक्षात्कुर्वतीति ^२‘चदिमे’ ब्र महे । ^३‘यद्यस्मिन् सत्येव भवति तत्तदभावे न भवत्येव । यथाग्नेरभावे धूम । सम्बध्यन्तरे सत्येव भवति चात्मनो ^४‘व्यामोहस्तस्मात्तदभावे स न भवतीति निश्चीयते ।

उस ज्ञानावरण कम का अभाव हो जाने पर संपूर्ण रूप से मोहरहित पुरुष सभी अतीतानागत वर्तमान पदार्थों को देख लेता है क्योंकि उस ज्ञान में प्रत्यासत्ति और विप्रकष दोनों ही कारण अकिंचित्कर हैं ।*

मीमांसक—ज्ञानावरणादि सबध्यतर का अभाव हो जाने पर यह जीवात्मा संपूर्ण रूप से मोहरहित कस हो जावेगा कि जिससे यह सभी अतीतानागत वर्तमान स्वरूप अनत अथ पर्याय और अनत व्यजन पर्याय रूप जीवादि तत्त्व को साक्षात् कर सके अर्थात् यह जीव न ज्ञानावरण कम से रहित हो सकता है न मोह कम से रहित ही हो सकता है और न सम्पूर्ण पदार्थों को ही जान सकता है । मतलब मीमांसक ने जीव को सवथा अशुद्ध ही माना है कभी भी उसे शुद्ध कमरहित सिद्ध होना नहीं मानते हैं ।

जन—यदि आप ऐसा कहें तो हम आपको बतलाते हैं कि जो जिसके होने पर ही होता है वह उसके अभाव में नहीं होता है । जैसे कि अग्नि के अभाव में धूम नहीं होता है क्योंकि वह धूम अग्नि के होने पर ही होता है उसी प्रकार से सब यत्न ज्ञानावरण कम के होने पर ही आत्मा में व्यामोह—अज्ञान भाव होता है इसलिए उस ज्ञानावरण के अभाव में वह अनान नहीं होता है ऐसा निश्चित हो जाता है । अर्थात् ससार अवस्था में भी जीवों के जन्म जन्म ज्ञानावरण का क्षयापशम बढ़ता जाता है वैसे-वैसे ही जीव में ज्ञान भी तरतमता से बढ़ता जाता है । हम देखते हैं कि एकेन्द्रिय की अपेक्षा दो इन्द्रिय आदि में ज्ञान वृद्धिगत हो रहा है तथैव मनुष्यों में भी तरतमता देखी जाती है और जब कारण सामग्री से पूर्ण तथा ज्ञानावरण का नाश हो जाता है तब पूर्ण ज्ञान प्रकट हो जाता है ।

भावाच—जनाचार्य कहते हैं कि यन् ज्ञान आत्मा का स्वभाव है इसलिये ज्ञान स्वरूप आत्मा युगपत् संपूर्ण पदार्थों को जान लेता है । इस कथन पर मीमांसक ने घबड़ा कर प्रश्न कर ही दिया कि पुनः हम और आप जैसे सभी ससारी जन अज्ञानी कैसे रहेंगे ? क्योंकि मीमांसक ज्ञान को आत्मा का स्वभाव नहीं मानता है तथा आत्मा को कभी शुद्ध होना मुक्त होना भी नहीं मानता है यह सब आत्मा को ससारी कमल अज्ञान आदि से सहित ही मानता है एवं इसका यह भी कहना है कि कोई भी आत्मा अपौरुषेय वेदवाक्या से ही भूत भविष्यत आदि अतीन्द्रिय पुण्य पाप आदि को जान सकता है । अतीन्द्रिय

१ पर्यायो द्विवचनव्यञ्जनभेदात् । व्यञ्जन = श्रुतपर्याय । सूक्ष्म प्रतिक्षणध्वसी पर्यायवशात्पर्याय । २ प्रत्यक्षीभूता वयं जैना । ३ अज्ञानम् ।

(1) स्थली व्यञ्जनपर्यायो वागम्यो नश्वर स्थिर । सूक्ष्म प्रतिक्षणध्वसी पर्यायवशात्पर्यायः ॥ (2) प्रत्यक्षे सति । (3) आत्मनो व्यामोहः सबध्यतगभावे न भवत्येव तस्मिन् सत्येव भावात् ।

[मोहरहितोपि आत्मा विप्रकृष्टपदार्थान् ज्ञातुं न शक्नोति]

'देशकालतः' प्रत्यासन्नमेव पश्येद्विरतव्यामोहोपि सर्वात्मना न 'पुनर्विप्रकृष्ट

प्रत्यक्ष से नहीं। इस पर जैनाचार्य ने कहा कि भया ! जब तुम वेदवाक्यों से किसी आत्मा को अतीन्द्रिय पदार्थों का जानने वाला मान लेते हो और पुनः आत्मा को ज्ञान स्वभाव नहीं मानते हो तो क्या जब आत्मा में ज्ञान नहीं हुआ है पुनः अचेतन वेदों का ज्ञान उन अचेतन वेदों को है क्या बात है ? समझ में नहीं आता कि आप वेदवाक्यों से किसी को सभी पदार्थों का ज्ञान होना भी मान रहे हैं और आत्मा के ज्ञान स्वभाव का निषेध भी कर रहे हैं यह बात आपकी स्वस्थावस्था को नहीं बताती है किंतु आपकी अस्वस्थता को ही बता रही है।

हम जनो का तो कहना है कि ससार में प्रत्येक आत्मा के साथ ज्ञानावरण आदि कम लगे हुये हैं जो कि ज्ञान को ढक रहे हैं—ज्ञान पर आवरण डाल रहे हैं एव मोहनीय कम भी ज्ञान का विपरीत या सशयादि रूप से अज्ञान बना रहा है। जैसे बड़वी तू बड़ी के ससग से दूध दूषित हो जाता है उसी प्रकार से आत्मा का पूण शुद्ध ज्ञान स्वभाव भी मोह कम से अज्ञान रूप एव ज्ञानावरण से अल्पज्ञान रूप हो रहा है। यह आत्मा ज्ञान स्वभाव वाला ही है तभी तो वेद या आगमवाक्यों से यह सपूण त्रकालिक सूक्ष्मादि पदार्थों को भी जान लेता है। केवलज्ञान होने के पहले आत्मा को आगम से पूण श्रतज्ञान जब हो जाता है। तब वह श्रतज्ञान के बल से सपूण पदार्थों को जानते हुये श्रतकेवली कहलाता है यह बात हमारे यहाँ भी माय है। शायद आप श्रुतकेवली तक तो मान रहे हैं किंतु पूणज्ञानी (केवली) नहीं मान रहे हैं फिर भी यदि आत्मा ज्ञान स्वभाव वाला न होता तब श्रत से भी उसे ज्ञान होना असंभव था जमे कि चौकी आदि को श्रतशास्त्र का ससग होने से भी ज्ञान नहीं होता है अतः आपको आत्मा का ज्ञान स्वभाव मान ही लेना चाहिये।

हम जनो के यहाँ तो ज्ञान को आत्मा से अभिन्न ही माना है केवल लक्षण आदि से ही उसमें भेद स्थापित किया जा सकता है क्योंकि ज्ञान को छोड़कर तो आत्मा का अस्तित्व ही सिद्ध नहीं हो सकेगा। हाँ ! ये कम भी अनादि काल से इस जीव के साथ संबधित हैं अतएव ससार में यह जीव अल्पज्ञानी आदि देखा जाता है। जब पुरुषार्थ से यह ज्ञानावरण आदि घातिया कर्मों का जड़मूल से विनाश कर देता है तब इस आत्मा में पूणज्ञान गुण प्रगट हो जाता है। मोहनीय कम का पूर्णतया नाश दसव गुणस्थान में हो जाता है फिर भी ज्ञानावरण आदि कम के निमित्त से यह जीव ग्यारहव बारहव गुणस्थान में छसस्थ ही कहलाता है। बारहव गुणस्थान के अंत में जब ज्ञानावरण आदि तीनों घातिया कर्मों का नाश हो जाता है तब तेरहव गुणस्थान में पूणज्ञान प्रकट होकर केवली बन जाता है।

[मोह रहित भी आत्मा तीन विप्रकृष्ट पदार्थों को नहीं जान सकता है]

मीमांसक—मोह रहित भी पुरुष देश और काल से प्रत्यासन्न—निकटवर्ती पदार्थों को ही संपूर्णतया

मित्युक्त^१, प्रत्यासत्तर्जानाकारणत्वाद्विप्रकषस्य चाज्ञानानिबन्धनत्वात् 'तदभावेऽपि ज्ञाना-
ज्ञानयोरभावाच्च' न तारकाञ्जनवच्च द्राकादिवच्च । योग्यतासदभावेतराम्या^२ ज्ञानाज्ञान-
यो क्वचिद्भावे^३ 'योग्यतव ज्ञानकारण प्रत्यासत्तिविप्रकषयोरकिञ्चित्करत्वात् । सा पुन-
र्योग्यता देशतः कात्स्न्यतो वा व्यामोहविगमस्तत्प्रतिबन्धि^४ कमक्षयोपशमक्षयलक्षण । इति
साकल्येन विरतव्यामोहः सर्वपश्यत्येव । तदुक्त—

ज्ञो ज्ञेये कथमज्ञः स्यादसति प्रतिबन्धने^५ । दाह्यग्निर्दाहको न^६ स्यादसति प्रतिबन्धने^७ । १ । इति ।

देखता है कि तु दूरवर्ती पदार्थों को नहीं जान सकता है ।

अन—यह कथन अयुक्त है क्योंकि प्रत्यासत्ति—निकटता ज्ञान का कारण नहीं है एव विप्रकृष्टता
अज्ञान का कारण नहीं है क्योंकि उन प्रत्यासत्ति और विप्रकष के सदभाव में भी ज्ञान और अज्ञान का
अभाव है जैसे नयन तारका का अजन और चन्द्र सूर्यादि का ज्ञान । अर्थात् नेत्र में अजन के साथ प्रत्या-
सत्ति—निकट सबध होने पर भी अजन का ज्ञान नहीं होता है किन्तु चन्द्र सूर्यादि विप्रकृष्ट दूरवर्ती
को भी नेत्र जान लेता है । अतः निकट सबधरूप प्रत्यासत्ति में ज्ञान का कोई अविनाभाव सबध नहीं है
और जहाँ दूरवर्ती पदार्थ है वहाँ ज्ञान न होवे ऐसा दूरवर्ती पदार्थ से ज्ञान का व्यतिरेक भी नहीं है ।

योग्यता के सदभाव और अभाव से किसी भाव—पदार्थ के ज्ञान और अज्ञान में ज्ञानावरण के
विशेष अभाव रूप योग्यता ही ज्ञान का कारण है क्योंकि प्रत्यासत्ति और विप्रकष दोनों अकिञ्चित्कर ही
हैं । अर्थात् प्रत्यासत्ति के अभाव में विप्रकष का सदभाव होने पर भी ज्ञान उत्पन्न हो जाता है और
निकटवर्ती का ज्ञान नहीं भी होता है अतः ये दोनों बात अकिञ्चित्कर हैं ।

वह योग्यता एक देश से अथवा संपूर्ण रूप से मोह के अभाव रूप और आ मा के प्रतिबन्धी ज्ञाना-
वरण कर्म के क्षयोपशम और क्षय लक्षण रूप है । इस प्रकार से सम्पूर्ण रूप से माह रहित पुरुष सभी को
देखते ही है । कहा भी है—

ब्लोकाथ—प्रतिबन्धक कम के न होने पर सर्वज्ञ भगवान् ज्ञय पदार्थों को जानने में अज्ञानी कैसे
रहेगे ? मणि मन्त्रादि प्रतिबन्धक—रुकावट डालने वाले कारणों के न होने पर भी अग्नि दाह्य—जलने
योग्य पदार्थ को जलाती नहीं है क्या ? अपितु जलानी हुई ही देखी जाती है ।

भाषा—मीमांसक का कहना है कि किसी आत्मा के मोह और ज्ञानावरण कम का भले ही नाश
हो जावे किन्तु वह आत्मा सूक्ष्म अतर्हित और दूरवर्ती सभी पदार्थों को कैसे जानेगा ? क्योंकि किसी

१ जन । २ तयो — प्रत्यासत्तिविप्रकषयो । ३ नयनतारकाया अञ्जनेन सह प्रत्यासत्तावपि न ज्ञानोदयोऽञ्जनस्य ।
चन्द्रार्कादीस्तु विप्रकृष्टानपि जानाति नयनतारका यथा । ४ ज्ञानावरणविशेषाभावरूपा । ५ प्रत्यासत्त्यभावे विप्रकषं
सद्भावेऽपि ज्ञानोत्पादात् । ६ ता । ७ सबज्ञ । ८ कथं न स्यादपि तु स्यादेव । ९ मणिमन्त्रादौ । प्रतिबन्धरि इत्यपि पाठः ।

(१) योग्यता सदभावे । का द्वि । (२) वस्तुनि । (३) प्रतिबन्धरि इति पा ।

[सर्वज्ञभगवतो ज्ञानमिन्द्रियानपेक्षमतीन्द्रियमस्त्येव]

अत एव 'एवाक्षानपेक्षाऽऽज्जनाविसस्कुतचक्षुषो यथालोकाऽनपेक्षाः* । अत एव । कुत एव ? 'साकल्येन विरतयामोहत्वादेव सवदर्शनादेव वा । यो हि देशतो विरतव्यामोह किञ्चिदेवा स्फुट पश्यति वा तस्यवाक्षापेक्षा लक्ष्यते न पुनस्तद्विलक्षणस्य प्रक्षीणसकलव्यामोहस्य सवदर्शिनः 'सवज्ञत्वविरोधात् । न हि सर्वार्थं सकृदक्षसम्बन्धः सम्भवति साक्षात्परम्परया वा^१ ।

को ज्ञान निकटवर्ती पदार्थों का ही होता हुआ देखा जाता है । तब आचार्य ने कहा कि भाई ! निकटवर्ती पदार्थों से ज्ञान का अन्वय एव दूरवर्ती पदार्थों से ज्ञान का व्यतिरेक नहीं है मतलब पदार्थ निकटवर्ती होव तभी उनका ज्ञान होवे वे दूरती होव तो उनका ज्ञान नहीं होवे ऐसा कोई नियम नहीं है । देखो ! निकटवर्ती आख में लगे हुए अजन का ही उस आख को ज्ञान नहीं हुआ है और दूरवर्ती सूर्य—चंद्र दिख गये । इसलिये ज्ञान के होने में मुख्य कारण है ज्ञानावरण का क्षयोपशम अथवा क्षय । इसी का नाम योग्यता है । आप शास्त्र में जो प्रकरण पढ़ रहे हैं यदि उसमें से एक पक्ति के विषय में ज्ञानावरण का क्षयोपशम नहीं है तो आपको उसका अर्थ नहीं समझगा । यदि क्षयोपशम हो गया है तो अर्थ बिना बताये भी समझ में आ जावेगा और जब पूणतया ज्ञानावरण का अभाव ही हो जाता है तब यह आत्मा सपूण लोकालोक को युगपत् अवलोकित कर लेता है ।

[सर्वज्ञ भगवान् का ज्ञान इन्द्रियो की सहायता से रहित अतीन्द्रिय है]

अतएव सर्वज्ञ भगवान् को इन्द्रियों की अपेक्षा नहीं है जसे अज्जनावि से सस्कृत ज्ञान को आलोक—प्रकाश की अपेक्षा नहीं है* । इसी हेतु से वे सर्वज्ञ हैं ।

शका—किस हेतु से ?

जेन—सम्पूणतया मोह से रहित हो जाने से ही अथवा सवदर्शी होने से ही वे सर्वज्ञ हैं क्योंकि जो एक देश से मोहरहित है अथवा कुछ अस्पष्ट को ही देखता है उसको ही इन्द्रियो की अपेक्षा देखी जाती है किन्तु उससे विलक्षण सपूण मोह से रहित सवदर्शी को इन्द्रियो की अपेक्षा नहीं है अन्यथा इन्द्रियो की अपेक्षा मानने पर तो सर्वज्ञ पने का ही विरोध हो जावेगा क्योंकि सभी पदार्थों के साथ युगपत् इन्द्रिय का संबन्ध साक्षात् अथवा परंपरा से सम्भव नहीं है ।

आचार्य—सर्वज्ञ भगवान् को इन्द्रियो की अपेक्षा से रहित अतीन्द्रियज्ञान है क्योंकि वे सपूणतया मोह से रहित हैं अथवा सवदर्शी हैं । इस प्रकार से जैनाचार्यों ने सर्वज्ञ भगवान् को अतीन्द्रियज्ञानी सिद्ध करने के लिये दो हेतु दिये हैं क्योंकि जिनके एक देश रूप से मोह का अभाव हुआ है और जिनका ज्ञान अविशद—अस्पष्ट है उनका ज्ञान इन्द्रियो की सहायता अवश्य रखता है । ये इन्द्रियो की सहायता लेने वाले मति और श्रुत रूप दो ज्ञान प्रसिद्ध हैं जिन्हे सिद्धान्तशास्त्रों में परोक्ष कहा है और यहा न्यायशास्त्रों में अर्हत्प्रत्यक्षस्य । २ अन्यथा (अक्षापेक्षात्वे) ।

(१) अर्हत् प्रत्यक्षमज्ञानपेक्ष (२) अयनवर्तयो साक्षात्कृत्यमत्तत्त्वनवनयो संबन्ध परंपरया संयुक्तसम्बन्धत्वात् ।

‘मनु चावधिमन पर्ययज्ञानिनोर्देशतो विरत यामोहयोरसवदशनयो कथमक्षानपेक्षा
सलक्षणीया ? १ तदावरणक्षयोपशमातिशयवशात्स्वविषये परिस्फुटत्वादिति ब्रम । न २ चव
३ साकल्येन विरत यामोहत्वस्य सवदर्शनस्य ४ वानकारितकत्व शङ्कनीय विपक्षेक्षापेक्षे मति
श्रुतज्ञाने ५ तदसम्भवात् । अवधिमन पर्ययज्ञाने तदसम्भवात् ६ पक्षा व्यापकत्वादहेतुत्वमिति चेन्न

मे साव्यवहारिक प्रत्यक्ष कह दिया है । इन्द्रियज्ञान से कोई भी सवज्ञ इसलिये नहीं बन सकता है कि
इन्द्रिया वतमान कालीन सीमित और रूपी पदार्थों को ही ग्रहण कर सकती है । इसी विषय मे राज
वार्तिक प्रथराज मे श्री अकलक देव ने बहुत ही सुंदर विवेचन किया है । यथा—

इन्द्रियनिमित्त ज्ञान प्रत्यक्ष तद्विपरीत परोक्ष इत्यविसर्वादिलक्षणमिति चेत् न आप्तस्य
प्रत्यक्षाभाव असंगात् अर्थात् कोई कहता है कि इन्द्रियव्यापार जय ज्ञान को प्रत्यक्ष और इन्द्रिय या
पार की अपेक्षा न रखने वाले ज्ञान को परोक्ष कहना चाहिये । सभी वादी प्राय इसमे एकमत हैं । इस
आशका पर जनाचाय समाधान करते हैं कि इन्द्रियजय ज्ञान को प्रत्यक्ष मानने से आप्त—सवज्ञ को
प्रत्यक्षज्ञान नहीं हो सकेगा सवज्ञता का लोप हो जायेगा क्योंकि सवज्ञ का इन्द्रिय जय ज्ञान नहीं होता
है । आगम से अतीन्द्रिय पदार्थों का ज्ञान मानकर सवज्ञता का समर्थन करना तो युक्ति युक्त नहीं है
क्योंकि आगम अतीन्द्रिय प्रत्यक्षदर्शी पुरुष के द्वारा प्रणीत होता है । जब अतीन्द्रिय प्रत्यक्ष सिद्ध नहीं है
तब अतीन्द्रिय पदार्थों मे आगम का ज्ञान प्रमाणीक कैसे बन सकेगा ? आगम अपौरुषय है यह बात तो
असिद्ध ही है क्योंकि पुरुष प्रयत्न के बिना उत्पन्न हुआ कोई भी विधायक शब्द प्रमाण नहीं है । अत
हिंसादि का विधान करने वाला वेद प्रमाण नहीं हो सकता है । वैसे यह निष्कर्ष निकलता है कि सर्वज्ञ
का ज्ञान अतीन्द्रिय है इन्द्रियजय नहीं है ।

अक्ष—पुन एक देश मोहरहित असवदर्शी अवधिज्ञानी और मन पर्यय ज्ञानियो को इन्द्रियो की
अपेक्षा नहीं है यह बात कैसे जानी जाती है ? अर्थात् सिद्धांत मे अवधि मन पर्यय ज्ञान को अतीन्द्रिय कहा
है यह कैसे बनेगा ?

समाधान—उन उन—अवधि ज्ञानावरण और मन पर्यय ज्ञानावरण कम के क्षयोपशम के अतिशय
के निमित्त से ये दोनों ही ज्ञान अपने-अपने विषय मे प्रस्फुट—स्पष्ट है ऐसा हम मानते हैं । इस प्रकार
से संपूर्णतया मोहरहित हेतु अथवा सवदर्शी हेतु अनैकालिक हो जाता है ऐसी भी आशका नहीं करना
क्योंकि इन्द्रियो की अपेक्षा रखने वाले मति श्रुतज्ञान विपक्ष हैं उन दोनों ज्ञानो मे ये दोनों हेतु असम्भवी हैं ।

१ पर । २ सिद्धान्ती । ३ साकल्येन विरतव्यामोहत्वसवदर्शनस्या विनापि अवधिमन —पर्यययोरक्षानपेक्षत्वप्रकारेण ।
४ तस्य—विरतव्यामोहत्वस्य सर्वदर्शनस्य वा हेतो । ५ अवधिमन पर्यययोरपि पक्षान्तर्भाव ज्ञात्वा साकल्येन विरत
व्यामोहत्वस्य सवदर्शनस्य वा हेतो पक्षाव्यापक व नाम हेत्वाभासत्वं दोष समर्थयति पर ।

(१) देशतो विरतव्यामोहत्वस्याक्षानपेक्षत्वव्यभिचारीप्रकारेण (२) हेतो ।

सकलप्रत्यक्षस्यैव पक्षत्ववचनान् तत्र चास्य हेतुो सद्भावात् विकलप्रत्यक्षस्यावधिमन पर्यया
व्यस्यापक्षीकरणात् । न चास्मदादिप्रत्यक्षेक्षापेक्षोपलक्षणात्सकल^१वित्प्रत्यक्षेपि सास्त्य

शका—ये दोनों हेतु अवधि और मन पर्यय ज्ञान मे असंभव है अत ये हेतु पक्ष मे अव्यापक होने से
अहेतु है । अर्थात् अवधि और मन पर्यय ज्ञान अतीन्द्रिय प्रत्यक्ष तो हैं परंतु आपके सपूर्णतया मोह से रहित
होना और सबदर्शी होना रूप दोनों हेतु इन ज्ञानों मे नहीं रहने से ये दोनों हेतु अहेतु हैं ।

समाधान—ऐसा भी नहीं कहना क्योंकि सकल प्रत्यक्ष को ही हमने पक्ष बनाया है और वहा पर
उन हेतुओं का सद्भाव है । विकल प्रत्यक्षरूप अवधि मन पर्यय को हमने पक्ष मे नहीं लिया है ।

विशेषार्थ—शकाकार का अभिप्राय यह है कि अवधिज्ञान और मन पर्ययज्ञान इन्द्रियों की अपेक्षा न
रखने से अतीन्द्रिय प्रत्यक्ष हैं फिर भी इनके धारक अवधिज्ञानी मन पर्ययज्ञानी सबज्ञ क्यों नहीं कहलाते
है और यदि आप इहे सबज्ञ प्रत्यक्षदर्शी नहीं मानते हो तब तो इनके ज्ञान को आप इन्द्रियजय कहिये ।
इस पर आचार्य कहते हैं कि ये दोनों ही ज्ञान अवधिज्ञानावरण और मन पर्ययज्ञानावरण कम के क्षयोप
शम विशेष की अपेक्षा रख कर आत्मा से ही उत्पन्न होते हैं इनमे इन्द्रियों की सहायता नहीं है अत ये
ज्ञान अतीन्द्रिय हैं फिर भी इनके धारक सर्वज्ञ नहीं होते है क्योंकि इनमे ज्ञानावरणादि कर्मों का क्षयोपशम
कारण है न कि क्षय ।

दूसरी बात यह भी है कि अवधिज्ञानी मन पर्ययज्ञानी जीवों के मोह कम का पूर्णतया नाश नहीं
हुआ है एक देश ही अभाव हुआ है और ये सबदर्शी भी नहीं है सीमित पदार्थों को ही देखने वाले हैं । इन
दोनों ज्ञानों को प्रत्यक्ष इसलिये कहा है कि ये अपने विषय का स्पष्ट ज्ञान करते है एव अतीन्द्रिय इसलिये
हैं कि ये इन्द्रियों की सहायता के बिना ही उत्पन्न होते है । एव साकल्येन विरतयामोहत्वात् और
सबदर्शनात् ये दोनों हेतु व्यभिचारी भी नहीं है क्योंकि विपक्ष रूप इन्द्रिय जय परोक्ष मति श्रुतज्ञान
मे ये दोनों हेतु नहीं पाये जाते हैं ।

किसी ने कहा कि भले ही आपके हेतु व्यभिचारी न हो सक किंतु पक्ष मे पूर्णतया व्याप्त न होने
से अव्यापक रूप से अहेतु अवश्य है क्योंकि आप जनों ने अवधि मन पर्ययज्ञान को अतीन्द्रिय प्रत्यक्ष अव
श्य माना है किन्तु उनमे पूर्णतया मोह का अभाव और सबदर्शीपना नहीं है । इस आशका पर जनाचार्यों
ने कहा कि भाई ! हमने पक्ष मे सकल प्रत्यक्ष केवलज्ञान को ही लिया है । इन विकल प्रत्यक्ष रूप दोनों
ज्ञानों को पक्ष मे नहीं लिया है अत हमारे हेतु अहेतु नहीं हैं । अर्थात् प्रत्यक्ष के दो भेद है सकल और
विकल । सर्वज्ञ भगवान के सकल प्रत्यक्ष पाया जाता है अत उसी को यहा पक्ष मे लिया गया है । अन्यत्र
न्यायदीपिका में दूसरी भी शका देखी जाती है—

कोई कहता है कि केवलज्ञान को पारमार्थिक प्रत्यक्ष कहना ठीक है किंतु अवधि और मन पर्यय
को पारमार्थिक प्रत्यक्ष कहना ठीक नहीं है क्योंकि ये दोनों एक देश प्रत्यक्ष हैं । इस पर आचार्यों का

वेति वक्तुं शक्यम्^१ अञ्जनादिभिरसंस्कृतचक्षुषोऽस्मदादेरालोकापेक्षोपलक्षणात्^२ तत्संस्कृतचक्षुषोपि कस्यचिदालोकापेक्षाप्रसङ्गात्^३ । नक्तञ्चराणामालोकापायेपि स्पष्टरूपावलोकनप्रसिद्धर्नालोको नियत कारण^४ प्रत्यक्षस्येति चेत्तर्हि सत्यस्वप्नज्ञानस्य^५ क्षणिकादिज्ञानस्य च स्पष्टस्य चक्षुराद्यनपेक्षस्य प्रसिद्धरक्षमपि नियत प्रत्यक्षकारण मा भूत । ततो यथाञ्जनादिसंस्कृतचक्षुषामालोकानपेक्षा स्पुट रूपेक्षणे तथा साकल्येन विरतव्यामोहस्य सबसाक्षात्कारोऽज्ञानपेक्षा । इतिकरणक्रमव्यवधानातिवर्तिसकलप्रत्यक्षो^६ भवभता^७ गुरु प्रसिद्धत्येव ।

कहना है कि सकलपना और विकलपना यहा विषय की अपेक्षा से है स्वरूप की अपेक्षा से नहीं है क्योंकि केवलज्ञान सपूर्ण द्रव्यो और पर्यायो को विषय करने वाला होने से सकल प्रत्यक्ष कहा जाता है किंतु अवधि और मन पयय कुछ पदार्थों को विषय करते हैं इसलिये वे विकल प्रत्यक्ष कहे जाते हैं परन्तु इतने मात्र से इन दोनों ज्ञानों में पारमार्थिकता की हानि नहीं होती है क्योंकि पारमार्थिकता का कारण सकल पदार्थों को विषय करना नहीं है अपितु पूर्ण निमलता है और वह पूर्ण निमलता—स्पष्टता केवल ज्ञान के समान अवधि मन पयय में भी विद्यमान है अतः ये दोनों ज्ञान पारमार्थिक ही हैं ।

निष्कर्ष यह निकला कि ये दोनों ज्ञान अतीन्द्रिय होकर भी सकलप्रत्यक्ष नहीं हैं विकलप्रत्यक्ष हैं इसलिये सर्वज्ञ के ज्ञान को पक्ष बनाने में ये दोनों ज्ञान नहीं आते हैं ।

शंका—हम लोगो के प्रत्यक्ष में इन्द्रियो की अपेक्षा देखी जाती है अतः सर्वज्ञ के प्रत्यक्ष में भी वह अपेक्षा होनी ही चाहिये ।

समाधान—आपका ऐसा कहना भी शक्य नहीं है अ यथा अञ्जनादि से संस्कृत नहीं हुये हम लोगो के नेत्र प्रकाश की अपेक्षा रखते हैं पुन किसी के अञ्जनादि से संस्कृत नत्र भी प्रकाश की अपेक्षा रखने लग जावगे तब अजन गुटिका आदि विद्याओं का क्या महत्व रहेगा ?

शंका—नक्तञ्चर—उल्लू बिल्ली आदि जीवो का प्रकाश के अभाव में भी स्पष्टतया रूप—पदार्थ का देखना प्रसिद्ध है इसलिए प्रकाश प्रत्यक्ष के लिय निश्चित कारण नहीं है ।

अन—तब तो सच्चे स्वप्न का ज्ञान और ईक्षणिकादि ज्ञान चक्षु आदि इन्द्रियो की अपेक्षा न करके ही स्पष्ट प्रसिद्ध है अतः इन्द्रिया भी प्रत्यक्ष ज्ञान के लिय निश्चित कारण न होव क्या बाधा है ? इसलिय जैसे अञ्जनादि से संस्कृत चक्षु को स्पष्टतया रूप को देखन में प्रकाश की अपेक्षा नहीं है उसी प्रकार से सम्पूर्ण तथा मोह रहित पुरुष को सभी का साक्षात्कार करने में इन्द्रियो की अपेक्षा नहीं है ।

इस प्रकार इन्द्रियो से क्रम से और व्यवधान से रहित सकलप्रत्यक्षज्ञानी ससारी जीवो के गुरु प्रसिद्ध ही हैं ।

१ परेष २ ईक्षणिका=द्वयक्षरा शाकिनी आत्मा (?) । ३ भवेतामिति पाठान्तरम् ।

(१) परिज्ञानार् । (२) तथा लोके नास्ति । (३) जनेनानिष्टापादानमकारि तत्परिहारमिति भीर्षासक नक्तञ्चरस्य-विना । (४) किस्विन्द्रियमेव । (५) प्राणिना—भवभता ।

विशेषार्थ—किसी का कहना है कि हम लोगो का ज्ञान इन्द्रियो की अपेक्षा से ही होता है अतः सर्वज्ञ का ज्ञान भी वैसा ही होना चाहिये क्योंकि जैसे हम मनुष्य हैं वैसे ही सर्वज्ञ भी तो मनुष्य ही हैं। इस पर आचार्य कहते हैं कि भाई ! किसी को अंजन गुटिका सिद्ध है उसने उसे आख में लगा लिया तो उसे अंधरे में भी दिखने लगता है परन्तु हम और आपको तो अंधरे में नहीं दीखता है। आपके कथनानुसार अंजनगुटिका सिद्ध वाले को भी अंधरे में नहीं दिखना चाहिये। तब वह झट बोल पड़ा कि अंधरे में तो उल्लू बिल्ली आदि को भी दीख जाता है अतः प्रकाश और अंधरा ज्ञान और अज्ञान में नियम रूप से कारण नहीं है। तब आचार्य कहते हैं कि किसी को स्वप्न में सम्मोदशिखर का पवत उगो का ल्यो दीख गया आचार्य शातिसागर जी महाराज के दशन हो गये। इस सत्य स्वप्न में इन्द्रियो की अपेक्षा तो नहीं है फिर भी स्पष्ट प्रत्यक्ष ज्ञान है अतः इन्द्रियो से ही प्रत्यक्ष ज्ञान हो यह नियम नहीं रहा। देखिये ! अंजन आदि से संस्कृत आख स्पष्टतया अंधरे में भी सब वस्तु देख लेती है उसी प्रकार से मोहकर्म ज्ञानावरण दशनावरण और अंतराय इन घातिया कर्मों का नाश हो जाने से अहतभगवान् के केवलज्ञान आदि नव लब्धिया प्रगट हो जाती हैं अतः केवलज्ञान में न इन्द्रियो की सहायता है न क्रम क्रम में होना है क्योंकि केवल ज्ञान और दशन दोनों ही युगपत् एक समय में सारे पदार्थों को जान लते हैं। अतः इस ज्ञान में व्यय वधान—अंतर भी नहीं पड़ता है। ऐसे इन्द्रिय से क्रम और अंतर से रहित केवलज्ञानी भगवान् ही समारी जीवों के गुरु हैं स्वामी हैं अतएव सभी के नाथ तीन लोक के नाथ कहलाते हैं।

सर्वज्ञ के अतीन्द्रिय ज्ञान की सिद्धि का सारांश

मीमांसक चार्वाक और तत्त्वोपप्लववादी सामान्य से भी सर्वज्ञ को नही मानते हैं एवं सीगत साख्य वैशेषिक आदि सर्वज्ञ विशेष को नहीं मानते हैं।

सवेदनाद्वतवादी चित्राद्वतवादी ब्रह्माद्वतवादी और शब्दाद्वतवादी ये एक प्रमाणवादी तीथच्छेद संप्रदाय वाले हैं वैसे ही चार्वाक भी प्रत्यक्ष एक ही प्रमाण मानने वाले तीथच्छेद संप्रदाय मानने वाले हैं क्योंकि ये सभी परमागम संप्रदाय का निराकरण करने वाले हैं।

जैसे कपिल बौद्ध आदि अनेक प्रमाणवादी तीथच्छेद संप्रदाय वाले हैं तथैव तत्त्वोपप्लववादी भी न एक प्रमाण—अनेक प्रमाण के अनुसार अनेक प्रमाणवादी हो गए तथा सभी के आप्त आगम और वस्तु समूह को स्वीकार करने की इच्छा रखते हुए अनेक प्रमाणवादी बनयिक तीथच्छेद संप्रदायवादी हैं क्योंकि ये सभी परस्पर विरोध कथन करने वाले हैं।

अद्वैतवादियों के यहाँ स्वपक्षसाधन परपक्षदूषण वचन भी अद्वैत के विरुद्ध हैं यदि संवृत्ति से या अविद्या से कहें तो अद्वैत भी कल्पित ही सिद्ध होता है। चार्वाक के यहाँ प्रत्यक्ष एक प्रमाण से ही परलोक पुण्य-पापादि का विरोध आ जाता है तथा कपिल वशेषिक नैयायिक प्रभाकर आदि अनेक प्रमाण मानकर भी तक प्रमाण नहीं मानते हैं अतएव तक के बिना प्रत्यक्ष अनुमान आगम उपमान आदि साध्य साधन की व्याप्ति को ग्रहण नहीं कर सकते हैं। वनयिक सुगत साख्य आदि इन सबमें परस्पर में विरोध होने से इनमें से कोई भी आप्त नहीं हो सकता है। तथाहि तीर्थच्छेद संप्रदाय वाले एकांतवादी निरावरण ज्ञानधारी नहीं हैं क्योंकि वे अविशिष्ट वचन इन्द्रियज्ञान और इच्छादि से सहित हैं अथवा सामान्य पुरुष आदि हैं जैसे—रथ्या पुरुष ।

किंतु हमारे सबज्ञ अविशिष्ट वचनादिमान या अविशिष्ट पुरुष नहीं है क्योंकि वे सबज्ञ युक्ति और शास्त्र से अविरोधि वचन वाले हैं इन्द्रियों के क्रम व्यवधान से रहित है तथा इच्छा से भी रहित है अतः क—परमात्मा चित्त चतय पुरुष ही आवरण का नाश हो जाने से मसारी प्राणियों के गुरु हैं क परमात्मा परा आत्यंतिकी मा—लक्ष्मीयस्येति क परमात्मा ही चित्त सबज्ञ हैं ।

मीमांसक—पदार्थों को जानने वाला परमात्मा अतीन्द्रिय ज्ञानी नहीं हो सकता है क्योंकि अतीन्द्रिय ज्ञानी हमें कोई उपलब्ध नहीं होता है तथा इन्द्रियों के द्वारा धर्माधर्मादि सभी पदार्थ जाने नहीं जा सकते अतएव कोई भी सबज्ञ नहीं है सम्बद्ध वतमान च गच्छते चक्षुरादिभिः इसलिये भूत और भविष्यत कालीन पदार्थ के ज्ञान का अभाव होने से कोई भी सबज्ञ सिद्ध नहीं है। अनुमानादि से भी सबज्ञ का ज्ञान नहीं हो सकता है। आगम भी अनादि है अतः आदिमान सबज्ञ को कसे कहेगा ? यदि अनित्य आगम मान तो वह अल्पज्ञ प्रणीत होने से अप्रमाण है एवं सबज्ञ प्रणीत कहो तो परस्पराश्रय दोष दुर्निवार है। सबज्ञ के सदृश कोई न होने से उपमान प्रमाण भी सबज्ञ ग्राहक नहीं है तथा अर्थापत्ति से भी वह ग्रहण नहीं होगा अतएव सत्ता को ग्रहण करने वाले पाँचों प्रमाणों का विषय न होने से वह सबज्ञ अभाव प्रमाण का ही विषय है। अतः सबज्ञ को ग्रहण करने वाला कोई भी प्रत्यक्षादि प्रमाण नहीं है ।

अन—यह कथन बिना मीमांसा के ही है। लघि और उपयोग के सत्कारों का अर्थात् लघ्युपयोगों भावेन्द्रियम से भावेन्द्रिय सत्कार रूप क्षयोपशम ज्ञान का नाश हो जाने से सबज्ञ होता है ।

तथा द्रव्यद्रिया तो अगोपाग नाम कम की रचना विशेष है। वे आवरण निमित्तक नहीं हैं अतः पूर्णतया ज्ञानावरण दशनावरण के क्षय हो जाने से पूरा ज्ञानी सबज्ञ सिद्ध है वह आगम एवं सुनिश्चितासम्बद्धबाधकप्रमाण से सिद्ध है। आप सबज्ञ को अभाव प्रमाण से कसे निषेध करेंगे क्योंकि

गहीत्वा वस्तुसदभाव स्मत्वा च प्रतियोगिन ।

मानस नास्तित्वा ज्ञान जायतेऽज्ञानपेक्षया ॥

जब कोई मनुष्य सभी मनुष्यों को जान लेवे पुन सबज्ञ के ज्ञापक काल का स्मरण करके मन में 'सर्वत्र सबज्ञ नहीं है' ऐसा ज्ञान करे तब उसका अभाव कहेगा पुन वह सभी को जान लेने से स्वयं ही

[पूर्वोक्तकारिकात्रयकथितहेतुभिर्भ्रमैर्ब्रह्मं ब्रह्म नस्ति प्रत्युत दोषावरणरहितत्वादेव महान्]

उत्थानिका—

^१यतश्चासौ न देवागमादिविभूतिभत्त्वादध्यात्म बहिरपि दिव्यसत्यविग्रहादिमहोदयाश्च यत्वाद्वा महान् नापि तीथकृत्वमात्रात्, ^२यतश्च तीथच्छेदसम्प्रदायोपि ब्रह्मको नियोगभाव

सबज्ञ बन जाता है तब उसका निषेध कैसे करेगा ? तथा आवरण निमित्तक भावेन्द्रियो के नाश हो जाने से अतीन्द्रिय ज्ञान उत्पन्न होता है जो कि भूत भावी सूक्ष्मादि पदार्थों को ग्रहण करने में युगपत् ही समर्थ है । यदि आप कहो कि अज्ञान का कारण क्या है ? तो ज्ञानावरण कम है एव ज्ञानावरणादि के कारण मोहनीय आदि कर्मों का उदय है । संपूर्णतया मोह से रहित पुरुष पूर्ण ज्ञानी हो सकते हैं अतः सबज्ञ भगवान् को इन्द्रियादिको की अपेक्षा नहीं है क्योंकि वे संपूर्णतया मोह से रहित हैं अथवा सबदर्शी हैं । जैसे अजनादि से संस्कृत चक्षुः प्रकाशादि की अपेक्षा नहीं रखते हैं एक देश मोह से रहित असब दर्शी अवधिज्ञानी मनःपययज्ञानी अपने अपने आवरण के क्षयोपशम से अपने अपने विषय को स्पष्ट जानते हैं अतः हमारा हेतु सबमोह रहित सबदर्शी उनसे अनकातिक नहीं है क्योंकि यहां सकल प्रत्यक्ष का विवक्षा है । अतः इन्द्रिय और क्रम के व्यवधान से रहित सकल प्रत्यक्षज्ञानी ससारी जीवा के गुरु प्रसिद्ध ही है जो कि सबज्ञ सबदर्शी है ऐसा समझना चाहिये ।



[पूर्वोक्त तीन कारिकाओं में कथित तीन हेतुओं से भगवान् महान् नहीं हैं किंतु दोष और आवरण से रहित होने से ही भगवान् महान् हैं]

हे भगवन् ! देवागमादि विभूतिमान होने से अथवा अध्यात्म और बहिरंग दिव्य सत्य विग्रहादि महोदय के आश्रयीभूत होने से भी आप महान् नहीं हैं एव तीथकृत्व मात्र से भी आप महान् नहीं हैं क्योंकि तीथ के उच्छेदक—विनाशक संप्रदाय वाले भी ब्रह्मिक जन के नियाग भावना आदि संप्रदाय सदा दक (प्रमाणभूत) नहीं हैं । अथवा प्रत्यक्ष ही एक प्रमाण वाले चार्वाक या तत्त्वापप्लववादी (शून्यवादी)

(१) कारणात् । (२) कारणात् ।

नादिसम्प्रदायो न सवादकः^१ प्रत्यक्षकप्रमाणवादिसम्प्रदायस्तत्त्वोपप्लववादिसम्प्रदायो वा सर्वाप्तवादो^२ वा न प्रमाणभूतो व्यवतिष्ठते ततः सुनिश्चितासम्भवदबाधकप्रमाणो भगवन् 'भवानेव भवभता' प्रभुरात्यन्तिकदोषावरणहाया साक्षात्प्रबुद्धाशेषतत्त्वार्थत्वेन च मुनिभिः सूत्रकारादिभिरभिष्टूयते । इति समतभद्राचार्यैरनिरूपिते सति कुतस्तावदात्यतिकी दोषावरणहानिमयि^३ विनिश्चितेति भगवता पयनुयुक्ता इवाचार्या प्राहुः ।—

दोषावरणयोर्हानिर्निश्शेषास्त्यतिशयनात्^४ ।

क्वचिद्यथा स्वहेतुभ्यो बहिरन्तर्मलक्षय ॥४॥

'दोषावरण सामान्ययोर्हानि' प्रसिद्धत्वाद्धर्मित्वं न विरुध्यते । तत्प्रसिद्धिं पुनरस्मदादिषु देशतो निर्दोषत्वस्य ज्ञानादेशच^५ कायस्य निश्चयाद्भवत्ययं अथवा तदनुपपत्तः । सा

सम्प्रदाय वाल या सभी को आप्त मानने वाले वनयिक मतानुयायी जन प्रमाणभूत नहीं है । इसीलिये सुनिश्चित रूप से असम्भव है बाधक प्रमाण जिसमें ऐसे हे भगवन् । आप ही ससारी जीवा के स्वामी हैं क्योंकि अत्यन्त रूप से दोष एवं आवरण की हानि होने से तथा साक्षात् अशेष तत्त्वों के ज्ञाता होने से सूत्रकार आदि मुनि पुंगवों द्वारा आपको ही स्तुति की जाती है । इस प्रकार श्री समतभद्र आचार्य के द्वारा निरूपण करने पर आपने मुझमें किस प्रकार से दोषावरण की हानि आत्यतिक रूप से निश्चित की है । इस प्रकार में भगवान के द्वारा प्रश्न किये जाने पर ही माना आचार्य कहते हैं—

कारिका— किसी जीव में दोष और आवरण की हानि परिपूर्ण रूप से हो सकती है क्योंकि अथवा उसका अतिशयपना पाया जाता है । जिस प्रकार से अपने हेतुओं के द्वारा वनकपाषाणादि में बाह्य एवं अंतरंग मल का पूणतया अभाव पाया जाता है ॥४॥

दोष सामान्य एवं आवरण सामान्य की हानि प्रसिद्ध है अतः इस अनुमान में धर्मों प्रसिद्ध नहीं है । उसकी प्रसिद्धि हम लोगों में एक देश रूप निर्दोषपना और ज्ञानादि रूप काय के निश्चित होने से होती है अन्यथा दोष आवरण की हानि के अभाव में हम लोगों में कुछ कुछ अशेषों में निर्दोषता एवं क्षयोपशम जय कुछ ज्ञान की प्रकटता रूप काय नहीं हो सकेगा और वह हानि किसी न किसी जीव

१ प्रमाणभूत । २ सर्व आप्त इति वादो यस्य स सर्वाप्तवादो वनयिक । ३ बद्धमान । ४ अतस्तत्क्रान्त कालोऽत्यन्तः । तस्मै प्रभवतीति आत्यतिकी यस्या हाने पुनर्नाशो न विद्यते तथेत्यर्थः । ५ अहति । ६ तरतमभावेन हीयमानत्वात् । ७ क्वचिच्छब्दपूर्वाद्धपि सम्बन्धीयः । क्वचिच्छब्देन कनकोपलो दृष्टान्ते ग्रहश्च दार्ष्टान्ते ग्राह्यः । ८ दोषसामान्य आवरणसामान्य च तयोः । ९ प्रसिद्धो धर्माति वचनात् । १० दोषावरणयोर्हानिरभावे निर्दोषत्वं ज्ञानादि काय च नोपपद्यते ।

(1) उपास्वस्तिपाद । (2) दोष — बाधकम् । आवरण — प्रव्यकर्म ।

‘क्वचिन्निश्शेषास्तीति’ ‘साध्यते’ वादिप्रतिवादिनोरत्र^१ विप्रतिपत्तः । ‘अतिशयनादिति’ हेतुः । क्वचित्कनकपाषाणादौ किट्टकालिकादिबहिरन्तमलक्षयो यथेति दृष्टान्तः ‘प्रसिद्धत्वात्’ । स हि कनकपाषाणादौ ‘प्रकृष्यमाणो’ दृष्टो निश्शेषः । तद्वद्दोषावरणहानिरपि प्रकृष्यमाणाऽस्मदादिषु प्रतीता सन्ती क्वचिन्निश्शेषाऽस्तीति सिद्धयति । ‘क’ पुनर्दोषो नामावरणाद्भिन्न स्वभाव इति चेदुच्यते^२ । ‘वचनसामर्थ्यादज्ञानादिदोष स्वपर^३परिणामहतः^४’ । न हि दोष एवावरणमिति प्रतिपादने ‘कारिकाया’ दोषावरणयोरिति द्विवचनं समर्थम् । ततस्तत्सामर्थ्यादावरणात्पौद्गलिकज्ञानावरणादिकमणो भिन्नस्वभाव एवाज्ञानादिदोषोऽभ्युह्यते । तद्वत् पुनरावरणं कम जीवस्य^५ पूर्वस्वपरिणामश्च ।

विशेष मे परिपूर्ण रूप से है यह यहा साध्य है । क्योंकि परिपूर्ण हानिरूप साध्य मे वादी और प्रतिवादी दोनों को विवाद है अतः यह साध्य की कोटि मे रखा गया है । सभी मे हानि की अतिशय रूपता (तरत मता) देखी जाती है यह हेतु वाक्य है । किसी कनकपाषाण मे आदि मे किट्टरूप बहिरग तथा कालिमा रूप अंतरग मल का क्षय होता है यह दृष्टांत है यह भी प्रसिद्ध ही है क्योंकि वह किट्ट और कालिमा आदि मल का क्षय कनकपाषाण आदि मे प्रकृष्यमाण अर्थात् वद्धि को प्राप्त होता हुआ दो तीन आदि ताव से लेकर सोलह ताव पयत नि शेष रूप से क्षय को प्राप्त होता हुआ देखा जाता है ।

उसी प्रकार स दोष और आवरण की हानि भी हम लोगो मे प्रकषता को प्राप्त होती हुई प्रतीति मे आ रही है और वह किसी न किसी पुरुष विशेष मे नि शेष रूप से है ही है यह सिद्ध हो जाता है ।

प्रश्न—यह दोष क्या है जो कि आवरण से भिन्न स्वभाव वाला है ?

उत्तर—कारिका गत दोषावरणयोः इस द्विवचन की सामर्थ्य से अज्ञानादि स्वरूप दोष आवरण से भिन्न ही हैं और वे स्वपर परिणाम हेतु से होते हैं^६ । क्योंकि दोष ही आवरण है ऐसा मानने पर कारिका मे द्विवचन नहीं बन सकता था अतः द्विवचन की सामर्थ्य से पौद्गलिक ज्ञानावरणादि कर्म रूप आवरण से भिन्न स्वभाव वाले ही अज्ञान राग द्वेष आदि दोष कहे जाते हैं ऐसा निणय करना चाहिये । उस दोष के कारण पुनः आवरण कम है और जीव के पूर्व संचित निजी रागादि परिणाम भी हैं ।

१ इष्टमबाधितमसिद्ध साध्यमिति वचनात् । २ नि शेषहानी । ३ प्रसिद्धो दृष्टान्त इति वचनात् । ४ द्विप्रादिवर्तिका मारभ्य षोडशवर्तिकापर्यन्तं हीयमानम् । ५ जनः । ६ दोषावरणयोरिति द्विवचनसामर्थ्यात् । ७ स्वपरी जीवकर्मणो । ८ सदर्थम् । ९ रागद्वेषादि ।

(1) पुंलिङ्ग । (2) तारतम्येन । (3) काकु । (4) जीवकृत परिणाम निमित्तमात्र प्रपञ्च पुनरप्येव । स्वयमेव परिणामोऽत्र पुद्गला कर्मभावेन ॥ परिणाममात्रस्य चित्तविषयात्मक स्वयमपि स्वकर्मभिः । ननु हि निमित्तमात्रं पौद्गलिक कर्म तस्यापि ॥ (5) वसः । (6) कारिकायां इति पा ।

[बौद्धो दोषान् स्वहेतुकान् साध्यश्च परहेतुकानेव मन्यते किं त जनाचार्या दोषानुभयहेतुकानेव मन्यते]
 'स्वपरिणामहेतुक' एवाज्ञानादिरित्ययुक्त तस्य 'कादाचित्कत्वविरोधाज्जीवत्वादि
 बत्' । 'परपरिणामहेतुक' एवेत्यपि 'न व्यवतिष्ठते' ^१ मुक्तात्मनापि 'तत्प्रसङ्गात्
 सबस्य कायस्योपादानसहकारिसामग्रीजयतयोपगमात्तथा प्रतीतिश्च । तथा च दोषो
 जीवस्य स्वपरपरिणामहेतुक कायत्वा माषपाकवत् ।

[बौद्ध दोषो को स्वहेतुक एव साध्य दोषो को परहेतुक ही मानता है किन्तु जनाचार्य दोषो को उभय
 हेतुक ही मानते हैं ।]

बौद्ध—अज्ञानादिक दोष स्वपरिणाम हेतुक ही होते हैं ।

जैन—यह कहना ठीक नहीं है क्योंकि अज्ञानादि दोषों के कादाचित्कपने का विरोध हो जावेगा
 जीवत्व आदि परिणाम के समान ।

भाषा—स्वपरिणाम नित्य होता है क्योंकि परिणाम गुण रूप होता है और वह परिणाम द्रव्य
 में संपूर्ण रूप से सदा ही पाया जाता है । सकलपर्यायानुवर्त्तिव गुणत्व जो द्रव्य की संपूर्ण पर्यायो में
 अन्वय रूप से रहे उसे गुण कहते हैं इस लक्षण के अनुसार गुण नित्य माने गये हैं और अज्ञानादि दोष
 तो अनित्य हैं क्योंकि वे सदा काल नहीं पाये जाते हैं मुक्त जीवों में उनका अभाव है परन्तु जीवत्व
 आदि परिणाम स्वपरिणाम होने से नित्य हैं और सबकाल अर्थात् मुक्तावस्था में भी पाये जाते हैं । यदि
 अज्ञानादि को स्वहेतुक ही माना जावेगा तो सदा ही बने रहने से उस जीव को कभी मुक्ति नहीं हो
 सकेगी ।

साध्य—अज्ञानादि परपरिणाम प्रधान के निमित्त स ही हुय है ।

जन—यह भी ठीक नहीं है क्योंकि पर निमित्तक हान स मुक्तात्मा में भी अज्ञानादि दोषों का
 प्रसंग आ जावेगा । हम जनो के यहाँ तो सभी कार्यों की उत्पत्ति उपादान और सहकारी कारण रूप
 उभय सामग्री से ही मानी गई है और प्रतीति भी उसी प्रकार से ही हाता है । इसलिए दोष जीव के
 स्वपरिणाम निमित्तक भी है एव परपरिणाम निमित्तक भी है क्योंकि वे काय है उडदपाक के समान
 जिस प्रकार से उडद या मूग में अतरंग में पकने की योग्यता है और बाहर में अग्नि जलादिक के संयोग
 से पक जाती है किन्तु कोरड मूग में पकने की योग्यता न होने से अग्नि जलादिक के संयोग होने से भी
 नहीं पकती है ।

१ शीघ्रतमम् । २ स्वपरिणामस्तु नित्य परिणामस्य गुणरूपस्य यावदब्रह्मभाविस्त्वे सति सकलपर्यायानुवर्त्तित्व
 गुणस्त्विति लक्षणैर्न नित्यत्वप्रतिपादनात् । अज्ञानादिस्वनित्य इत्यतो विरोधः । ३ जीवत्वादिगुणस्य यथा कादा
 चित्कत्वविरोधो नित्यत्वात् । ४ साध्यः । ५ जनः । ६ अज्ञानादिकमरेणानु मुक्तात्मनापि सम्बन्धप्रसङ्गात् ।
 ७ जैनमते एवमभिमतम् ।

(१) अन्यथा ।

[कश्चित् कथयति काचिदेका हानिरेव बन्धव्या किंतु जनाचार्या प्रत्युत्तरयति यत् दोषावरणयोर्मिथ
कायकारणभावोऽस्त्यवत उभये अपि वक्तव्ये स्त ।]

‘नवेव निश्शेषावरणहानौ दोहाने’^१सामर्थ्यसिद्धत्वादोषहानौ ‘वावरणहानेर’^२य

भाषा—जनाचार्यों ने यहा इस कारिका मे आवरण शब्द स पौदगलिक द्रव्य कम को ग्रहण किया है एव दोष शब्द स कम के उदय स होने वाले राग द्वेष मोह अज्ञान आदि भावकर्मों को लिया है और इन दोनों को जीव के रागादि रूप स्वपरिणाम एव कर्मोदय रूप परपरिणाम के निमित्त स उत्पन्न हुये माना है ।

बौद्ध दोषा को स्वपरिणाम निमित्तक मानता है एव आवरण नाम की चीज को मानता ही नहीं है । इस पर जनाचार्यों का कहना है कि आवरण के बिना दोष कैसे उत्पन्न होंगे और यदि आवरण के बिना भी दोष हो सकते है तो सिद्धो मे तो आवरण है नहीं उनके भी दोषा को उत्पत्ति हाने लगेगो । अथवा जस जीव के ज्ञान दशन जीवस्व आदि भाव स्वपरिणाम हैं ना उनका कभी भी नाश नहीं होता है तथैव अनादि काल स लगे हुये दोषो का भी कभी नाश नहीं हागा पुन मुक्ति कस हो सकेगी ? परन्तु ऐसा तो है नहीं । अत दाष आवरण निमित्तक होते है और आवरण दाष निमित्तक होते हैं ।

सांख्य कहता है कि अज्ञानादि दाष पर अर्थात् प्रधान के निमित्त से ही होते हैं क्योंकि ज्ञान सुख आदि भी प्रधान के ही धम है प्रकृति को ही ससार होता है प्रकृति को ही जन्म मरण सुख दुःख बन्ध माक्ष हाता है । मतलब सारय के यहा प्रकृति रूप कमबध प्रकृति के ही होता है पुरुष सवथा अकर्ता निगुणी निष्क्रिय माना गया है । आजकल भी कुछ लोगो का मिद्धात है कि गाय के गले मे रस्सी बांधी तो गाय का गला या गाय नहीं बधी है किंतु मात्र रस्सी स ही रस्सी बधी है । यद्यपि यह दृष्टात सत्य है फिर भी गाय बधन मे अवश्य है । वह अपने इष्ट स्थान पर जा नहीं सकती है एव यह गाय का दृष्टात सवथा लागू नहीं होता है । वास्तव म कम और आत्मा के प्रदेशो का एकक्षत्रावगाही सम्बन्ध है एव आत्मा के रागद्वेष आदि परिणामा से ही पुदगल वगणाय कमरूप परिणत होती है और कम का उदय आने पर ही आत्मा के राग द्वेष आदि परिणाम होते हैं । अत इन दोष और आवरणा का परस्पर मे कायकारण भाव निश्चित है । ये दोनों ही स्व पर के निमित्त से होते है । दोषो का स्वनिमित्त आत्मा है परनिमित्त पुदगल कम हैं या विष सप आदि बाह्य सामग्रिया है और आवरण के लिये स्वनिमित्त पुदगल वगणाय है तथा परनिमित्त जीव के रागादि भाव है ।

[किसी का कहना है कि दोष या आवरण दोनों में से किसी एक का ही अभाव कहना चाहिये किंतु जनाचार्य दोष-आवरण में कार्यकारण भाव सिद्ध करके दोनों की हानि मान लते हैं ।]

प्रश्न—इस प्रकार दोष तो आवरण रूप द्रव्य कर्म के काय हैं अत निश्शेष आवरण का अभाव हो

१ दोषस्यावरणकार्वस्वप्रतिपादनप्रकारेण । २ कारणभावे कार्यनाशनियमात् । ३ अत्रापि कारणभावे कार्यनाशनियमो हेतुः ।

तरहानिरेव निश्शेषत साध्येति चेन्न दोषावरणयोर्जीवपुद्गलपरिणामयोरन्योन्याकारण
भावज्ञापनायत्वादुभयहाने^१निश्शेषत्व^२साधनस्य^३ । दोषो हि तावदज्ञान ज्ञानावरणस्योदये
जीवस्य स्याददशन दशनावरणस्य मिथ्यात्व दशनमोहस्य विविधमचारित्रमनेकप्रकार
चारित्रमोहस्य अदानशीलत्वादिर्दानाद्यन्तरायस्येति^४ 'तथा ज्ञानदशनावरणो^५ 'तत्प्रदोष
'निह्वमात्स^६यान्त^७रायाऽऽ सान्नोपघातेभ्यो^८ 'जीवमास्त्वत^९ केवलश्रुतसंघमदेवा
वणवादा^{१०} दशनमो^{११} कषायोदयात्तीव्रपरिणामाच्चारित्रमोह विघ्नकरणादन्तराय इति

जाने पर दोष की हानि अर्थापत्ति रूप सामर्थ्य से ही सिद्ध हो जाती है क्योंकि कारण के नाश हो जाने
पर काय का नाश अवश्यभावी है । अथवा दोष का पूणतया अभाव होने पर आवरण का अभाव स्वयमेव
निश्चित है क्योंकि दोष रूप भावकम से ही आवरण रूप द्रव्य कम बघते है और कारण रूप दोष क
नाश होने पर कायभूत द्रव्यकम रूप आवरण का स्वयमेव ही नाश प्रसिद्ध है । इसलिये दोनों मे से किसी
एक की हानि ही नि शेषत सिद्ध करना चाहिये ।

[अनादिकाल से दोष आवरणनिमित्तक हैं एव आवरण दोषनिमित्तक हैं दोनों का परस्पर मे काय
कारण भाव है]

उत्तर—यह कहना ठीक नहीं है क्योंकि जीव और पुद्गल क परिणाम स्वरूप दोष और आवरण
म परस्पर मे काय कारण भाव पाया जाता है अत परस्पर मे दोनों क काय कारण भाव को सिद्ध करने
के लिए ही दोनों की हानि नि शेष रूप से साध्य (सिद्ध) करना इष्ट है क्योंकि दाष अज्ञान को कहते
हैं और वह जीव क ज्ञानावरण कम क उदय क होने पर होता है तथा जीव क दशनावरण कम क उदय
होने पर अदशा दशनमोहनीय कम क उदय मे मिथ्यात्व अनेक भेद रूप चरित्र मोहनीय कम क उदय
होने पर अनेक प्रकार का अचारित्र—अविगति रूप परिणाम एव दानादि अन्तराय के उदय से अदान
शीलत्व दान नहीं देना आदि रूप दोष पाये जाते है ।

दोष के प्रति आवरण कारण है ऐसा प्रतिपादन करके अब आचार्य यह बताते है कि आवरण के
लिए दोष कारण है ।

१ अन्योन्याकारणभावज्ञापनाय ह्युभयहानिनिश्शेषवसाधनम् । २ दोष प्रत्यावरणस्य कारणत्व प्रतिपाद्येदानीं
आवरण प्रति दोषस्य कारणत्वमावेदयन्ति । ३ तत्प्रदोषो ज्ञानदशनप्रदोष । ४ निह्वमाच्छादनम् । ५ आसन्नं
निम्बा तिरस्कारश्च । ६ विघ्नकरणादन्तराय । ७ आसादन शास्त्रादेविराधनम् । ८ अध्येतव्या पीडाकरणाभ्युपघात ।
९ एभ्य कारणेभ्यो ज्ञानदशनावरणद्वय जीवेन सह बघ याति । १० हेतुत । ११ आसन्नवतीत्यप्याहार्य पदम् ।

(१) हानिनि शेषत्व इति पा । (२) साध्य । सिद्ध । जीवपुद्गलपरिणामयोरन्योन्या कारणाकारणभाव सिद्धयर्थे तद्व्याप
साध्यमेव तत्साधनस्य युक्त तान्यथा अत कथ तत्प्रसिद्धिरित्यादि कारणा दोषो हि तावदित्यारभ्य तत्साध्यप्रत्यक्षसिद्धिर्वैत
संशयान्तरम् । (३) क्रियापदस्य द्वि ।

तत्त्वार्थे प्ररूपणात् । समथयिष्यते आर्यं कायकारणभावो दोषावरणयो ' कामादिप्रभव
चिच्चत्र कमवधानुरूपत इत्यत्र ।

[बीडो दोषानेव ससारस्य कारण मयते किंतु जैनाचार्या उभयो एव कारण इति कथयति]

'अथ दोष एवाविद्या'तृष्णा'लक्षणाश्चेन'सोनादितद्वासनोद्भूत ससारहेतुर्नावरण पौदग

तत्प्रदोष—ज्ञान दशन मे प्रदूष भाव निह्व—ज्ञान दशन को ढकना मात्सय—निंदा और तिर
स्कार अतराय—ज्ञान दशन मे विघ्न करना आसादना—शास्त्रादि की विराधना करना उपघात—
उपाध्याय आदि को दोष लगाना या पीड़ा देना आदि कारणो से जीव के ज्ञानावरण दर्शनावरण कम
का आश्रव होता है ।

केवली शास्त्र सघ घम एव देव को भूठा दोष लगाने से दशन मोहनीय कर्म का आश्रव होता
है । कषायो के उदय की तीव्रता से कलुषित परिणाम के होने से चारित्र्य मोहनीय कम का आश्रव होता
है और दान लाभ आदि मे विघ्न करन से दानादि अतराय कम का आश्रव होता है । इस प्रकार से
तत्त्वार्थ सूत्र महाशास्त्र मे प्ररूपण किया है और आगे इसी भीमासा अथ मे कामादि प्रभवचिच्चत्र
कमवधानुरूपत इत्यादि कारिका न ६६ के अथ मे दोष और आवरण मे कायकारण भाव का समथन
करगे ।

आवाध—यहा यह प्रश्न सहज ही हो सकता है कि जब बीजाकुर न्याय के समान अनादि काल से
दोष आवरण का परस्पर कायकारण भाव निश्चित है तब इनका अभाव भी कसे हो सकेगा ? इसका
समाधान यही है कि जब यह जीव कालादि लब्धि को प्राप्त करके सम्यक्त्व को ग्रहण कर लेता है एव
रागद्वेष को दूर करने के लिए सम्यक चारित्र्य का आश्रय ले लेता है तब व्यवहार निश्चय रूप रत्नत्रय के
बल से आने वाल कर्मों के रुक जाने से सवर हो जाता है और बध हुये कर्मों की निजरा होती चली
जाती है तब धीरे धीरे मोहनीय कम के नाश से राग द्वेष मोह का नाश ज्ञानावरण आदि के नाश से
अनादि—कालीन भावों का अभाव हो जाता है । जसे कि बीज को जला देने से उससे अकुर परम्परा
समाप्त हो जाने से उस बीज का अत हो जाता है तथैव इन दोष-आवरणों का अभाव भी हो सकता है
कोई बाधा नहीं आती है ।

[बीड दोषा को ही ससार का कारण मानता है आवरण को नहीं कि तु जैनचार्यों ने दाना को ही ससार
का कारण माना है ।]

बीड—दोष ही अविद्या—मिथ्याज्ञान एव तृष्णा भोगो की अभिलाषा लक्षण बाल हैं जो कि चित्त
क्षण रूप आत्मा मे अनादि काल की वासना से उत्पन्न होने हैं वे ही ससार के लिये कारण हैं न कि
आवरण रूप पौदगलिक कम क्योंकि मूर्तिमान् कम के द्वारा अमूर्तिक आत्मा पर आवरण नहीं हो
सकता है ।

१ सौगताह्वः । २ अविद्या मिथ्याज्ञानम् । ३ भोगाभिलाषस्तृष्णा । ४ चित्तक्षणस्य आत्मन इत्यथ ।

निक तेन मूर्तिमता चित्तस्यामृतस्यावरणायोगादिति वदतो बौद्धाभिराकतु मावरणग्रहण, मूर्तिमतापि मदिरादिना चित्तस्यामृतस्यावरणदशनात् ^१ 'तत्सम्बन्धाद्विभ्रम' ^२ सवेदनादन्यथा तदनुपपत्त । मदिरादिन्द्रियाण्येवाव्रियते इति चेन्न तेषामचेतनत्वे तदावरणासम्भवात् ^३ स्था ल्यादिवद्विभ्रमायोगात् । 'चेतनत्वे तेषाममूर्तत्वमपि मूर्तिमतावरणमायात्' ^४ मिति प्रायेणा 'यत्र' चिन्तितम् । ततो दोषहानिवदावरणहानिरपि निदर्शेण क्वचित्साध्या 'तदावरणस्य दोषादयस्य मूर्तिमत प्रसिद्ध ।

शेन— इस प्रकार से कहने वाले बौद्ध का खडन करने के लिए ही आवरण शब्द को ग्रहण किया है क्योंकि मूर्तिमान मदिरा आदि के द्वारा भी अमूर्तिक आत्मा में आवरण देखा जाता है । उस मदिरा के निमित्त से विभ्रम का अनुभव होता ही है यदि ऐसा न मानो तो मदिरा पीने के बाद मनुष्य की उन्मत्त अवस्था नहीं हो सकेगी ।

बौद्ध—मदिरा आदि के द्वारा इन्द्रिया पर ही आवरण देखा जाता है अर्थात् इन्द्रिया ही मदिरा से उन्मत्त होती हैं न कि आत्मा ।

जनाचार्य—ऐसा कहना ठीक नहीं है क्योंकि इन्द्रिया को अचेतन मान लेने पर उन पर मदिरा आदि से आवरण होना सम्भव नहीं है जसे कि अचेतन पात्र शीशी आदि में रखी हुई मदिरा के निमित्त से उनमें उन्मत्तता नहीं आती है वैसे ही यदि इन्द्रिया अचेतन हैं तो वे उन्मत्त नहीं हो सकगी और यदि आप इन्द्रिया को चेतन रूप स्वीकार कर लें तब तो उन्हें आत्मा के समान अमूर्तिक भी मानना पड़ेगा पुन मूर्तिमान कर्मों के द्वारा अमूर्तिक पर आवरण सिद्ध ही हो जावेगा क्योंकि जन सिद्धान्त में कम बंध सहित ससारी आत्मा को कथंचित मूर्तिक भी माना है ।

अतः ससारी जीवा का चेतनत्व एवं अमूर्तिकत्व स्वभाव होन पर भी मूर्तिमान कर्मों के द्वारा आवरण सिद्ध हो ही जाता है इस विषय का प्रायः लोकवार्तिक में विशेष रूप से विचार किया गया है ।

दोष के अभाव के समान आवरण का अभाव भी किसी जीव विशेष में निश्शेष रूप से सिद्ध करना ही चाहिए क्योंकि दोष से भिन्न मूर्तिमान आवरण की प्रसिद्धि है ।

भाषाण—अमूर्तिक आत्मा का मूर्तिमान कर्मों से पराजित होना स्पष्ट है इस बात को राजवार्तिक ग्रन्थ में श्री अकलक देव ने भी कहा है । अमूर्तिवादभिभवानुपपत्तिरिति चत न तद्वद्विशेषसामर्थ्योपलक्ष्यत यवत ।

अथ—चकि आत्मा अमूर्त है अतः उसका कम पुदगलो से अभिभव नहीं होना चाहिये ?

१ तेन मदिरादिना । २ अभ्युपगते । ३ श्लोकवार्तिके ।

(१) कुत । (२) आतिशान । (३) मदिराभाजनादि । अचेतनत्वात् । (४) तथा च कमणा मूर्तिमता चित्तस्यामृतस्यावरणायोगात् इति वचनमयुक्तमिति भाव । (५) पीदगलिकस्य ।

[दोषावरणयोर्हानि प्रध्वंसाभावरूपोऽस्ति न तत्त्वताभावरूपा]

‘अत एव लोष्टादौ निश्चेषदोषा’वरणनिवर्त्ते सिद्धसाध्यतैत्थसमीक्षितामिधानः १

उत्तर—अनादि कमबधन के कारण उसमें विशेष शक्ति आ जाती है। अनादि पारिणामिक चतुर्न्यवान् आत्मा की नारकादि मतिज्ञानादि पर्याय भी चेतन ही है। यह आत्मा अनादिकाल से कर्मण शरीर के कारण मूर्तिमान हो रहा है और इसीलिए उस पर्याय सबधी शक्ति के कारण मूर्तिक कर्मों को ग्रहण करता है। आत्मा कमबद्ध होने से कथंचित् मूर्तिक है तथा अपने ज्ञानादि स्वभाव को न छोड़ने के कारण अमूर्तिक है। जिस प्रकार मदिरा को पीकर मनुष्य मूर्छित हो जाता है उसकी स्मरण शक्ति नष्ट हो जाती है उसी प्रकार कर्मादयः स आत्मा के स्वभाविक ज्ञानादि गुण अभिभूत हो जाते हैं। मदिरा के द्वारा इन्द्रियो में विभ्रम या मूर्च्छा आदि मानना ठीक नहीं है क्योंकि जब इन्द्रिया अचेतन हैं तो अचेतन में बेहोशी आ नहीं सकती अथवा जिस पात्र में मदिरा रखी है उसे ही मूर्च्छित हो जाना चाहिए या उमस्त चेष्टा करना चाहिये। यदि इन्द्रियो को चेतन कहेंगे तो यह बात सिद्ध हो जाती है कि बेहोशी चेतन में होती है न कि अचेतन में। इसलिये यह बात स्पष्ट हो जाती है कि ससारी आत्मा मूर्तिक है—

बध पडि एयत्त लक्खणदो होदि तस्स णाणत्त ।

तम्हा अमुत्तिभावो णयतो होदि जीवस्स ॥

अथ—बध की दृष्टि से आत्मा और कम में एकत्व होने पर भी लक्षण की अपेक्षा से दोनों में भिन्नता है। अत आत्मा में एकात से अमूर्तिकपना नहीं है।

इसी बात को श्री नेमिचन्द्र सिद्धांत चक्रवर्ती ने भी कहा है कि—

वण्ण रस पच्च गघा दो फासा अट्ठ णिच्चया जीवे ।

णो सत्ति अमुत्ति तदो ववहारा मुत्तिबधादो ॥

अथ—पांच वर्ण पांच रस दो गध और आठ स्पर्श निश्चय नय से ये जीव में नहीं हैं इसलिये यह जीव अमूर्तिक है एवं व्यवहार नय से कमबध से सहित होने से यह जीव मूर्तिक है। इसलिये जीव को ससारावस्था में सबधा अमूर्तिक मानना गलत है।

[दोष आवरण की हानि प्रध्वंसाभाव रूप है अत्यंताभाव रूप नहीं है]

प्रश्न—अतएव इसी अतिशयनात् हेतु के द्वारा लोष्टादिक (मिट्टी के ढल आदि) में भी निश्चेष रूप से दोष आवरण की निवर्त्ति होने से सिद्धसाध्यता नाम का दोष आता है* अर्थात् सिद्ध को ही सिद्ध करना यह पिष्टपेषण के सदृश दोष युक्त ही है।

१ अतिशयनादेव । २ बीजस्थ ।

(1) कर्म । (2) भीर्मांतक निराश्रिते ।

साध्यपरिज्ञानात् । प्रध्वसाभावो हि दोषावरणयो साध्यो न पुनरत्यन्ताभाव 'तस्या निष्ठत्वात्' 'सदात्मनो मुक्तिप्रसङ्गात् । नापीतरेतराभाव' तस्य' प्रसिद्धत्वात् दोषा वरणयोरनात्मत्वादात्मनश्चादोषावरणस्वभावत्वात् । 'प्रागभावोपि न साध्यस्तत्' एव, 'प्रागविद्यमानस्य दोषावरणस्य स्वकारणादात्मनि प्रादुर्भावाभ्युपगमात् । न च लोष्टादौ दोषावरणयो प्रध्वसाभावः सम्भवति तस्य भूत्वा भवनलक्षणत्वात्' तयोस्तत्रात्यन्तमभावात् । तन्न सिद्धसाध्यता ।

[शकाकारो बुद्ध स्तरतमतां दृष्ट्वा प्रतिशायनहेतुमनकातिक मयते किनु जनाचार्या क्वचित् लोष्टादौ

बुद्धरपि अभाव स्वीकृत्य हेतुमनकातिक न मयते]

नैवेव दोषावरणयोर्हानिरतिशायनान्निदोषतायां साध्याया बुद्धरपि^१ किं न परिक्षय

उत्तर—आप बौद्ध का यह कहना असमीक्षित है—ठीक नहीं है उसने हमारे साध्य को समझा ही नहीं है* । क्योंकि दोष और आवरण का प्रध्वसाभाव रूप अभाव (हानि) ही साध्य है न कि अत्यन्ताभाव रूप अभाव क्योंकि अत्यन्ताभाव रूप अभाव यहा साध्य मे हमे इष्ट नहीं है । यदि जीव मे दोष और आवरण का अत्यन्ताभाव मानगे तो नित्य ही ससार अवस्था मे भी जीव के मुक्ति का प्रसंग आ जावेगा । तथा जीव मे दोष और आवरण का इतरेतराभाव भी इष्ट नहीं है । वह इतरेतराभाव तो आत्मा मे प्रसिद्ध ही है क्योंकि आत्मा और दोष आवरण एक दूसरे रूप नहीं हो सकते है उनकी परस्पर विभिन्नता प्रसिद्ध है ।

दोष और आवरण आत्मस्वरूप नहीं है और न आत्मा ही दोष आवरण स्वभाव वाली है । तथा प्रागभाव भी यहा साध्य नहीं है क्योंकि वह भी प्रसिद्ध ही है । प्राक् (पहले) अविद्यमान रूप दोष आवरणो की अपने कारणो से आत्मा मे उत्पत्ति स्वीकार की गई है यह कथन पर्यायार्थिक नय की अपेक्षा से है ।

मिट्टी के ढले आदि मे दोष आवरण का प्रध्वसाभाव ही नहीं है । प्रध्वसाभाव तो भूत्वाभवन लक्षणत्वात् घट होकर कपाल होने रूप है । उस मिट्टी के ढले आदि मे दोष आवरण का अत्यन्त ही अभाव है अतः प्रध्वसाभाव रूप हानि को साध्य करने मे सिद्ध साध्यता दोष नहीं है ।

१ धनिष्ठस्य साध्यत्वाभावात् । २ कुतः ? यतः । ३ आत्मा दोषावरणं न त आत्मा नेति इतरेतराभावः । ४ इतरेतराभावस्यात्मनि कर्माद्यपेक्षया प्रसिद्धत्वात् । ५ प्रसिद्धत्वादेव । ६ प्रसिद्धत्वे हेतुमाह । ७ घटो भूत्वा कपालमभवनमेव प्रध्वसाभावः । ८ लोष्टादावत्यन्ताभावेन वक्ष्यमाह ।

(1) इष्टमबाधितमसिद्ध साध्यमिति वचनात् । (2) कारणवशात्तात्पर्यमभावः प्रागभाव इति लक्षणं । (3) भीमशङ्करः । (4) बुद्धे रतिशयोक्तिः ।

स्वादिशेषा'मावाह'तोनकान्तिको हेतुरित्यशिक्षितलभितं', + चेतनादिगुणव्यावृत्ते' सर्वात्मना पृथिव्या'देरभिमतत्वात्' * । ननु च पृथिव्यादौ सर्वात्मना' चेतनादिगुणप्रध्वसाभावस्याभावाद् बुद्धिहान्यानैकान्तिकमेवातिशायनमित्यप्यनवबोधविजृम्भित', पृथिव्यादौ पुद्गले पृथिवीकायिकादिभिरात्मभि शरीरत्वेन'गृहीते स्वायुष क्षयात्यक्ते चेतनादिगुणस्य व्यावृत्त सर्वात्मना प्रध्वसाभावरूपत्वेन स्याद्वादिभिरभिमतत्वात्', "न हि स कश्चित्पुद्गलोस्ति यो न जीवरसकृद्भुक्तोज्झित' इति वचनात् । 'प्रसिद्धश्च पृथिव्यादौ चेतनादिगुणस्थाभाव, 'अनुपलम्भान्यथानुपपत्त ।

[शकाकार बुद्धि की तरतमता देखकर अतिशायन हेतु को व्यभिचारी कहता है किन्तु जेनाचार्य कहीं न कहीं बुद्धि का भी अभाव मान लेते हैं ।]

शका—आप दोष और आवरण की हानि को नि शेष रूप से साध्य करने में अतिशायन हेतु बोलते हैं पुन इसी अतिशायन हेतु से किसी न किसी जीव में बुद्धि का भी परिपूर्णतया अभाव क्यों न हो जावेगा ? क्योंकि इन दोनों में कोई अंतर नहीं है । इसलिए आपका हेतु अनैकान्तिक है* ।

समाधान—यह आपका कथन अशिक्षित रूप ही है क्योंकि पृथ्वी आदिकों में संपूर्ण रूप से चेतनादि गुणों की प्रध्वसाभाव रूप व्यावृत्ति होना हमें दृष्ट ही है* ।

शका—पृथ्वी आदि में सम्पूर्ण रूप से चेतना गुणों का प्रध्वसाभाव रूप अभाव नहीं होता है अतः बुद्धि की हानि के साथ यह अतिशायन हेतु व्यभिचारी है । अर्थात् बुद्धि की हानि में अतिशायन हेतु पाया जाता है फिर भी संपूर्णतया पृथिवी आदि में चेतना गुणों का प्रध्वसाभाव नहीं है अतः यह हेतु अनैकान्तिक है ।

समाधान—यह कथन भी अज्ञान के विलास रूप ही है पृथ्वी आदि रूप से परिणत हुए पुद्गल वगणाओं की पृथ्वीकायिक आदि नामक के उदय सहित जीवों ने अपने शरीर रूप से ग्रहण किया पुन अपनी अपनी आयु के कम के क्षय हो जाने पर उन पुद्गलमय पृथ्वी आदि को छोड़ दिया । उन पृथ्वी आदिकों में चेतनादि गुणों का सम्पूर्णतया प्रध्वसाभाव रूप से अभाव हो जाता है यह बात हम स्याद्वादियों

१ दोषावरणबुद्धीनामतिशायनगुणेन कृत्वा विशेषो यतो नास्ति । २ यतो न हि बुद्धिपरिधय । ३ प्रध्वसाभावस्य । ४ आदिपदेन शरीरं गृह्यते उत्तरण व्यापारव्यावावृत्तेरपि वक्ष्यमाणत्वात् । ५—रप्यभिमतत्वादिति पाठान्तरम् । ६ पृथिव्यां चेतनगुणव्यावृत्तिर्वर्तते एवातो नानेकान्त । ७ सामस्येन । ८ चेतनादिगुणस्य तन्नात्यन्ताभावात् । ९ बुद्धि हानेरतिशायित्वेपि सर्वात्मना पृथिव्यादौ चेतनादिगुणप्रध्वसाभावो नास्ति अतोनेकान्त । १ अन्यथा—चेतनादिगुणसद्भावे तदभावापलम्भाभावप्रसक्तौ ।

(1) भा । (2) चेतन्यानुपचाराश्रयिन्मत्वेन । (3) संपूर्णं सर्वं तस्य । (4) पूर्वं भुक्तं पश्चादुज्झितं । शरीरत्वेन । (5) अनुमानतः ।

+ दिल्ली अष्टशती भा, व स प्रति में मुद्रित अष्टशती में दिल्ली एवं व्यावर अष्टसहस्री प्रति में 'चेतनादि मतत्वात् पक्षि अष्टशती भावी नहीं है । मुद्रित अष्टसहस्री में अष्टशती नहीं भावी है ।

[अदृश्यपदार्थस्वाभावं कथं भविष्यतीति शकायां लौकिकवता अपि अदृश्यस्याभावं मन्यते एवेत्युत्तरं]

'अदृश्य'नुपलम्भादभावा'सिद्धिरित्युक्त, परचतयनिवृत्ता'वारेकापत्त^२, ^३सस्क तस्यां पातकित्वप्रसङ्गाद् बहुलमप्रत्यक्षस्यापि^४ रोगादेर्विनिवृत्तिनिर्णयात्^५ । 'स्यामत ते, + व्यापारव्याहाराकारविशेष'व्यावृत्ति'समयवशात्ता'वश लोको विवेचयति*।—नास्त्यत्र मृतशरीरे चैतन्य व्यापारव्याहाराकारविशेषानुपलब्धे, कायविशेषानुपलम्भस्य कारणविशेषाभावाविनाभावित्वात्, चादनादिधृमानुपलम्भस्य 'तत्समथचादनादिपावकाभावाविना भावित्ववत् । तथा नास्त्यस्य रोगो ज्वरादि स्पर्शादिविशेषानुपलब्धेभूतग्रहादिर्वा' चेष्टा के यहां स्वीकार की गई है क्योंकि इस जगत में ऐसा कोई भी पुद्गल नहीं है कि जिसको जीवों ने अनेकों बार भोगकर न छोड़ा हो इस प्रकार वचन पाये जाते हैं । इसलिये पृथ्वी आदि में चेतन आदि गुणों का अभाव प्रसिद्ध ही है क्योंकि अनुपलब्धि की अन्यथानुपपत्ति है अर्थात् मिट्टी के ढले आदि में चेतनागुण का सदभाव नहीं पाया जाता है ।

[जो पदार्थ दिखते नहीं हैं उनका अभाव कसे होगा ? इस पर जनाचार्य का कहना है कि अदृश्य का भी अभाव आबाल गोपाल मानते हैं ।]

शंका—आप अदृश्य पदार्थों की अनुपलब्धि से अभाव को सिद्ध नहीं कर सकते हैं । अर्थात् इस प्रकार में भूत नहीं है ऐसा कोई नहीं कह सकते हैं क्योंकि भूत व्यतिरिक्त आदि बिलत नहीं हैं वे अदृश्य हैं उनकी उपलब्धि हम नहीं हो रही है इसलिए वे नहीं हैं यह कहना शक्य नहीं है । जो देखने योग्य दृश्य पदार्थ हैं उन्हीं की ही उपलब्धि या अनुपलब्धि देखकर उनका सदभाव या अभाव सिद्ध किया जा सकता है ।

समाधान—यह कहना भी ठीक नहीं है अन्यथा दूसरे के शरीर से चत य आत्मा के निकल जाने पर भी शंका बनी ही रहेगी । पुनः उसके सस्कार करने वालों को पातकी कहने का प्रसंग आवेगा । प्रायः करके अप्रत्यक्ष (परोक्ष) भी रोगादि के अभाव का निणय किया ही जाता है ।*

यदि आप ऐसा कहे कि व्यापार (क्रिया) वचन आकार आदि जीवित की चेष्टा विशेष की व्यावृत्ति—अभाव के हो जाने से होने वाला जिह विशेषों से यह शरीर मृतक हो चुका है इसमें से चेतना निकल चुकी है यह शरीर अब निर्जोष है इस प्रकार से व्यवहारीजन निणय कर लत हैं ।*

१ अदृश्यचैतन्यगुण । २ चेतनादिगुणस्य । ३ अदृश्यानुपलम्भस्याभावासाधकत्वे सति परशरीरगतचैतन्यस्य निवृत्ता व्यापारेका स्यात् । ४ अनुपलब्धे ते इति पद नास्ति । ५ व्यापारविशेषव्यवहारादि । व्याहाराविशेषो वचनविशेष । आकार विशेषश्च । ६ समय संकुत । ७ चेतन्याभावविशिष्टम् । ८ कारण = चतयम् । ९ नास्ति ।

(1) भीमांसकमनुब दूषयति । (2) चैतन्यसदभावशका । (3) दाहकाना । (4) अदृश्यस्य । (5) अभाव (6) चंदनादि धूमजनन ।

+ दिल्ली अष्टशती ध ब स प्रति में युद्धित अ स में दिल्ली एव व्यावर अ स प्रति में व्यापार विवेचयति पक्षि अष्टशती भानी गई है युद्धित अ स में नहीं भानी है ।

विशेषानुपलब्धे^१ । ^२सम्बन्धवशात् भूततन्त्रादिसमयवशादत्यन्ता^३भ्यस्तचेतन्यरोगादि^४कार्यविशेषाणां लोकानां तद्विवेकोपपत्ति^५ इति ।

[जैनाचार्या भस्मलोभादीनचेतनान साधयति]

‘तदेतत्पृथिव्यादौ सर्वात्मना चेतनादिगुणव्यावृत्तावपि समानम् । नास्त्यत्र भस्मादि पृथिव्यादौ पृथिवीचेतनादिगुण, + व्यापार^६व्याहाराकारविशेषव्यावृत्तेरिति ‘समयवशात् त्सिद्धान्तविल्लोको विवेचयति* । स्यादाकूत^७ते^८ १ व्यापारादिविशेषस्यानुपलब्धेस्त^९ज्जनन समथचेतनादि^{१०}गुणव्यावृत्तिसिद्धावपि तज्जननासमथचेतनादियावत्यसिद्धन सर्वात्मना

यथा— इस मृतक शरीर में चेतन नहीं है क्योंकि व्यापार व्याहार—वचन आकार विशेष की उपलब्धि नहीं हो रही है । तथा काय विशेष की अनुपलब्धि कारण विशेष के अभाव के साथ अविनाभाव सम्बन्ध रखती है । जैसे—चन्दन आदि से उत्पन्न हुए सुगन्धित धूम की अनुपलब्धि उसके योग्य समर्थ चन्दन आदि की लकड़ी से होने वाली अग्नि के अभाव के साथ अविनाभाव सम्बन्ध को सिद्ध करती है । अर्थात् सुगन्धितधूम के अभाव में चन्दनादि की अग्नि नहीं है ऐसा ज्ञान हो जाता है ।

उसी प्रकार दूसरा अनुमान—

इस मनुष्य में वरादि रोग नहीं है क्योंकि ऊष्णस्पर्श आदि विशेष की उपलब्धि नहीं हो रही है । अथवा इस व्यक्ति में भूत पिशाच ग्रह आदि नहीं है क्योंकि उनके चेष्टा विशेष की उपलब्धि नहीं है ।

मीमांसक—सम्यक् प्रकार से वदकशास्त्र एवं भूत तन्त्रादि शास्त्र के प्रतिशय रूप (विशेष रूप) अभ्यास से चेतन विशेष या रोगादि विशेष रूप कार्यों का विद्वान लोग निणय कर लेते हैं ।

[जनाचार्य भस्म लोभ आदि पृथ्वी को निर्जीव सिद्ध करते हैं]

जन—तो इसी प्रकार से पृथ्वी आदि में भी चेतन्य आदि गुणों की संपूर्ण रूप से व्यावृत्ति मानना समान ही है । तथाहि—

इस भस्मादि या पृथ्वी आदि में पृथ्वीकायिक आदि चैतन्य गुण नहीं हैं ।

१ पूर्वोक्त मतम् । २ मीमांसकस्य । ३ तत् = व्यापारव्याहारादि ।

(१) इतिविवेचयति । आशयः । (२) इदं चेतन्यकार्यमिदं रोगादिकार्यमिति विवेको नास्तीत्याशकायामाह । (३) सम्भार ज्ञान । (४) ता । (५) व्याहारास्त्रसशरीरे गृह्यते । (६) सकृत् । (७) भाट्टस्य । (८) सब कमफल मुख्यभावेन स्थापना स्वसा । स कार्यं चेतन्यतेऽस्तप्राणत्वात् ज्ञानमेव च । सा चेतना कर्मफलसकायज्ञानचेतना भेदात् त्रया यद्यपि तर्हि क कि प्राधान्येन चेतन्यते इत्याह । कमफल—अव्यक्तमुखदुःख । सकार्य—क्रियते इति कार्यं बुद्धिपक्षको व्यापारस्तेन सहितं । चेतन्यते—अनुभवति । अस्तप्राणत्वात्—प्राणत्वं अतिफांता जीवा व्यहारेण जीवन्मुक्ता परमायन परममुक्ताश्च ।

+ दिल्ली अष्टशती क्षं क्षं स प्रति मे मु अ क्ष प्र में दिल्ली एव व्यावर अ. स प्र में व्यापार व्याहार विवेचयति पक्ति अष्टशती मानी गई एव मु अ क्ष प्र में नहीं मानी है ।

तत्त्ववृत्तिसिद्धि' इति, तदसमञ्जस व्यापाराद्यशेषकायजननासर्थस्य शरीरिणा 'चेतनादेर सम्भवात् सभवे वा 'शरीरित्वविरोधात्' । तत् 'कार्यविशेषानुपलब्धे सर्वात्मना चेतनादि गुणव्यावृत्ति पथिव्यादे सिध्यत्येव, मतशरीरादे' परचैतयरोगादिनिवृत्तिवत् । यदि पुनरयं निर्बन्धः 'सबन्ध विप्रकर्षि'णामभावा'सिद्ध 'स्तद्धा कृतकत्वधूमादेर्विनाशान्ताभ्यां 'व्याप्तरसिद्धन कश्चिद्ध त । तत् 'शौद्धोदनिशिष्यकाणांमनात्मनीनमेतत्' ५

क्योंकि व्यापार, बन्धन आकार विशेष का अभाव पाया जाता है । इस प्रकार से आगम के आधार से सिद्धांतवेत्ता विद्वान् निणय कर लेते हैं* ।

मीमांसक—व्यापारादि विशेष की उपलब्धि न होने से व्यापारादि को उत्पन्न करने में समर्थ चेतनादि गुण की व्यावृत्ति सिद्ध हो जाने पर भी व्यापारादि को उत्पन्न करने में असमर्थ चेतनादि गुण की व्यावृत्ति—अभाव असिद्ध है । अतः सम्पूर्ण रूप से चेतनादि का अभाव सिद्ध नहीं हो सकता है ।

जैन—यह कथन ठीक नहीं है क्योंकि ससारी जीवों में व्यापार आदि अशेष कार्यों को उत्पन्न करने में असमर्थ ऐसे चेतनादि गुण ही असंभव हैं अथवा यदि आप मान लें तो उसमें शरीरी (ससारीपने) का ही विरोध आ जावेगा अर्थात् वह मुक्तात्मा ही हो जावेगा । अतएव काय विशेष की उपलब्धि न होने से पृथ्वी आदि में सम्पूर्ण रूप से चेतनादि गुणों का अभाव सिद्ध ही है । जैसे कि मृतक शरीर एवं रोगी आदि में चेतन या रोग आदि का अभाव पाया जाता है ।

पुनः यदि आप ऐसा कहें कि अदृश्य की अनुपलब्धि रूप हेतु से सम्पूर्ण रूप से पृथ्वी आदि में चेतन आदि गुण की व्यावृत्ति सिद्ध नहीं हो सकती है तो फिर सभी जगह विप्रकर्षी—कास से दूरकर्षी और वेद के कर्ता आदि परोक्ष पदार्थों के अभाव को भी आप सिद्ध नहीं कर सकेंगे । प्रत्युत आप (मीमांसक) के यहां इनका सबभाव ही सिद्ध हो जावेगा । तथा कृतकत्व हेतु की विनाश—अनित्य के साथ और धूम आदि के अग्नि के साथ व्याप्ति भी नहीं हो सकती । अर्थात् जो नश्वर नहीं है वह कृतक भी नहीं है और जहां अग्नि नहीं है वहां धूम भी नहीं । इस प्रकार व्यतिरेक रूप से व्याप्ति नहीं बन सकेगी । पुनः कोई भी हेतु साध्य को सिद्ध करने में समर्थ सच्चा हेतु नहीं हो सकेगा । अर्थात्

१ मुक्तात्मवत् । २ काय—व्यापारादि । ३ अदृश्यानुपलम्भास्तर्वात्मना चेतनादिगुणव्यावृत्तिर्न सिध्यत्येवेति । ४ रामरावल्लवेदकर्त्तादीनाम् । ५ किन्तु भावसिद्धरेव मीमांसकस्य स्यात् । ६ जन । ७ यद्विनाशि न भवति तत्कृतकं न भवति यथाग्निर्नास्ति तत्र धूमोपि नास्तीति च व्यतिरेकव्याप्तेरसिद्ध । ८ बौद्धमतेऽदृश्यानुपलम्भावभावसिद्धिर्नास्ति तत् परस्परमसम्बुद्धानां परमाखूनां विकल्पदुद्धावप्रतिभासनालोचामभावासिद्धिः । ९ (जैमिनीयानाम्) मीमांसकानाम् ।

(1) शब्द । सुखदुःखदि । (2) मुक्तस्वप्नवत् । (3) आरोग्यशरीर । (4) आप्रह । बौद्धमतमाधित्य मीमांसकस्य निराकरोति । (5) बौद्धमतेऽदृश्यानुपलम्भावभावस्य सिद्धिर्नास्ति परस्परमसम्बुद्धानां विचाराख्यां परमाखूनां विकल्पदुद्धावप्रतिभासनालोचामभावासिद्धिः । अन्यथा । शौद्धोदनिशिष्यकत्वम् ।

‘अनुमानोच्छेदप्रसङ्गात्’* । न हि जैमिनीयमतानुसारिणो विप्रकर्षिणामर्थानामभावा^१सिद्धि-
मनुमन्यन्ते^२ वेदे कर्त्राभावसिद्धिप्रसङ्गात्^३ सब्रह्माद्यभावसाधनविरोधाच्च^४ । ते तामनुमन्यमाना
वा शौद्धोदनिशिष्यका एव । न ‘वैषामेतदात्मनीन’ अनुमानोच्छेदस्य दुर्निवारत्वात् साध्य
साधनयोर्व्याप्त्यसिद्धि^५ । परोपगमाद्व्याप्तिसिद्धेर्नानुमानोच्छेद इति चेन्न^६ तस्यापि परोपग
मान्तरात्सिद्धावनवस्थाप्रसङ्गात् तस्यानुमानात्सिद्धौ परस्पराश्रयप्रसङ्गात् । प्रसिद्धनुमाने तत्
परोपगमस्य सिद्धिस्तत्सिद्धौ च ततो व्याप्तिसिद्धिरनुमानप्रसिद्धिरिति । ततो न श्रयानय
निबन्ध सर्वात्मना चेतनादिगुणव्यावृत्ति पृथिव्यादेन सिद्धयत्येवेति । तत्प्रसिद्धौ च न

यदि बौद्ध मत में अदृश्यानुपलभ्य हेतु से अभाव सिद्धि नहीं है तो फिर परस्पर में असम्बद्ध परमाणुओं
का विकल्प बुद्धि में प्रतिभास न होने से उन परमाणुओं के अभाव को भी सिद्ध नहीं कर सकेंगे । और
फिर मीमांसकों के लिए यह सब उनका सिद्धांत स्वयं उनके लिए अहितकर ही हो जावेगा । इसप्रकार
अनुमान के भी उच्छेद का प्रसङ्ग आ जावेगा ।*

जमिनीय मतानुसारी जन परोक्षवर्ती पदार्थ के अभाव की असिद्धि को नहीं मानते हैं । अर्थात्
दूरवर्ती परोक्ष पदार्थ का अभाव स्वीकार करते हैं ।

तथा च वेद के कर्त्ता के अभाव की असिद्धि का प्रसङ्ग आ जावेगा । अर्थात् वेद का कर्त्ता मान
लेने से आप वेद को अपौरुषेय सिद्ध नहीं कर सकेंगे एव सब्रह्मादि के अभाव को सिद्ध करने वाले हेतु में
भी विरोध आ जावेगा ।

इस प्रकार मानने वाले जमिनीय लोग भी बुद्ध के ही शिष्य सिद्ध हो जाते हैं परन्तु आपको यह
अभीष्ट नहीं है । अर्थात् अदृश्यानुपलभ्य हेतु से अभाव को नहीं मानने वाले मीमांसक जैमिनीय आदि
के यहाँ यह सभी उपयुक्त दोष आ जावेंगे । अतः उन लोगों का यह कथन स्वयं ही उनके लिए अहित
कर है । और आप लोगों के लिए अनुमान का अभाव भी दुर्निवार है क्योंकि साध्य और साधन में
व्याप्ति के सिद्ध न होने से अनुमान कैसे बन सकेगा ?

मीमांसक—दूसरो ने व्याप्ति को स्वीकार किया है अतः उनकी स्वीकारता से ही हम व्याप्ति की
सिद्धि कर लेंगे तो अनुमान का अभाव नहीं होगा ।

जन—यह कहना ठीक नहीं है क्योंकि दूसरो को भी दूसरे के द्वारा स्वीकृत प्रमाण से व्याप्ति की
सिद्धि मानने से एव उस अर्थ को भी अन्य के द्वारा स्वीकृत प्रमाण से व्याप्ति को मानने से तो अनवस्था
दोष आ जावेगा । यदि आप कहें कि व्याप्ति की सिद्धि अनुमान से करेंगे तो परस्पराश्रय दोष का
प्रसङ्ग आवेगा ।

१ अन्यथा । २ भावसिद्धिमिथ्यम् । ३ ततो वेदस्य सकल कर्त्तृत्वात् । ४ प्रतिपादनम् । ५ स्वकीयम् । ६ अनुमानोच्छेदस्य
दुर्निवारत्वम् ।

(1) अन्यथा । (2) विप्रकृष्टत्वे ।

बुद्धिहान्या 'हेतोर्व्यभिचार तस्या सपक्षत्वात् । तथा हि । यस्य हानिरतिशयवती तस्य कुतश्चित्सर्वात्मना व्यावृत्तिः, यथा बुद्ध्यादिगणस्याश्मनः' । तथा च दोषादेर्हानिरतिशयवती 'कुतश्चित्त्व्यवृत्तयित महति 'सकल' २ कलकमिति कथमकलक' सिद्धिर्न भवेत् ? *

यथा—अनुमान के सिद्ध होने पर उस अनुमान से परोपगमप्रमाण की सिद्धि होगी और उसके सिद्ध होने पर उससे व्याप्ति की सिद्धि होगी पुन व्याप्ति की सिद्धि होने से अनुमान की सिद्धि होगी ।

इसलिए यह आपका कथन श्रयस्कर नहीं है कि सम्पूर्ण रूप से पृथ्वी आदि में चेतना आदि गुणों की व्यावृत्ति सिद्ध नहीं है अर्थात् सिद्ध ही है एवं पृथ्वी आदि में चेतना आदि की संपूर्णतया व्यावृत्ति के सिद्ध हो जाने पर बुद्धि की हानि से हेतु में व्यभिचार दोष नहीं आता है क्योंकि बुद्धि को भी यहाँ हमने सपक्ष में ले लिया है । तथाहि—

जिसकी हानि अतिशय रूप से है उसका कही न कही परिपूर्ण रूप से अभाव पाया ही जाता है । जैसे कि पाषाण में स बुद्धि आदि का सबथा अभाव पाया जाता है और उसी प्रकार अतिशयवान दोष आदि की हानि भी किसी आत्मा से संपूर्ण द्रव्य कम भाव कम को पृथक् करती ही है । इस प्रकार से कमकलक रहित भगवान की अथवा अकलक देव क वचनों की सिद्धि कस नहीं होगी ? अर्थात् कम कलक रहित सबज्ञ देव की भी सिद्धि होती है और अकलक देव क वचन की भी सिद्धि होती ही है । *

भाषा—शकाकार का यह कहना है कि आप जनों ने किसी न किसी जीव विशेष में दोष और आवरण का परिपूर्णतया अभाव सिद्ध करने के लिए अतिशयान हेतु दिया है यह व्यभिचारी है क्योंकि जीवों में बुद्धि की भी तरतमता देखी जाती है अत किसी न किसी जीव विशेष में बुद्धि का भी सबथा अभाव मानना पड़गा ।

इस पर जनाचार्यों ने सदर ढग से समाधान कर दिया है वे कहते हैं कि मिट्टी के ढले पत्थर आदि में चेतन्य गुणों का अभाव हो जाने पर अर्थात् जीवात्मा के निकल जाने पर उन मिट्टी आदि में से बुद्धि का भी सबथा अभाव हो जाता है क्योंकि बुद्धि-ज्ञान यह आत्मा का ही गुण है । इस पर पुन शकाकार कहता है कि चेतन्य आत्मा तो अमूर्तिक होने से अदृश्य है पुन इसी मिट्टी के ढले में से यह आत्मा निकल गई है यह मिट्टी सर्वथा निर्जीव हो गई है इसका निणय कसे होगा ? क्योंकि जो चीज दिखती नहीं है उसके सदभाव या अभाव का निर्णय करना अशक्य है । आचार्य कहते हैं यह बात सबथा एकान्त रूप से घटित नहीं हो सकती है कि अदृश्य का अभाव न माना जा सके । देखिये ! मृतक मनुष्य के शरीर की अदृश्य भी चेतना निकल गई है इस बात का निणय कुशल वद्य सहज ही कर देता है सभी

१ पाषाणात् । २ आत्मनः । ३ द्रव्यभावरूपम् । ४ अकलकुर्य—परमसर्वज्ञस्याकलकुर्यदेववचनो वा ।

(१) अतिशयनादित्यस्य । (२) सौगतादिमतं वा ।

तो व्यवहारी जन उस भतक कलेवर को जला देते हैं एवं वैद्य लोग ज्वर आदि रोगों का अभाव भी सिद्ध करते हैं तभी तो अब यह स्वस्थ हो गया है ऐसा निश्चय होता है ।

यदि कोई कहे कि दो इन्द्रिय से लेकर पंचेन्द्रिय मनुष्य आदि के शरीर से आत्मा निकल गई है इस बात का निर्णय करना तो सहज है किन्तु एकेन्द्रिय पृथ्वी जल आदि में स आत्मा निकल गई है इसका निर्णय करना असम्भव है क्योंकि पृथ्वी आदि में चेतना आदि के रहते हुये भी हलन चलन आदि चेष्टायें श्वासोच्छ्वास वचन प्रयोग आदि बाह्य व्यापार असम्भव हैं अतः इनमें से चेतना निकल चुकी है यह कहना असम्भव है । इस पर भी आचार्य कहते हैं कि एकन्द्रिय स्थावर में भी चैतन्य के विद्यमान रहने से पृथ्वीकायिक आदि में बुद्धि व वनस्पतिकायिक के हरे भरे रहने से जीवितपदे का अनुमान किया जाता है एवं शुष्क आदि हो जाने पर निर्जीव का अनुमान स्पष्ट है तथा च आगम के द्वारा भी हम इन स्थावरकायिक जीवों के शरीर को अचेतन समझ सकते हैं ।

राजवार्तिक आदि ग्रंथों में पाँचों ही स्थावर जीवों के ४४ भेद माने हैं । यथा पृथ्वी पृथ्वीकाय पृथ्वीकायिक एवं पृथ्वी जीव । सामान्य पृथ्वी को पृथ्वी कहते हैं । पृथ्वीकायिक जीव के निकल जाने पर जो पृथ्वी कलेवर रूप से रह जाती है उसे पृथ्वीकाय कहते हैं । पृथ्वीकायिक नाम कम के उदय को लेकर जिसमें एकेन्द्रिय जीव विद्यमान है ऐसी खान आदि की पृथ्वी को पृथ्वीकायिक कहते हैं एवं विग्रहगति अवस्था में विद्यमान जीव को पृथ्वीजीव कहते हैं । इन चारों में से पृथ्वी एवं पृथ्वीकाय में दो भेद तो निर्जीव हैं एवं पृथ्वीकायिक तथा पृथ्वीजीव ये दो भेद सजीव हैं । इन दोनों में भी विग्रह गति के जीवों की विराधना का तो प्रसंग ही नहीं आता है केवल पृथ्वीकायिक जीवों की ही हिंसा का प्रसंग आता है । हा ! विग्रह गति के जीवों की भाव हिंसा का प्रसंग आ सकता है । ऐसे ही जल अग्नि, वायु और वनस्पति इन चारों के भी चार चार भेद समझने चाहिये ।

आचार्य ने इस बात को अच्छी तरह से सिद्ध कर दिया है कि जिस प्रकार से मृतक शरीर से चैतन्य निकल गया है एवं स्वस्थ शरीर से रोग का अभाव हो गया है वैसे ही मिट्टी के ढले आदि से संपूर्ण रूप से चैतन्य निकल चुका है वे सबथा निर्जीव हैं । जैसे कृतकत्व हेतु पदार्थ को विनाशोक्त सिद्ध करता है धूम हेतु अप्रत्यक्ष—नहीं दिखती हुई अग्नि को सिद्ध करता है अतः इन कृतकत्व धूमत्व हेतुओं की विनश्वर और अग्नि के साथ व्याप्ति सिद्ध है । यद्यपि यह व्याप्ति अदृश्य है फिर भी प्रमाणीकृत है अन्यथा अनुमान ज्ञान का अवतार ही नहीं हो सकेगा । वैसे ही पृथ्वी आदि से चैतन्य आदि गुणों का अभाव भी सिद्ध है अतः पत्थर आदि में भी बुद्धि का भी सबथा अभाव हो जाने से हमारा अतिशायन हेतु व्यवहारी नहीं है ।

[११]

राग, द्वेष आदि रूप जो भावकर्म हैं वे तो दोष हैं और ज्ञानावरण आदि जो द्रव्यकर्म हैं वे भाव रण कहलाते हैं इन दोष और आवरणों का भी किसी न किसी जीव में सबथा अभाव हो सकता है

[कमद्रव्यस्य प्रध्वसाभावस्याभावे अन्यमाने सति दोषारोपणं स्याद्वाविभिस्तदोषनिराकरणं]

‘ननु च यदि ‘प्रध्वसाभावो हानिस्तदा सा पौदगलिकस्य ज्ञानावरणादे कमद्रव्यस्य न सभवत्येव नित्यत्वात्’ तत्पयायस्य तु ‘हानावपि’ कुनश्चित’ पुन ‘प्रादुर्भावान्न निशेषा हानि स्यात् । निशेषकमपर्यायहानौ वा कमद्रव्यस्यापि हानिप्रसङ्ग तस्य तदविनाभावात् । तथा च निरन्वयविनाशसिद्धात्मादि^३द्रव्याभावप्रसङ्ग इति ‘कश्चित सोप्यनवबुद्धसिद्धात् एव । यस्मात्, ‘मणोमलादेर्व्यावृत्ति क्षय, सतोत्पत्तिविनाशानुपपत्ति । तादगात्मनोपि ‘कमणो निवृत्तौ परिशुद्धि * । प्रध्वसाभावो हि क्षयो हानिरिहाभप्रता । सा च यावत्तिरेव मणे

क्योंकि सभी ससारी जीवों में इन दोनों की तरतमता देखी जाती है अत कम कलक रहित—अवलक— निर्दोष परमात्मा की सिद्धि हो जाती है और अकलकदेव के निर्दोष वचना की भी सिद्धि हो जाती है ।

[कमद्रव्य का प्रध्वसाभावरूप अभाव मानने पर दोषारोपण एव स्याद्वादी द्वारा उन दोषों का निराकरण]

तदस्य जन—यदि प्रध्वसाभाव रूप अभाव (हानि) आपको इष्ट है तो फिर वह हानि पुदगल रूप ज्ञानावरणादि द्रव्यकम में सभव नहीं है क्योंकि द्रव्यरूप से पुदगल द्रव्यकम नित्य है ।

यदि पुदगल द्रव्य के पर्याय की हानि मानो तो भी किसी कारण से पुन उस पर्याय की उत्पत्ति होने से नि शेष—सपूर्ण हानि नहीं हो सकेगी अथवा नि शेष कम पर्याय का हानि होने पर कमद्रव्य की भी हानि का प्रसंग आ जावेगा क्योंकि कमरूप पर्याय का कमद्रव्य (पुदगल) के साथ अविनाभाव पाया जाता है । उसी प्रकार से निरन्वय विनाश होने से आत्मादि द्रव्य के अभाव का भी प्रसंग आ जावेगा ।

आचार्य—आपने भी सिद्धांत को ठीक से समझा नहीं है क्योंकि मणि से मलादि का पृथक्करण होना ही क्षय माना गया है । अर्थात् एक पदार्थ से दूसरे पदार्थ का अलग हो जाना ही क्षय है इस बात को सद्धान्तिक लोगो ने स्वीकार किया है क्योंकि सत (विद्यमान) पदार्थ का अत्यंत विनाश नहीं हो सकता है । उसी प्रकार सत स्वरूप आत्मा से भी कर्मों का पृथक्करण हो जाने पर आत्मा से परिपूर्ण शुद्धि हो जाती है ।*

यहां पर प्रध्वसाभाव रूप क्षय को ही हानि शब्द से स्वीकार किया है और मणि से मलादि की अथवा कनक पाषाण से किट्ट कालिमा आदि की यावत्ति ही पाई जाती है न कि अत्यंत विनाश । क्योंकि अत्यंत रूप से विनाश माना जाए तो प्रश्न यह उठता है कि अत्यंत विनाश द्रव्य का होता है या पर्याय का ? द्रव्य का तो हो नहीं सकता क्योंकि द्रव्य नित्य है और न पर्याय का ही हो सकता है क्योंकि

१ तदस्य जन । २ भूस्वामवनलक्षण । ३ द्रव्यत्वेन । ४ कारणान् । ५ तत्पर्यायस्य । ६ सकाशात् । ७ एकस्माद्वितीयस्य व्यावृत्तिरेव क्षय इष्यते सद्धान्तिकानाम् ।

(1) द्रव्यत्वेन सद्भावात् नि शेषहानिर्मास्तु । (2) मिथ्यादर्शनादिकारणान् । (3) तस्यापि कर्मपर्यायहानौ सत्यां तस्यापि हानि स्यात् । (4) योगो बुद्धो वा । (5) कर्मणा इति वा ।

कनकपद्माणां मलस्य 'किंदादेर्वा' । न पुनरत्यन्तविनाश । स हि द्रव्यस्य वा स्यात्पर्यायस्य वा ? न तावदद्रव्यस्य नित्यत्वात् । नापि पर्यायस्य द्रव्यरूपेण ध्रौव्यात् । तथा हि । विवादापन्न मण्यादौ मलादि 'पर्यायाथतया' नश्वरमपि द्रव्याथतया ध्रुव 'सत्त्वान्यथानुपपत्ति' ^२ ।

[श विद्युत्दीपादयोऽपि कथञ्चित्वा संति]

^३शब्देन 'यभिचार' इति चेन्न, तस्य द्रव्यतया ध्रौयाभ्युपगमात् । विद्युत्प्रदीपादि भिरनेकान्त^४ इत्ययुक्त तेषामपि द्रव्यत्वतो^५ ध्रुवत्वात् क्षणिककान्ते सवथार्थक्रियाविरोध स्याभिधानात् । ततो याशी मणेमलादेर्व्यावृत्तिर्हानि परिशुद्धिस्तादृशी जीवस्य कमणा

पर्याय भी द्रव्य रूप से ध्रौव्य है अर्थात् पर्याय स भिन्न द्रव्य या द्रव्य से भिन्न पर्याय नहीं है । तथाहि मणि आदि में विवादापन्न मलादि पर्याय रूप से अनित्य होते हुये भी द्रव्य रूप से ध्रुव हैं क्योंकि अस्तित्व की अयथानुपपत्ति है । अस्तित्व की अयथानुपपत्ति है इसका अभिप्राय यह है कि ध्रौव्य के बिना सत् रह नहीं सकता ।

[शब्द विद्युत् दीपक आदि भी कथञ्चित्वा निय हैं ।]

शका—श द के साथ यभिचार आता है यथा— शब्द नश्वर है क्योंकि सतरूप है । वहा यह सत्त्वायथानुपपत्ति रूप हेतु शब्द को नश्वर ही सिद्ध करता है न कि ध्रौव्य ।

समाधान—यह कहना भी ठीक नहीं है । शब्द भी द्रव्य रूप से ध्रौव्य हैं ऐसा हमने स्वीकार किया है ।

शका—विद्युत् दीपक आदि स भी व्यभिचार आता है अर्थात् बिजली दीपक आदि का अस्तित्व होते हुये भी द्रव्य रूप से ध्रौव्यपने का अभाव है । इसलिए आपका अस्तित्व हेतु व्यभिचारी है क्योंकि बिजली दीपक आदि सवथा नष्ट होते हुए देखे जाते हैं ।

समाधान—यह कहना भी ठीक नहीं है । बिजली दीपक आदि भी पुद्गल द्रव्य होने से द्रव्यरूप से ध्रौव्य हा है क्योंकि क्षणिक एकात में सवथा ही अथक्रिया का विरोध है ऐसा कहा गया है । इसलिये जैसे मणि स मलादि की व्यावृत्ति रूप हानि ही परिपूर्ण शुद्धि कहलाती है वैसे ही जीव के कर्मों की निवृत्ति रूप हानि भी परिपूर्ण शुद्धि कहलाती है ।

१ यथा व्यावृत्तिरिति शेष । २ ध्रौयमन्तरेण । ३ शब्दो नश्वर सत्त्वादित्यपि वक्तुं शक्यत्वात् । किं तात्पर्यम् ? सत्त्वान्यथानुपपत्तिरूपो हेतु शब्दस्य नश्वरत्वमेव साधयति न तु ध्रौव्यमित्यर्थः । ४ विद्युदादीनां सत्त्वेऽपि द्रव्याथतया ध्रौव्याभावादेकान्त इत्यर्थः । ५ पुद्गलद्रव्यत्वतः ।

(१) पर्याय अर्थों यस्य स पर्यायाथतस्तस्य भावस्तथा । (२) नश्वरानश्वरात्मकत्वाभावे । (३) शब्दशुद्धिकर्मणा त्रिकलसाधनस्थायित्वं ।

निवृत्तिर्हानिः । तस्यां च सत्यामात्यन्तिकी शुद्धिः सम्भाव्यते सकलकमपर्यायविनाशेऽपि
 'कर्मद्रव्यस्याविनाशात्' स्यात्कर्म'पर्यायाक्रान्ततया परिणामनाद मलद्रव्यस्य मलात्मकपर्याय-
 यतया निवृत्तावप्यमलात्मक'पर्यायाविष्टतया' परिणामनवत । तदेतेन^१ 'तुच्छ प्रध्वसाभाव
 'सर्वत्र प्रत्याख्यात कार्यात्पादस्यैव पूर्वाकारक्षयरूपत्वप्रतीते । समर्थयिष्यते चैतत् 'कार्यो-
 त्पाद क्षयो हेतोर्नियमात्' इत्यत्र । + तेन मरण कवत्यमेव मलादेवैकल्यम् ।

सकल कम पर्याय का विनाश होने पर भी कमद्रव्य का विनाश नहीं होता है वह कमद्रव्य
 अकर्मपर्याय रूप परिणमन कर जाता है । अर्थात् पुद्गल द्रव्य वर्णनाय ही आत्मा के रागादिभाव
 का अभाव लेकर कमरूप परिणमन कर जाती है और आत्मा को परतत्र बना देती है । कदाचित्
 उस आत्मा से भलग होकर कमत्व अवस्था को छोड़कर पुन पुद्गल रूप ही हो जाती है इस
 प्रकार सिद्धात बचन है । जसे कि मणि स मलद्रव्य का मलात्मक पर्याय रूप से विनाश हो जाने पर
 भी अमलात्मक (अयपुद्गल) पर्याय रूप से परिणमन हो जाता है ।

इसी कथन से जो तुच्छाभाव रूप प्रध्वसाभाव को स्वीकार करते हैं उनका भी खण्डन कर दिया
 गया है क्योंकि काय का उत्पाद ही पूर्वाकार के क्षय रूप से प्रतीति में आता है ।

इसी का आगे कार्यात्पाद क्षया हेतो इत्यादि कारिका में समर्थन करेंगे ।

भाषा—शकाकार का कहना है कि यदि आप जन ज्ञानावरण आदि कमद्रव्य का प्रध्वस होना
 रूप अभाव स्वीकार करेंगे तब तो सिद्धात से विरोध आ जावेगा क्योंकि पुद्गलिक कम द्रव्य रूप
 कार्माण वर्णनायो का सवथा अभाव हो नहीं सकता है । जन सिद्धात में सभी द्रव्यों को नित्य माना गया
 है अतः कर्मद्रव्य का नाश असम्भव है । यदि कमपर्याय का नाश माना तो भी एक पर्याय का नाश दूसरी
 पर्याय के उत्पाद रूप से होता है अतः एक कम पर्याय नष्ट होकर दूसर कमरूप परिणत हो जावेगी । पुन
 किसी जीव में सम्पूर्णतया कर्मों का अभाव मिट्ट बनना अशक्य ही है । अथवा कर्म पर्याय का सम्पूर्णतया
 नाश मान भी लोके तो भी कमद्रव्य का अभाव दुर्निवार हो जावेगा क्योंकि कोई भी पर्याय अपने द्रव्य
 की छोड़कर रह नहीं सकती है अतः सवथा पर्याय के अभाव में द्रव्य का अभाव भी मानना पड़ेगा और
 द्रव्य का अभाव मान लेने पर तो आप निरवय विनाशवादी बौद्ध ही बन जावेंगे ।

१ कर्मद्रव्यस्य । २ पुद्गलद्रव्यस्यात्मनि पारतत्र्यकरणे कमत्व परिणामस्तदकरणे कर्मत्वपरिणाम इति सिद्धान्तः । ३
 यथा अष्टकदादि । ४ कारिकायाम् ।

(१) पुद्गलद्रव्यमात्मनि पारतत्र्य करोति तदा कमत्वपरिणाम पारतत्र्य न करोति तदाकर्मत्वपरिणाम पुद्गलद्रव्य
 केव । (२) प्राक्रान्तत्वेन । (३) मरणमलादिरियादिमलघ्नत्वेन । (४) सवथा निरवशेष । (५) अष्टादश ।

+ व्यावर अष्टसहस्री प्रति मे तेन वक्तव्यम् पक्ति अष्टसहस्री है अन्यत्र अ व स भु अष्टसहस्री एवं
 विहस्री अष्ट स प्र मे भु अष्ट स मे नहीं है ।

[बुद्धिविनाश सर्वथा भवति न वा ?]

कमरूपोऽपि विकल्पभात्मकैकत्वमस्त्येव ततो 'नातिप्रसज्यते' । द्रव्यायतया बुद्धेरात्मन्यप्यविनाशात्सर्वात्मना परिक्षयाप्रसङ्गात् पर्यायार्थतया परिक्षयेऽपि सिद्धान्ताविरोधात् । 'ननु च यथा कमद्रव्यस्य कर्मस्वभावपर्यायनिवृत्तावप्यकर्मपर्यायरूपतयावस्थान तथात्मनो बुद्धिपर्यायतया निवृत्तावप्यबुद्धिरूपपर्यायतयावस्थानात् सिद्धान्तविरोध' एवेत्यतिप्रसज्यते इति 'चेन्न वैषम्यात्' । कमद्रव्यं हि पुद्गलद्रव्यम् । तस्यात्मनि पारतन्त्र्यं कुर्वत

इस पर जनाचार्यों ने कहा कि जो पौद्गलिक कार्माण वर्णनाय है वे जीव के रागादि भावों का निमित्त पाकर कमरूप पर्याय से परिणत हो जाती है उन कमवगणाओं का जीव से पृथक् होना ही अभाव है जीव से पृथक् होकर ये कमवगणाय कर्मपर्याय को छोड़कर अकम-पुद्गल रूप परिणत हो जाती हैं अतः एक पर्याय का विनाश होने पर भी अकम रूप दूसरी पर्याय का उत्पाद हो जाने से पुद्गल द्रव्य के अभाव का प्रसंग नहीं आता है । जैसे पुद्गल की पर्याय रूप प्रकाश का विनाश होकर अधकार रूप पुद्गल की पर्याय प्रकट हो जाती है । श्री समन्तभद्र स्वामी ने कहा भी है कि दीपस्तम पुद्गलभाव तोऽस्ति इसलिये द्रव्य कम रूप पुद्गल द्रव्य का सर्वथा विनाश न होकर कम पर्याय का ही विनाश होना सिद्ध हो गया ।

[बुद्धि का सर्वथा विनाश होता है या नहीं ?]

मणि का कवल अपने स्वरूप से रहना ही अलाविक से विकल होना है उसी प्रकार आत्मा से कर्मों की विकलता ही उसकी कवल्य स्वस्वरूप की प्राप्ति है इसलिए अतिप्रसंग दोष नहीं आता है । * अर्थात् जैसे कर्म से विकल होने पर भी आत्मा की कवल्य अवस्था है उसी प्रकार बुद्धि की विकलता होने पर भी आत्मा की कैवल्य अवस्था बनी रहे यह अतिप्रसंग दोष नहीं होता है ।

द्रव्य रूप से आत्मा में बुद्धि का विनाश नहीं होता है अतः संपूर्ण रूप से नाश का प्रसंग नहीं आता है परन्तु पर्याय रूप से नाश होने पर भी सिद्धांत से विरोध नहीं आता है । अर्थात् द्रव्य रूप से ज्ञान सामान्य आत्मा का गुण है और वह द्रव्य में अवयव रूप से सतत मौजूद रहता है अतः द्रव्य रूप से ज्ञान का नाश मानने पर आत्मा का ही अभाव हो जावेगा परन्तु ऐसा नहीं होता और पर्याय रूप से अर्थात् मति अतः अवधि मन पश्य रूप क्षयोपशम ज्ञान की अपेक्षा से विनाश मानने पर भी सिद्धांत में विरोध नहीं आता है क्योंकि अहत अवस्था में क्षयोपशमिक ज्ञानों का अभाव स्वीकार किया है ।

१ निक्षेपकपर्यायहानी वा कमद्रव्यस्यापीत्यादिनोक्तप्रकारेण । यथा कमवैकल्येऽप्यात्मकैकत्वमस्त्येव तस्यात्मनो बुद्धिवैकल्येऽप्यात्मकैकत्वमस्त्येव तस्यात्मनो बुद्धिपर्यायतया निवृत्तावप्यबुद्धिरूपपर्यायतयावस्थानात् सिद्धान्तविरोध' एवेत्यतिप्रसज्यते इति भावः । २ सौगत । ३ जैन । ४ दृष्टान्तदाष्टान्तिकयोः ।

(1) ज्ञानादिसहितस्वेनात्मनोऽवस्थानं जैनमते ।

कमत्वपरिणामस्तद^१ कुवतोऽकमत्वपरिणामेनावस्थानं ^२रूपादिमत्वसामान्यलक्षणत्वात्^३ पुद्गलद्रव्यस्य^४ 'कमत्वलक्षणत्वाभावादविरुद्धमभिधीयते'^५ । 'बुद्धिद्रव्य तु जीव । 'तस्य बुद्धिपर्यायः । तत् सामान्य लक्षणम् उपयोगो^६ लक्षणम् इति वचनात् । न च लक्षणाभावे लक्ष्यमवतिष्ठते^७ 'तस्य 'तदलक्षणवप्रसक्तेर्येनावुद्धिपर्यायात्मकतयावस्थानं जीवस्य निःशेषतो बुद्धिपरिक्षेप्यविरुद्धं स्यात्^८ ।

[अज्ञानादिदोषाणामभावो कथं भविष्यति ?]

'न वेवमज्ञानादेर्दापस्य पर्यायाथतया हानिर्निश्चया सिध्यदावरणवन्^{१०} पुनर्द्रव्याथतया

बोद्ध—जैसे कमद्रव्य का कम पर्याय रूप में विनाश हो जाने पर भी अकर्मात्मक पर्याय रूप से अवस्थान पाया जाता है । उसी प्रकार आत्मा के भी बुद्धिपर्याय का विनाश हो जाने पर अबुद्धि रूप पर्याय से उसका अवस्थान होने से सिद्धांत में विरोध आ ही जावेगा ।

ज्ञान—दृष्टांत और दार्ष्टांत में विषमता होने से आपका यह कथन युक्ति सगत नहीं है क्योंकि कर्मद्रव्य पुद्गलद्रव्य है और वह आत्मा का परतत्र करते हुए कम रूप से परिणमन करता है तथा आत्मा को परतत्र न करते हुए अकमत्व रूप से परिणमित होकर अवस्थित रहता है । किसी भी द्रव्य का अत्यंत विनाश नहीं होता है क्योंकि पुद्गल द्रव्य वण रस गंध स्पर्श रूप सामान्य लक्षण वाला है । कम रूप लक्षण का उसमें अभाव होने से विरोध नहीं आता है पर द्रव्य जीवद्रव्य के निमित्त से ही वह पुद्गल विभाव रूप परिणमन करके कम बनता है पुन कमपर्याय का अभाव होने पर अपने स्वभाव में आ जाता है किंतु बुद्धि द्रव्य तो जीव है । बुद्धि उस जीव की पर्याय है और वह जीव का सामान्य लक्षण है ।

उपयोगा लक्षणम् यह सूत्रकार का वचन है और लक्षण के अभाव में लक्ष्य भी नहीं रह सकता है । अथवा लक्ष्यभूत जीव उपयोग लक्षण में रहित लक्षण शून्य हो जावेगा अत जीव में निःशेष रूप से बुद्धि का परिक्षेप हो जाने पर भी अबुद्धि का पर्यायात्मक रूप से अवस्थान होवे और इसमें विरोध न आवे ऐसा नहीं हो सकता है । अर्थात् यह बात विरुद्ध ही है ।

[अज्ञानादि दोषों की हानि कत होगी ?]

मीमांसक—इस प्रकार से सत् पदार्थ का अत्यंत रूप से विनाश न होने से अज्ञानादि दोषों की

१ आदिपदेन रसगन्धवर्णा । २ लक्षणस्य । ३ नत्—लक्ष्यम् । ४ अपि तु न स्यात् । ५ सता यन्तविनाशानुपपत्तिप्रकारेण ।

(1) आत्मनि परतत्रत्व इति दिलीप्रभौ । (2) स्पर्शरसगन्धवर्णवत् पुद्गला । (3) पुद्गलद्रव्य हि द्रव्या अणस्कन्धभेदात् तत्र प्रदेशमात्रस्पर्शादिपर्यायप्रसवसाम्यनाप्यते शब्दायते इति अणव इति निरूपणात् अणव स्पर्शादिमत स्पर्शास्तु शब्दादिमत स्पर्शादिमतश्चेति अत्र पुद्गलद्रव्यमिति अणव एव गृह्यते । (4) अत्ता कुण्ठादि सहाय तत्त्वयदा पुग्गला सहावेहि । गच्छति कम्मभाव अण्णो षवगाढमवगाढ ॥ (5) सिद्धास्ते इति वि प्र (6) ता । (7) जीवस्य इति वि प्र । (8) ज्ञानदर्शने । (9) अन्यथा । (10) ज्ञान ।

बुद्धिबन्तः । ततो दोषसामान्यस्यात्मन्यवस्थानाग्र निर्दोषत्वसिद्धिरित्यपरः^१ सोऽप्यनन्तत्वं
एव यत प्रतिपक्ष एवात्मन्यमागन्तुको^२ 'मल' परिक्षयी^३ 'स्वनिर्हासनिमित्त'^४
'विवद नवशातः'^५ ।

[आत्मन परिणामो कतिविधः ?]

द्विविधो ह्यात्मन परिणाम स्वाभाविक आगतुक्श्च । तत्र स्वाभाविकोऽनन्तज्ञाना
दिरात्मस्वरूपत्वात् । 'मल' पुनरज्ञानादिरागतुक 'कर्मोदयनिमित्तकत्वात् । स चात्मन
प्रतिपक्ष एव । ततः परिक्षयी । तथा हि । यो यत्रागतुक स तत्र स्वनिर्हासनिमित्तविवद
नवशात्परिक्षयी । यथा^६ जात्यहेम्नि ताम्रान्तिमिश्रणकृत् कालिकादि । आगतुकश्चात्म

पर्याय रूप से ही निःशेष हानि हागी जैसे कि आवरण की होती है न पुन द्रव्य रूप से बुद्धि के समान ।
इससे आत्मा में दोष सामान्य का अवस्थान रहने से निर्दोषपने की सिद्धि नहीं हो सकेगी ।

जन—आपने तत्त्व को नहीं समझा है । आत्मा क आगतुकमल अज्ञानादि दोष प्रतिपक्षी ही हैं और
वे परिक्षयी हैं क्योंकि उनका विनाश क निमित्त भूत सम्यग्ज्ञानादि की वृद्धि पायी जाती है ।*

[आत्मा के परिणाम कितने प्रकार के हैं ?]

आत्मा के परिणाम दो प्रकार के हैं स्वाभाविक और आगतुक । उसमें अनन्तज्ञानादि गुण स्वाभाविक
परिणाम हैं क्योंकि वे आत्मा के स्वरूप हैं । अज्ञानादि मल आगन्तुक परिणाम हैं क्योंकि ज्ञानावरणादि
कर्मों के उदय के निमित्त से होते हैं । व आगतुक परिणाम आत्मा के प्रतिपक्षी ही हैं इसीलिए परि
क्षयी—क्षय होने वाले हैं । तथाहि—

जो जहां पर आगतुक है वह वहां पर अपन विनाश के निमित्त की वृद्धि के कारण मिल जाने पर
क्षय होने वाला है जैसे उत्कृष्ट स्वर्ण में तांबे आदि के मिश्रण से होने वाली कालिमा आदि । आत्मा में
अज्ञानादि मल आगतुक हैं इसीलिए वे परिक्षयी हैं यह स्वभाव हेतु है । हमारा यह स्वनिर्हासनिमित्त
विवद नवशात हेतु असिद्ध भी नहीं है क्योंकि जो जहां पर कादाचित्क है वह वहां पर आगतुक है जिस
प्रकार स्फटिकमणि में लाल आदि आकार । तथा आत्मा में दोष कादाचित्क है । और हमारा यह कादा
चित्क हेतु असिद्ध भी नहीं है क्योंकि सम्यग्ज्ञानादि गुणों के प्रकट होने पर आत्मा में दोषों का उदभव
नहीं देखा जाता है ।

१ बीमासक । २ अज्ञानादिदोषः । ३ पृथक्करणमेव क्षयः । ४ निर्हासो विनाशः । ५ मलनिर्हासस्य निमित्तं सम्यग्द
ज्ञानादिगुणस्तस्य विवद नवशातः । ६ कम ज्ञानावरणादि । ७ अज्ञानादिमल आत्मनि स्वनिर्हासनिमित्तविवद
नवशात्परिक्षयी आगन्तुकत्वादित्यध्याहायम् । ८ स्वनिर्हासनिमित्तविवद नवशात्परिक्षयी प्रसिद्धः ।

(1) ता । (2) आत्मनि अज्ञानादिमल पक्षः । आगतुको भवतीति साम्यो वमः । कर्मोदयनिमित्तकत्वान्वधानुपपत्ते
दि प्र । (3) पृथक्करणम् ।

अज्ञानादिमल । इति स्वभावहेतु । न तावदयमसिद्ध । कथम् ? यो^१ यत्र कादाचित्क स
संभामन्तुक । यथा स्फटिकाश्मनि लोहिताद्याकार । कादाचित्कश्चात्मनि^२ दोष इति । न
वेद कादाचित्कत्वमसिद्ध सम्यग्ज्ञानादिगुणाविर्भावदशायामात्मनि दोषानुपपत्त ।

[मीमांसको जीवस्य स्वभाव दोष मयत तस्य निराकरण]

तत 'प्राक्तत्सावादगुणाविभूतिदशायामपि' तिरोहितदोषस्य सदभावान्न कादा
चित्कत्व सातत्यसिद्ध रिति चेन्न 'गुणस्यायेव' सातत्यप्रसङ्गात् । तथा च हिरण्य

भाषार्थ—शकाकार मीमांसक का कहना है कि जैसे आवरण रूप द्रव्य कम पर्याय रूप से ही नष्ट
होते हैं । द्रव्यरूप से नहीं यह बात आपने सिद्ध कर दो है । उसी प्रकार से अज्ञान आदि दोष भी पर्याय रूप
से ही नष्ट होंगे न कि द्रव्य रूप से और तब सामान्यतया दोषों का द्रव्य रूप से अस्तित्व बना ही रहेगा
पुनः कोई भी आत्मा निर्दोष सबज्ञ कसे हो सकेगी ?

इस पर जैनाचार्य समाधान करते हैं कि जन सिद्धांत में प्रत्येक आत्मा के परिणाम दो प्रकार के
माने गये हैं एक स्वाभाविक और दूसरा आगतुक अथवा वभाविक । अनन्त ज्ञान दशन आदि तो आत्मा
के स्वाभाविक परिणाम हैं क्योंकि ये आत्मा के ही स्वरूप हैं जैसे कि अग्नि का स्वरूप उष्ण एवं जल का
स्वभाव शीतलता है और अज्ञान आदि जो दोष है वे आगतुक है क्योंकि ये कम के उदय से ही होते हैं
ये आत्मा के स्वभाव को ही विकृत करके रहते हैं अतएव इहे विभाव भाव भी कहते हैं । ये कम के
उदय से ही होते हैं अत इहे ओपाधिक भाव भी कहते हैं । जब कम को नाश करने की सामग्री मिल
जाती है तब ये विभावभाव स्वभाव रूप परिणत हो जाते हैं जैसे मिथ्यात्व के अभाव में जीव में सम्यक्त्व
गुण प्रकट हो जाता है ।

ज्ञानावरण के अभाव में केवलज्ञान अंतराय के अभाव में अनन्तवीर्य आदि गुण प्रकट हो जाते
हैं । इसलिए ये अज्ञानादि दोष पथक कोई द्रव्य नहीं हैं किन्तु जीव के ही विकारी परिणाम हैं विकार के
कारणभूत कर्मोदय के पथक हो जाने से ये अपने स्वभाव में ही रह जाते हैं सात्ता असत्ता वेदनीय का
अभाव होने से स्वाभाविक स्वात्मा से ही उत्पन्न अतीन्द्रिय मुख रह जाता है और इन्द्रिय जन्य वभाविक
सुख दुःख का काम समाप्त हो जाता है । इसी का नाम है दोषों का अभाव ।

[मीमांसक दोषों को जीव का स्वभाव मानता है उसका निराकरण ।]

मीमांसक—गुणों के प्रकट होने के पहले दोषों का सदभाव होने से गुणों की आविर्भूत दशा में भी

१ आत्मन्यज्ञानादिमल आगतुक कादाचित्कत्वादित्यध्याहारम् । २ दोषस्वभावत्वं जीवानामि- न मीमांसक ग्राह ।
३ गुणाविभूते प्राक् । ४ स दोष । ५ ब्रह्मादिज्ञानस्य । ६ दोषप्रकारण । ७ गुणसदभावकालेपि तिरोहितवो
वसद्भावेऽङ्गीक्रियमाणः ।

- (1) आत्मनि दोष पक्ष आगतुको भवतीति साध्यो धम कादाचित्कत्वान् तस्मादागतुक इति निगमः वि, प्र, ।
(2) पर. ग्राह इदं कादाचित्कत्वमसिद्ध जैन ग्राह एव न दि प्र ।

यभद्विवेदाथज्ञानकालेपि वेदार्थज्ञानप्रसङ्गः । ज्ञानाज्ञानयोः परस्परविरुद्धत्वादेकत्रैकदा न प्रसङ्ग इति चेत्तत एव सकलगुणदोषयोरेकत्र कदा प्रसङ्गो मा भूत् । पुनर्दोषस्याविर्भावदर्शनादगुणकालेपि सत्तामात्रसिद्धिरिति चेत्तर्हि गुणस्यापि पुनराविभूतिदशनादोषकालेपि सत्तामात्रसिद्धिः सवथा विशेषाभावात् । तथा चात्मनो दोषस्वभावत्वसिद्धिरेवदगुणस्वभावत्वसिद्धिः कुतो निवार्येन ? विरोधादिति चेद्दोषस्वभावत्वसिद्धिरेव निवार्यता 'तस्य गुणस्वभावत्वसिद्धिः । कुन 'सेति चेद्दोषस्वभावत्वसिद्धिः' कुत ? ससारित्वायथानुपपत्त

तिरोहित (ढके हुए) दोषो का सदभाव पाया जाता है अतः दोष कादाचित्क नहीं है किन्तु उनकी नित्यता ही सिद्ध होती है । अर्थात् भीमासक कहता है कि दोष जीव का स्वभाव है क्योंकि वह आत्मा में हमेशा ही पाया जाता है गुण तो दोष के अभाव में यानी तिरोहित होने पर होते हैं अतः वे परनिमित्तक हैं ।

जन—यह ठीक नहीं है क्योंकि दोष के समान गुणों को भी नियमने का प्रसंग आवेगा । अर्थात् गुणों के सदभाव काल में तिरोहित रूप से दोषों का सदभाव मानना पड़गा तब गुणों के सदभाव के काल में भी ढके हुए दोषों का सदभाव स्वीकार करने पर ब्रह्मा आदि को वेदाथ के ज्ञान के समय भी वेद के अथ के अज्ञान का प्रसंग आ जावेगा ।

भीमासक—ज्ञान और अज्ञान का परस्पर में विरोध होने से एक जीव में एक समय में दोनों नहीं रह सकते हैं ।

जन—उसी प्रकार सकल गुण और दोष का भी एक जीव में एक समय में प्रसंग नहीं होना चाहिए ।

भीमासक—पुनः दोषों का आविर्भाव देखा जाता है अतः गुण के काल में भी दोषों की सत्ता मात्र सिद्ध होती है ।

जन—तो गुण का भी आविर्भाव देखे जाने से दोष के काल में भी गुणों की सत्ता मात्र सिद्धि क्यों न हो जावे क्योंकि दोनों में कोई अन्तर नहीं है फिर आत्मा के दोषस्वभाव की सिद्धि के समान गुणस्वभावपने की सिद्धि का निवारण भी कैसे हो सकता है ?

भीमासक—विराध होने से अर्थात् दोष और गुण परस्पर विरोधी हैं ये दोनों स्वभाव जीव के कैसे हो सकेंगे ? परस्पर विरोधी दो स्वभावों का एक जगह एक काल में रहने में विरोध है ।

जन—यदि ऐसी बात है तो दोषस्वभाव का ही निवारण कीजिये और जीव का गुणस्वभाव है ऐसा ही स्वीकार कीजिये

भीमासक—आत्मा का स्वभाव गुण है यह बात हम किस प्रमाण से मानें ?

जन—आत्मा का स्वभाव दोष है यह बात भी हम किस प्रमाण से मानें ?

१ आत्मानं । २ आत्मनो गुणस्वभावत्वसिद्धिः । ३ आत्मनः । ४ आत्मनो दोषस्वभावत्वमन्तरा संसारित्वे न स्वात्तव्यो दोषस्वभावत्वसिद्धिरिति भीमासकः ।

रिति चैतत्संसारिणं सर्वस्यात्मनो यच्च नाद्यन्तं तदा ^१प्रतिवादिनोऽसिद्धं प्रमाणस्यैव
मुक्तिसिद्धे ।

[क्वचिदात्मनि संसारस्याभावो भवतीति जनाचार्या साधयन्ति]

कुत इति चेदिमे ^२प्रबक्षाम । क्वचिदात्मनि संसारोऽत्यन्तं निवर्तते ^३तत्कारणात् तन्निवर्त्य
न्यथानुपपत्तः । संसारकारणं हि मिथ्यादर्शनादिकमुभयप्रसिद्धं ^४क्वचिदत्यन्तनिवर्तिमतं तद्विरो
धिसम्यग्दर्शनादिपरमप्रकषसदभावात् । यत्र यद्विरोधिपरमप्रकषसदभावस्तत्र तत्त्यतन्निव
र्तिमद्भवति । यथा चक्षुषि तिमिरादि^५ । नेदमुदाहरणं साध्यसाधनधमविकलं कस्यचिच्च

जीवात्मक—संसारीपने की अयथानुपपत्ति होने से अर्थात् आत्मा के दोषस्वभाव के बिना संसा
रीपना अने नहीं सकता है इसलिए दोष आत्मा का स्वभाव है यह बात सिद्ध हो जाती है ।

जैन—यदि संसारीपना सभी जीवों के अनादि और अनन्त होवे तब तो प्रतिवादी जन के लिए यह
हेतु असिद्ध है क्योंकि प्रमाण से हमारे यहाँ मुक्ति की सिद्धि होती है । अर्थात् सभी के संसारावस्था सदा
नहीं रहती किंतु अनेक जीव संसार का अभाव कर शुद्ध सिद्ध स्वरूप को प्राप्त करते हैं ऐसा हमारा
निश्चित मत है ।

[किसी जीव के संसार का सवधा अभाव हो जाता है जैनाचार्य इस बात को सिद्ध करते हैं]

जीवात्मक—किस प्रमाण से मुक्ति की सिद्धि है ?

जैन—हम कहते हैं किसी आत्मा में संसार का अत्यन्त विनाश देखा जाता है क्योंकि संसार के
कारण मिथ्यादर्शन आदि के अत्यन्त रूप से विनाश की अयथानुपपत्ति है । तथा मिथ्यादर्शन आदि
संसार के कारण है अतः वे कहीं पर अत्यन्त विनाश को प्राप्त होते हैं । यह बात वादी प्रतिवादी दोनों को
ही मान्य है क्योंकि मिथ्यादर्शन आदि के विरोधी सम्यग्दर्शन आदि का परम प्रकष देखा जाता है ।

जहाँ पर जिसने विरोधी के परम प्रकष का सदभाव है वहाँ पर वह अत्यन्त विनाश रूप देखा
जाता है जैसे चक्षु में तिमिर आदि रोग । हमारा यह उदाहरण साध्य साधन धम से विकल भी नहीं है
क्योंकि किसी के नेत्र में तिमिर (रतीधी मोतिया बिंदु) आदि रोगों का अत्यन्त अभाव-विनाश प्रसिद्ध
है और उन रोगों के विरोधी विशिष्ट अजन औषधि आदि के परम प्रकष का सदभाव भी सिद्ध ही है ।
इसमें किसी को भी किसी प्रकार का विसंवाद नहीं है ।

प्रश्न—सम्यग्दर्शन आदि मिथ्यादर्शन आदि के विरोधी हैं यह निश्चय कैसे होता है ?

उत्तर—सम्यग्दर्शन आदि के परम प्रकषता को प्राप्त होने पर उन मिथ्यादर्शन आदिको की अपकषता

१ जैन । २ मुक्तिसिद्धि कुत । ३ यथ जैन । ४ तत्कारणं—मिथ्यादर्शनादि । ५ मिथ्याज्ञानवशात् सम्यग्दर्शनाभाव
इति अतिवाचिकोपि सिद्धम् ।

(१) जैनस्य । (२) तिमिरादिर्नैव इति वा वि प्र ।

सुवि विमिरायेरत्वमनिवृत्तिस्तत्र प्रसिद्धस्तु 'द्विरोधिविधि' शास्त्रनादिवत्प्रकारसदभाव-
सिद्धेश्च निर्विवादकत्वात् । कथं मिथ्यादर्शनादिविरोधि सम्यग्दर्शनादि निरुचीयते इति
चेत् 'तत्प्रकर्षे' 'तदपकर्षदशनात्' । यद्वि प्रकृष्यमाणं यदपकर्षति तत् तद्विरोधि सिद्धम् ।
अथोष्णस्पृश प्रकृष्यमाणं शीतस्पृशमपकर्षन्तद्विरोधी । मिथ्यादर्शनादिकमपकर्षति च प्रकृष्य
माणं क्वचित्सम्यग्दर्शनादि तत् तद्विरोधि । कथं पुनः सम्यग्दर्शनादे क्वचित्परमप्रकर्ष-
सद्भाव सिद्ध इति चेत्प्रकृष्यमाणत्वात्^१ । यद्वि प्रकृष्यमाणं 'तत्त्वचित्परमप्रकर्ष'
सद्भावभाग्रहम् । यथा नभसि परिमाणम् । प्रकृष्यमाणं च सम्यग्दर्शनादि ।
तस्मात्परमप्रकर्षसद्भावभाक् । परत्वापरत्वाभ्या^२ 'व्यभिचार इति चेन्न तयोरपि
'सपर्यन्तजगद्वादिना परमप्रकर्षसद्भावभावत्वमिदं । न चापयन्त जगदिति वक्तुं शक्यं,

(हानि) देखी जाती है । जो वृद्धि को प्राप्त होता हुआ जिसकी हानि का करता है वह उसका विरोधी
है यह बात प्रसिद्ध है जैसे कि बढ़ता हुआ उत्पन्नस्पृश शीतस्पृश की हानि को करता है अतः वह उसका
विरोधी प्रसिद्ध है । तथैव जीव मे वृद्धि को प्राप्त होते हुए सम्यग्दर्शन आदि मिथ्यादर्शन आदि की हानि
करते ही हैं । इसीलिये वे उनके विरोधी माने गये हैं ।

प्रश्न—किसी जीव मे सम्यग्दर्शनादि के परम प्रकर्ष का सद्भाव पुनः किस प्रकार से सिद्ध है ?

उत्तर—तरतम भावो से वृद्धिगत होते हुए कहीं न कहीं परम प्रकर्षपना तो हो ही जावेगा । 'जो
वृद्धिगत होता हुआ पाया जाता है वह कहीं न कहीं परम प्रकर्ष को प्राप्त होता ही है जैसे अम्काश
मे परिमाण । अब सम्यग्दर्शन आदि वृद्धिगत रूप है इसीलिये वे परम प्रकर्ष को प्राप्त होते ही हैं ।

प्रश्न—परत्व अपरत्व से हेतु मे व्यभिचार आता है अर्थात् प्रकृष्यमाण होते हुए भी परत्व (महत्त्व
पना) अपरत्व (लघुपना) परम प्रकर्ष को नहीं प्राप्त कर सकते हैं ।

उत्तर—आपका यह व्यभिचार दोष भी देना युक्त नहीं है । परिमाण कर सहित जगत् को मानने
वाले अर्थात् लोककाश की अपेक्षा से पुरुषाकार स्वरूप असंख्यात प्रदेशी जगत् को मानने वालों के अज्ञान
लघु-महत्त्वपने की भी परमप्रकर्षता स्वीकार की गई है और यह जगत् (लोककाश) परिमाण सहित नहीं
है ऐसा नहीं कह सकते क्योंकि रचना विशेष पायी जाती है पर्वत आदि के समान । जा पुनः प्रमाण
सहित नहीं है वह विशिष्ट रचनाओं से युक्त भी सिद्ध नहीं है जैसे आकाश (अलोककाश-अनतमाकाश)
और यह जगत् विशिष्ट सन्निवेश कर सहित है । इसलिए सब तरफ से परिमाण वाला है । इस प्रकार वे
मैंने (विद्यानाथ स्वामी ने) अलोकवार्तिक आदि ग्रन्थो मे विस्तार से वर्णन किया है ।

१ वक्तुं । २ तस्य सम्यग्दर्शनस्य । ३ तस्य मिथ्यादर्शनस्य । ४ तरतमभावेन वर्द्धमानत्वात् । ५ प्रकृष्यमाणोपि परत्वा-
परत्वे न परमप्रकर्षमाप्नोत्याभ्यां हेतोर्व्यभिचारः । ६ पर्यन्तेन (परिमाणेन) सह वर्तमानं सपर्यन्तं तच्च जगत् ।

(१) वा । (२) सत्त्वचित्परमप्रकर्ष इति अर्थः । (३) निवृत्तिः ।

विशिष्टसन्निवेशत्वात्प्रवृत्तवत् । यत्पुनरप्यन्त तन्न विशिष्टसन्निवेश सिद्ध यथा व्योम । विशिष्टसन्निवेश च जगत तस्मात्सवत् सपयन्तमिति निगदितमयत्र^१ ।

[अभव्यजीवेश मिथ्यादशनादे परमप्रकर्षो लभ्यते]

ससारेणानेका त^१ इति चेन्न तस्याप्यभयजीवेषु परमप्रकर्षसदभावसिद्धौ प्रकृष्यमाणत्वेन प्रतीते ।^२ एतेन मिथ्यादशनादिभिरभयभिचार^३ प्रत्याख्यात^४ तेषामप्यभयेषु परमप्रकर्षसदभावात् । ततो नानकातिक प्रकृष्यमाणत्व परमप्रकर्षसदभावे साध्ये । नापि विरुद्धसवथा^५ विपक्षादव्यावृत्त । इति क्वचिमिथ्यादशनादिविराधि=सम्यग्दशनादि=परमप्रकर्षसदभाव साधयति । स च सिध्यमिथ्यादशनादेरय तनिवृत्ति रमयति । सा च गम्यमाना स्वकार्यससारात् तनिवृत्ति निश्चाययति । यासौ ससारस्याय तनिवृत्ति सा मुत्तरिति ।

[मिथ्यादशन आदि का परमप्रकर्ष अभव्य जीवों में पाया जाता है]

प्रश्न—ससार को परम प्रकर्ष के सदभाव का अभाव होने पर प्रकृष्यमाण रूप हेतु उसमें देखा जाता है अतः ससार के साथ आपका हेतु अनकातिक है ।

उत्तर—ऐसा नहीं कह सकते उस ससार का भी अभय जीवों में परम प्रकर्ष का सदभाव सिद्ध होने से प्रकृष्यमाणत्व हेतु की प्रतीति देखी जाती है । वही प्रकार जा कहने है कि मिथ्यादशन आदि के परमप्रकर्ष का अभाव होने पर भी प्रकृष्यमाण हेतु हान से अभिचार आता है ।

इस उपपत्ति कथन से उनके भी इस अभिचार दोष का परिहार हो जाता है क्योंकि उन मिथ्यादशन आदिकों का भी अभव्य जीवों में परम प्रकर्ष पाया ही जाता है इसलिये परमप्रकर्ष के सदभाव को सिद्ध करने में प्रकृष्यमाणत्व हेतु अनकातिक नहीं है ।

हमारा यह प्रकृष्यमाण हेतु विरुद्ध भी नहीं है क्योंकि परमप्रकर्ष रहित विपक्ष से उसकी सवथा व्यावृत्ति है । इस प्रकार यह प्रकृष्यमाण हेतु किसी जीव में मिथ्यादशन आदि के विराधी सम्यग्दशन ज्ञान चारित्र्य आदि गुणों के परमप्रकर्ष के सदभाव को सिद्ध ही करता है और वह रत्नत्रय का परमप्रकर्ष सिद्धि को प्राप्त होता हुआ मिथ्यादशन आदि के अत्यन्त विनाश को ही प्रकट करता है तथा मिथ्यादशन का अत्यन्त विनाश प्रकट होता हुआ अपने कायरूप ससार का अत्यन्त विनाश निश्चित कराता है एवं जो यह ससार की अत्यन्त निवृत्ति है वही मुक्ति है ।

^१ इलोकवातिकादौ । ^२ ससारस्य परमप्रकर्षसदभावभावेषु प्रकृष्यमाणत्वे हेतुदशनात् । ^३ मिथ्यादशनादीनां परमप्रकर्षभावेषु प्रकृष्यमाणत्वे हेतुदशनादनेकान्त प्रत्याख्यात । ^४ परमप्रकर्षरहितात् । ^५ प्रकृष्यमाणत्वमिति कत पदमव्याहृतम् । ^६ स्वकार्यं ससारस्तस्य ।

(१) ससारस्य प्रकृष्यमाणत्वेन हि प्र । () तेषामभयेषु इति वा । काशत्वेनान्त ।

[ज्ञानादिगुण आत्मन स्वभावोऽस्ति किंतु रागादिदोषो नास्ति]

‘तदन्यथानुपपत्तरात्मनो ज्ञानादिगुणस्वभावत्वसिद्धिर्न दोषस्वभावत्वसिद्धिर्विरोधतः । प्रसिद्धाया कश्चिदात्मनि निश्चयसभाजि गुणस्वभावतायामभिव्यादावपि तन्निगूय, जीवत्वा यथा’नुपपत्तः ।

[ज्ञानादि गुण आत्मा के स्वभाव हैं किंतु दोष आत्मा के स्वभाव नहीं हैं]

मुक्ति की अयथानुपपत्ति होने से आत्मा के ज्ञानादि गुण स्वभाव की सिद्धि हो जाती है किन्तु दोष स्वभाव की सिद्धि नहीं होती है क्योंकि दोनों परस्पर विरोधी हैं ।

भाषा—मीमांसक का कहना है कि आत्मा का स्वभाव दोष है न कि गुण क्योंकि गुणों के प्रकट हो जान पर दोष ढके हुये रहते हैं उनका अस्तित्व समाप्त नहीं होता है । यही कारण है कि मीमांसक किसी भी जीव को शुद्ध कमलरहित निर्दोष और सबश भगवान नहीं मानता है वह अतीन्द्रिय पदार्थों के देखने जानने का काम वेदों से ही चला लता है उसके सिद्धांत में आत्मा हमेशा ससारी शरीरी कम कलक से मलिन दूषित ही रहती है कभी भी किसी काल में भी आत्मा शुद्ध निर्दोष नहीं होती है । इससे सबथा विरुद्ध सार्व्य जीवों को ससार अवस्था में भी कमलेप से रहित निरजन निष्क्रिय ही मानता है तथा वह आत्मा को कभी अशुद्ध मानता ही नहीं है किन्तु जन इन दोनों से विपरीत आत्मा को कश्चित् अशुद्ध एवं कश्चित् शुद्ध मानते हैं ।

जनाचार्यों का कहना है कि यह आत्मा अनादि काल से स्वर्ण-पाषाण के समान कमल से सहित है फिर भी ससार के कारण मिथ्यादशन आदि माने गए हैं उन ससार के कारणों का विनाश सम्यक्त्व ज्ञान चारित्र्य आदि के द्वारा किया जा सकता है और ससार के कारणों का पूणतया विनाश हो जाने पर जीव पूणतः शुद्ध कमलकलस निर्लेप निरजन सिद्ध हो जाता है । तत्त्वार्थसूत्र महाशास्त्र में भी कहा है कि बधहेत्वभावनिजराभ्या कृत्स्नकमविप्रमोक्षो मोक्ष । बध के हेतु मिथ्यादशन अविरति प्रमाद कषाय और योग हैं इनका अभाव हो जाना एवं पूव संचित कर्मों की निजरा के होने से सपूण कर्मों का अभाव होकर इस जीव को मोक्ष प्राप्त हो जाती है अर्थात् यह जीव कमसेरहित मुक्त हो जाता है ।

इसी बात को अच्छी तरह से सिद्ध करने के लिये श्री विद्यानंद स्वामी ने प्रथम तो स्वनिर्हास निमित्तविवर्धनवशात् हेतु दिया है जिसका मतलब है कि अज्ञानादि दोषों के नाश करने वाले सम्यग्दशन आदि हैं । उन रत्नत्रयगुणों की वृद्धि के निमित्त से ये दोष समाप्त हो जाते हैं । पुन इस बात को बतलाया है कि ससार के कारण मिथ्यात्व आदि हैं इनके विरोधी सम्यग्दशन आदि की चरमसीमा—पूणअवस्था पाई जाती है । यद्यपि आज रत्नत्रय की पूर्णवस्था का दिखना असंभव है अतः कही न कहीं किसी न किसी जीव में इनकी पूणअवस्था हो सकती है इस बात को सिद्ध करने के लिये प्रकृष्यमाणत्व आदि गुण

१ ज्ञानादिगुणस्वभावत्वाभावे । २ उभयमेकत्रकदा विरुध्यते यतः । ३ चेतनागुणस्वभावतायाम् । ४ ज्ञानगुण स्वभावत्वनिर्णयोऽस्ति । ५ गुणस्वभावत्वमन्तरा ।

प्रसिद्धे च सर्वस्मिन्नात्मनि ज्ञानादिगुणस्वभावत्वे दोषस्वभावत्वासिद्धे सिद्ध दोषस्य
'कामादिचक्रत्वमागन्तुकत्वं' साधयति । तत एव परिक्रम्यो स्वनिर्हसिनिमित्तविषय-
त्वमिति सुस्पष्टमाभाति दोषनिर्हसिनिमित्तस्य सम्यग्दर्शनादेर्विशेषणं वदन् प्रस्तावनाम् ।

किसी न किसी जीव में वृद्धिमत होते हुए ब्रह्म रह हैं । वर्तमान में यहाँ नहीं किन्तु बिदेहस्थ में तो देखा
ही जाता है । अथवा यहाँ भी चतुर्थकाल में किसी न किसी जीव में इन रतनत्रय गुणों का पूर्ण अवस्था
हो सकती है । इसी से यह निश्चित किया जाता है कि जो जिसका स्वभाव होता है वह कभी भी नष्ट
नहीं होता है । अनादिकाल से लेकर अनन्तकाल तक पाया जाता है अतएव जीव के भी ज्ञानादि स्वभाव
हैं यद्यपि वे अनादिकाल से कर्मोदय के कारण विभाव अज्ञानादि रूप हो रहे हैं फिर भी सम्यक्त्व आदि
गुणों से इनका अभाव होकर अनन्तकाल तक य ज्ञानादि स्वभाव जीव के साथ रहते हैं । अतः ये गुण
जीव के स्वभाव हैं एव दोष विभाव रूप है यह बात सिद्ध हो जाती है ।

किसी आत्मा में चतन्य आदि गुण स्वभाव रूप मुक्ति अवस्था की प्रसिद्धि हो जाने पर अभव्य जीव
में भी ज्ञानादिगुण स्वभाव का निर्णय हो जाता है क्योंकि जीवत्व स्वभाव की अयथानुपपत्ति पाई जाती
है । अर्थात् अभव्य जीव का स्वभाव ज्ञानादि गुण हैं न कि दोषादि किन्तु कर्म के निमित्त से ज्ञानादि
गुण विभाव रूप परिणमन कर रहे हैं । अभव्य जीव में शक्ति रूप से गणों का होना पर भी उनकी व्यक्ति
नहीं हो सकती है और भव्यों को सम्यग्दर्शन आदि निमित्त के मिलने पर उनकी व्यक्ति हो सकती है
यही अन्तर भव्य और अभव्य जीवों में है ।

विशेषणं—जनाचार्यों ने अन्यथानुपपत्ति हटु से जीव का ज्ञानादि गुण स्वभाव सिद्ध कर दिया है । एव
इस बात को भी बतलाया है कि अभव्य का भी ज्ञानादि गुण ही स्वभाव है न कि दोष । अन्तर इतना ही
है कि अभव्य में कर्मों का नाश करके गुणस्वभाव को प्रकट करने की शक्ति नहीं है । इसी विषय में
श्रीमद्भट्टकलकदेव ने राजवातिक की ८ वी अध्याय में सिद्ध किया है यथा—

प्रश्न यह होता है कि मतिज्ञानादि प्राचीन ज्ञान विद्यमान रूप हैं पुनः उन पर आवरण आता है वा
अविद्यमान रूप हैं उन पर आवरण आता है ? इस पर उत्तर यह है कि—

‘न कुटीभूतानि मत्यादीनि कानचित् सति यथामावरणात् मत्याद्यावरणानां आवरणत्वं भवेत् किन्तु
मत्याद्यावरणसन्निधाने आत्मा मत्यादिज्ञानपर्यायिनोत्पद्यते इत्यतो मत्याद्यावरणानां आवरणत्वं । अर्थात्
कोई भी मति आदि ज्ञान प्रत्यक्षीभूत-गुण रूप से विद्यमान नहीं है कि जिनके आवरण से सति आदि
आवरणों में आवरणत्व हो सक किन्तु मति आदि आवरण के निकट होने से आत्मा मति भूत आदि
पर्यायों से उत्पन्न नहीं होता है अतः मति आदि आवरणों में आवरणपणा होता है ।

१ आचरणम् । २ आगन्तुको मतः ।

(1) दोषत्व । (2) परमप्रकृति ।

सर्वज्ञ के दोषावरण के अभाव का सारांश

हे भगवन् ! सभी के आगम मे परस्पर विरोध होने से सभी आप्त नहीं हो सकते है किंतु कोई एक ही आप्त महान हो सकते हैं वे आप ही ससारी जीवो के स्वामी है आपके ही अत्यंत रूप से दोष और आवरण की हानि— क्षय होने से तथा अशेष तत्त्वो के ज्ञाता होने से आप ही महान है क्योंकि दोष और आवरण की हानि होने से ही हम लोगो मे कुछ कुछ अशा मे निर्दोषता एव क्षयोपशमजय कुछ कुछ ज्ञान देखा जाता है । अतएव वह हानि किसी जीव विशेष मे परिपूर्ण रूप से हो सकती है जसे स्वर्ण पाषाण दो तीन आदि ताव से १६ ताव पयत नि शेष रूप से शुद्ध होता है और उसमे किट्ट कालिमा का भी सबथा क्षय-नाश देखा जाता है ।

ज्ञानावरणादि पौदगलिक कम को आवरण कहते हैं एव कर्मोदय मे होने वान मोह रागादि परिणाम रूप भावकम को दोष कहते हैं ।

बौद्ध का कहना है कि अज्ञानादि स्वपरिणाम हेतुक हैं एव सांख्य का कहना है कि अज्ञानादि प्रधान के होने के कारण पर परिणाम है किंतु सवथा यदि अज्ञानादि को स्वपरिणाम ही मानो तो जीवत्व आदि निजी स्वभाव के समान होने से उनका कभी भी अभाव नहीं हो सकेगा पुन मुक्ति का ही अभाव हो जावेगा तथा सवथा परनिमित्तक होने से मुक्तात्मा मे भी अज्ञानादि दोष होने लगगे । इसलिय दोष जीव के स्वपर परिणाम निमित्तक ही है क्योंकि कार्य है ।

तथा च दोष और आवरण मे बीजाकुर याय के समान परस्पर म काय कारण भाव सिद्ध है जैसे जीव के ज्ञानावरण के उदय से अज्ञान दशन मोह के उदय से मिथ्यात्व आदि भाव हाते है एव दोष के प्रति आवरण भी कारण है । तत्प्रदाय निह्व मात्सय आदि से केवली अत सध आदि के प्रवणवाद से ज्ञानावरण दशनमोहनीय आदि कर्मों का आश्रव होता है । अतएव परस्पर म कायकारण भाव सिद्ध है ।

यहां दोष और आवरण की हानि से प्रध्वसाभाव को ग्रहण किया है अत्यताभाव को नहीं । यदि जीव में दोष आवरण का अत्यताभाव मानो तब तो ससार अवस्था मे भी जीव के मुक्ति का प्रसंग आ जावेगा । आत्मा दोष और आवरण रूप नहीं है तथा दोष और आवरण आत्मा रूप नहीं है । यह इतरित राभाव आत्मा का प्रसिद्ध ही है । तथा प्रागभाव भी यहा साध्य नहीं है क्योंकि प्राक-पहले अविवक्षित रूप दोष आवरणो की अपने कारणो से आत्मा में उत्पत्ति स्वीकार की गई है ।

यदि कोई कहे कि जैसे जीव में जोष, सङ्गरस की सत्ता (पूर्णता) हानि देली जाती है वैसे ही मनुष्य की बुद्धि की भी हानि-कारक ज्ञान को । इस बात के लिये यह है कि किसी जीव में पृथ्वीकाय आदि को छोड़कर उस में सङ्कर के लिये जिसका अर्थ है ज्ञान प्राप्ति आदि में चैतन्य-बुद्धि का सर्वथा अभाव हो ही गया, क्योंकि कोई भी ऐसा पदार्थ जगत में नहीं है जिसे इस जीव ने जानेको द्वार खोलकर नहीं खोला है ऐसा ज्ञान है । तथा सुखात्मा में अतिशुद्ध आदि लययोग्य रूप वार ज्ञान का अभाव ऐसा भी ज्ञान है जगत् की अपेक्षा से बुद्धि का अभाव प्रकट है । अतः कसकलक रहित अकसक भगवन्त ही सर्वज्ञ-विद होते हैं ।

तथा सत् स्वरूप आत्मा से कर्मों का पृथक्करण हो जाना ही अभाव है न कि अत्यन्त विनाश रूप अभाव क्योंकि सुखात्मा रूप अभाव को हम नहीं मानते हैं ।



[कर्मरहितोऽपि आत्मापरोक्षपदार्थान् कथं जानीयात् ?]
 'निरस्तोपद्रवः' सन्नात्मा कथमकलकोपि^२ विप्रकर्षणमय प्रत्यक्षीकुर्वन्^३ ।
 'निरस्तोपद्रव' विगलिततिमिरादिकलङ्कपटलमपि देशकालस्वभावविप्रकर्ष^४
 प्रत्यक्षीकुर्वन् प्रतीत 'स्वयोग्यस्यवाचस्य' तेन प्रत्यक्षीकरणदर्शनात् । निरस्त
 'आहोरात्राद्युपद्रवोपि' दिवसकर प्रतिहतघनपटलकलङ्कश्च स्वयोग्यानेव वस्तमानार्थान्
 'निरस्तोपद्रव' नातीतानागतानर्थानयोग्यानि^७ जीवोपि निरस्तरागादिभावकर्मोपद्रव
 सन् विगलितज्ञानावरणादिद्रव्यकर्मत्मककलङ्कोपि च कथं विप्रकृष्टमथमशेष प्रत्यक्षीकतु
 श्च^५ ? मुक्तात्मा भवन्नपि न चोदनाप्रामाण्यप्रतिबन्धविधायी धर्मादौ^६ तस्या^१ एव प्रामा
 ण्यप्रसिद्धे मुक्तात्मनस्तत्राप्रमाणत्वात्तस्यानन्दादिस्वभावपरिणामेपि धमज्जत्वाभावप्रतिषे

[कर्म से रहित भी आत्मा अथवा परोक्ष पदार्थों को कैसे जानेगा ?]

मीमांसक—संपूर्ण कर्मोपद्रव से रहित एव कलक से रहित होते हुये भी आत्मा परोक्ष पदार्थों को
 कल प्रत्यक्ष करेगी ? *

किसी भी प्रकार के उपद्रव रोग रतीषी मोतियाबिंदु पीलिया आदि दोषों से रहित भी नेत्र
 देश काल और स्वभाव से परोक्षवर्ती-दूरवर्ती पदार्थों को प्रत्यक्ष करते हुये अनुभव में नहीं आता है ।
 स्वयं अपने योग्य देश काल आदि से सन्निहित पदार्थों को ही वह नेत्र अपने प्रत्यक्ष का विषय बनाता है
 ऐसा देखा जाता है । जैसे ग्रह उपराग आदि उपद्रवों से रहित एव मैघ पटल के कलक से भी रहित होता
 हुआ सूर्य अपने योग्य ही वर्तमान पदार्थों को प्रकाशित करते हुये उपलब्ध हो रहा है किंतु अपने अयोग्य
 भूत भविष्यत् कालीन पदार्थों को प्रकाशित नहीं करता है । उसी प्रकार से जीव भी रागादिभाव कर्मों से
 रहित एव ज्ञानावरणादि द्रव्यकर्म कलक से रहित होता हुआ भी परोक्षवर्ती अशेष पदार्थों को प्रत्यक्ष
 करने के लिए समर्थ कैसे हो सकता है ? अर्थात् कोई भी जीव कमल से रहित मुक्त होकर भी संपूर्ण
 पदार्थों को प्रत्यक्ष नहीं जान सकता है । इसीलिये मुक्तात्मा होते हुये भी वेद की प्रमाणता का विरोधी नहीं
 हो सकता है क्योंकि धम-अधम आदि अदृष्ट (परोक्ष) पदार्थों की व्यवस्था करने में वेदवाक्य ही प्रमाण है ।

उन धर्मादि पदार्थों को जानने में मुक्तात्मा के अप्रमाणता है क्योंकि आनन्दादि स्वभाव रूप परिणाम
 के होने पर भी उनमें धमज्जता का अभाव है । अतः आनन्दादि स्वभाव का प्रतिषेध नहीं हो सकता है ।
 अर्थात् यदि कहा जावे कि मुक्तात्मा में धमज्जता न होने से आनन्दादि स्वभाव भी नहीं होने चाहिये किंतु
 ऐसा कहना ठीक नहीं है क्योंकि उनमें आनन्दादि स्वभाव पाया जाता है ।

१ मीमांसक । २ विप्रकर्षणशब्दो देशकालस्वभावशब्द प्रत्येकमभिसम्बध्यते । ३ देशकालाद्यविप्रकृष्टस्य । ४ धर्मा
 दिव्यापने । ५ चोदनाया ।

(1) अज्ञानादिदोषः । (2) कलकं द्रव्यकर्मज्ञानावरणादि । (3) धूलादि । (4) संबद्धवर्तमान । (5) ग्रहण ।
 (6) य इति अधिको वा । (7) अक्षयिणी वा ।

‘अतएव’ । तदुक्त ,

“धर्मज्ञत्वनिवेद्यस्तु केवलसोऽत्रोपयुज्यते । सर्वमन्वद्विजानस्तु पुरुषः केन जायते । ११”

कहा भी है—

श्लोकाय—मुक्त आत्मा मे केवल धर्म धर्म को जानने का निषध किया जाता है शेष संपूर्ण पदार्थों को मुक्तजीव जानते हैं इसमे हमारा विरोध नहीं है ।

आचार्य—मीमांसकों का कहना है कि मुक्त जीव धर्म-अधर्म को नहीं जानते है । इनका ज्ञान तो वेदवाक्यों से ही होता है ये धर्म अधर्म आगम मात्र से ही गम्य है इनको जानने वाला कोई भी नहीं है । अतः जगत में कोई भी सर्वज्ञ नहीं है ।

इस प्रकरण को श्लोकवार्तिकालकार ग्रन्थ मे स्वयं श्री विश्वानन्दस्वामी ने प्रथम अध्याय के सवद्रव्यपर्यायेषु केवलस्य 'सूत्र का भाष्य करते हुये कहा है कि—

धर्मादन्यत्परिज्ञात विप्रकृष्टमशेषत ।

येन तस्य कथं नाम धर्मज्ञत्व निषधन ॥२१॥

अर्थ— जिस महात्मा ने धर्म के अतिरिक्त स्वभाव से व्यवहित परमाणु आदिक देश से व्यवहित सुमेरु आदिक एव काल से व्यवहित रामचन्द्र आदिक अत्यन्त परोक्ष पदार्थों को परिपूर्ण रूप से जान लिया है उस पुरुष को धर्म को जानने का निषध भला कैसे किया जा सकता है ? क्योंकि जो धर्म के सिवाय अन्य संपूर्ण पदार्थों को जान लेता है वह धर्म को भी अवश्य जान लेगा ।

धर्म से भी सूक्ष्म पदार्थों तक को जानने वाला विद्वान् धर्म को जानने से बच नहीं सकता है । अतः सर्वज्ञ को धर्म के जानने का निषध करना मीमांसकों को उचित नहीं है ।

मीमांसक का जो यह कहना है कि प्रमाता—आत्मा संपूर्ण अतीन्द्रिय पदार्थों को प्रत्यक्ष रूप से जानता है केवल अतीन्द्रिय पुण्य, पाप रूप धर्म अधर्म को साक्षात् नहीं जानता है । धर्म बोधनैव प्रमाण धर्म का ज्ञान करने मे वेदवाक्य ही प्रमाण है ।

मीमांसक का यह सब कथन केवल न्यायशास्त्र का अतिक्रमण कर रहा है क्योंकि न्याय की सामर्थ्य से उत्कृष्ट ज्ञान का स्वभाव संपूर्ण पदार्थों का जानना सिद्ध हो चुका है तो फिर ज्ञान अतीन्द्रिय पदार्थों में से केवल धर्म को ही क्यों छोड़ देगा ? जल और स्थल सभी स्थानों मे भेज बरसते हैं निर्धन-धनपति

१ नान्वान्वादिस्वभावोपि नास्तीत्यत्राह ।—अनन्वादिस्वभावस्याप्रतिषेधादिति । २ मुक्तात्मनि ।

(१) अप्रतिषेधत्वात् । यदि मुक्तात्मा ज्ञेयताशानाश्वप्रतिषेधविधायी न भवति तथाप्युक्तन्यायेन प्रमाणादिति न नान्वान्वादिस्वभावः कस्मात् प्रतिषिध्यते इत्याद्याकाशमाह । अहं अथ प्रतिषिध्यामिति । धर्मज्ञत्वाच्चाह प्रतिषेध्यात्वात् अति या वि. ३ (२) कर्मात्मन्यहं ।

इति 'अवन्तस्मिन् स्तोतु' १ 'प्रज्ञातिशयविकीर्षया' २ ममवन्त प्रस्तातु । —

सूक्ष्मास्तरितदूरार्थाः प्रत्यक्षा कस्यचिद्यथा ॥

अनुमेयत्वतोऽग्न्यादिरिति सर्वज्ञसंस्थितिः । ५॥

सूक्ष्मा स्वभावविप्रकर्षणोर्था परमाण्वादयः अन्तरिता कालविप्रकर्षणो रामादयो, दूरास्तु देशविप्रकर्षणो हिमवदादयस्ते कस्यचित्प्रत्यक्षा अनुमेयत्वाद्यथाऽग्न्यादिरित्येव सर्वज्ञस्य सम्यक् स्थितिः स्यात् । अथ मतमेतत् १ ।

[सूक्ष्माद्यर्था येन प्रकारेण कस्यचित् प्रत्यक्षा दृष्टा तेनैव साध्यतेऽन्यप्रकारेण वा ?]

सूक्ष्मादयोर्था 'यथाभूता कस्यचित्प्रत्यक्षा दृष्टास्तथाभूता एव तथानुमेयत्वेन साध्यन्ते-
ऽग्न्यथाभूता वा ? ३ यथाभूतादचेत्सिद्धयसाध्यता सूक्ष्माणां सहस्रधा भिन्नकेशाग्रादीनामग्निरि-
ताना च प्रपि नामहादीना दूरार्थानां च हिमवदादीना 'कस्यचित्प्रत्यक्षत्वप्रसिद्धे । अन्यथाभूतानां तु

उत्थानिका—इस प्रकार से कहते हुये के समान ही स्तब्ध करने वाले सूत्रकार श्री उमास्वामी
आचार्य की बुद्धि के अतिशय को प्रकट करने की इच्छा से ही श्री समतमन्न स्वामी कहते हैं—

कारिका—सूक्ष्म अंतरित और दूरवर्ती पदार्थ किसी न किसी के प्रत्यक्ष अवश्य हैं क्योंकि वे
अनुमान ज्ञान के विषय हैं जैसे अग्नि आदि । इस प्रकार से सर्वज्ञ सिद्धि होती है ।

सूक्ष्म—स्वभाव से परोक्ष परमाणु आदिक अंतरित—काल से परोक्ष राम रावण आदिक
दूरवर्ती—देश से परोक्ष हिमवन पर्वत सुमेरु आदिक ये किसी न किसी के प्रत्यक्ष अवश्य हैं क्योंकि
अनुमेय हैं जैसे अग्नि आदिक । इस अनुमान वाक्य से सर्वज्ञ की सम्यक् प्रकार से सिद्धि होती है ।

[सूक्ष्मादि पदार्थ जसे किसी के प्रत्यक्ष हैं वैसे ही अनुमेय हैं या अन्य रूप से ?]

मीमांसक—सूक्ष्मादि पदार्थ जिस प्रकार से किसी के प्रत्यक्ष देखे गये हैं उसी प्रकार से तुम उन्हें
अनुमान ज्ञान का विषय सिद्ध करते हो या अन्यथा रूप से ?

यदि जिस प्रकार वे प्रत्यक्षज्ञान के विषय हैं उसी प्रकार ही वे अनुमान ज्ञान के विषय हैं ऐसा
मानते हो तब तो सिद्ध साध्यता ही है । सूक्ष्म जो केश का अग्रभाग जिसके हजार टुकड़े कर दिये हैं
और अंतरित प्रपितामह अर्थात् पिता के पिता पड़दादा आदि एव दूरवर्ती हिमवान् पर्वत आदि
आधुनिक किसी न किसी व्यक्ति के प्रत्यक्ष हैं ।

यदि दूसरा पक्ष लेते हो कि वे पदार्थ अन्य रूप से ही अनुमान ज्ञान के विषय हैं तो 'अनुमेयत्वात्'
यह हेतु अप्रयोजक ही है । जैसे पृथ्वी पर्वत आदि की बुद्धिमान् कारणत्व सिद्ध करने में 'संक्षिप्त

१ सूक्ष्मवदवश्यः । २ अतिशयतिशयेति परमाण्वदवश्यः । ३ अक्षयप्रमाणवदवश्यः । ४ अनुमानात् योग्यत्वात् । ५ मीमांसकस्य ।
६ सिद्धयसाध्यतावदवश्यः । ७ कस्यचित्प्रत्यक्षत्ववदवश्यः । ८ अग्निप्रतीक्षाकारणः । ९ आधुनिकस्य ।

(१) मीमांसककथुर्विषयः । (२) अतिशयतिशयेति अतिशयवदवश्यः । (३) अनुमानात् योग्यत्वात् । (४) मीमांसकस्य ।

‘कस्यचित्प्रत्यक्षत्वसाधनेऽनुमेयत्वादित्यप्रयोजको’ हेतुः धर्माधरादीनां बुद्धिमत्कारणत्वे साध्ये सन्निवेशविशिष्टत्वादिवत्^१ । अर्थसिद्धिश्च, ‘परमाधादीनामप्रसिद्धत्वात्’^२ इति तदनुवर्तं विवादाध्यासितानां सूक्ष्माध्यासिनां कस्यचित्प्रत्यक्षत्वेन साध्यत्वादप्रसिद्ध साध्यमिति वचनात् । धर्मादयो हि कस्यचित्प्रत्यक्षत्वेन वादिप्रतिवादिनो विवादापन्नास्ते^३ एव कस्यचित्प्रत्यक्षा इति साधयितुं युक्ता न ‘पुनरन्ये’ । न च^४ धर्म्यसिद्धिः ‘धर्मादीनामसर्वज्ञत्वादिनोपि याज्ञिकस्य’ सिद्धत्वात् । ‘नन्वेव भूधरादीनां धीमदधेतुकतया विवादापन्नानां तथा साध्यत्वे कथमप्रयोजको हेतुः सन्निवेशविशिष्टत्वादिरिति चेत्स्वभावभेदात्^५ । ‘यादृशमभि

विशिष्टत्वादि’ हेतुः अप्रयोजकः हेतुः अर्थात् भुवनं पवत आदि बुद्धिमत् निमित्तकः है क्योंकि उनका सन्निवेश विशेष पाया जाता है । इस प्रकार से यहां सन्निवेश विशिष्टत्व हेतु अप्रयोजक है क्योंकि बुद्धिमन्निमित्तकत्व के बिना भी रचना विशेष की सिद्धि होती है ।

दूसरी बात यह है कि आपका सूक्ष्मादि धर्मों भी असिद्ध है जबकि प्रसिद्धो धर्मों सूत्रानुसार ‘धर्मों प्रसिद्ध ही होना चाहिये और परमाणु आदि धर्मों अप्रसिद्ध ही हैं ।

जब — आपका यह कथन भी ठीक नहीं है । विवाद में आये हुए सूक्ष्मादि पदार्थ धर्मों है वे किसी न किसी के प्रत्यक्ष हैं यह साध्य है असिद्ध साध्य इस नियम के अनुसार साध्य अप्रसिद्ध ही होता है । अर्थात् इष्टमबाधितमसिद्ध साध्य इस सूत्रानुसार साध्य को असिद्ध ही होना चाहिये अन्यथा सिद्ध को साध्य की कोटि में रखकर सिद्ध करना पिष्टपेषण ही है ।

धर्माधर्मादिक ही किसी न किसी के प्रत्यक्षत्व रूप से है इस प्रकार वादी और प्रतिवादी के विवाद में आये हुए हैं वे धर्मादिक ही किसी के प्रत्यक्ष है इस प्रकार इहे ही सिद्ध करना युक्त है न पुनः कस्य स्वर्गादिको को । इस प्रकार से धर्मों की भी असिद्धि नहीं है । धर्म अधर्म आदि धर्मों असर्वज्ञवादी मीमांसक भाट्ट आदि के यहां भी सिद्ध ही हैं ।

अब—इस प्रकार से पवत आदि पक्ष जो कि बुद्धिमत् हेतुक रूप साध्य से विवाद में पड़ गये हैं उन्हें बुद्धिमत् कारणत्व सिद्ध करने में सन्निवेश विशिष्टत्वादिति हेतु अप्रयोजक क्यों है ?

१ अथाध्यासो बुद्धिमत्कारणकः सन्निवेशविशिष्टत्वादित्यत्राद्य हतुरप्रयोजको बुद्धिमत्कारणत्वमन्तरेणापि सन्निवेशविशिष्टत्वात्सिद्धेः । २ स्वर्गादयः । ३ विवादापन्नानां साध्यत्वप्रकारेण । ४ यादृश । ५ स्वभावभेद इत्येवमिति ।

{1} अविशिष्टकरः । {2} अस्मादिप्रत्यक्षाणां । {3} अनुमानकतु सर्वज्ञवादिनः । {4} तत एव इति वा दि प्र । {5} अभिप्रतिपत्त्या । {6} धर्मादीनां इति वा । स्वर्गदेवता । {7} अथाह ईश्वर वादी योमादि दि प्र । अनुमेयत्वं साधनं प्रयोजकं यथा व्यवस्थापितं तत्र सन्निवेशविशिष्टत्व साधनं बुद्धिरीकृतं प्रयोजकं अवतिरिति मीमांसकस्य कोट्यनुक्तं निराकरोति । {8} अप्रयोजकः । मीमांसकमतमाश्रित्य स्याद्वादी ईश्वरवादिनं निराकृत्य पुनः स्वमतमाश्रित्य स्वदेवता-व्यापनं करोति हे मीमांसक । यथा ईश्वरवादिनः सन्निवेशविशिष्टत्वादिति हेतुः अभिव्यवचनानि धर्मोपपत्तयः सन्निवेशविशिष्टत्वं साधयति न भूधरादिभ्यो हेतोरिति स्वभावभेदो कर्तते अथाध्यासकः अनुमेयत्वादिति हेतुः स्वभावभेदो न वि. प्र. ।

नवभवादिषु सन्निवेशविशिष्टस्वभावविशेषादिनापि कृतबुद्धयुत्पादकं धीमद्वस्तुत्वेन व्याप्तं प्रतिपन्नं तादृशमेव जीर्णप्रासादादिषुपलम्बमानं धीमद्वस्तुत्वेन प्रयोजकं स्थान्नाभ्याहृतं भूधरादिषु प्रतीयमानमकृतबुद्धयुत्पादकमिति स्वयं भीमासकैरभिधानात् । तैवमनुमेयत्व^१, तस्य स्वभावभेदाभावात् । 'न हि साध्यविनाभावनियमनिश्चयकलक्षणलिङ्गजनितज्ञानविषयत्वमनुमेयत्वमन्यादौ' धर्मादौ च लिङ्गिनि भिद्यते येन 'किञ्चित्प्रयोजकमपरम^२ प्रयोजकमिति विभागोवतरेत् ।

[परोक्षवर्तिपदार्थान् ज्ञापयितुमनुमेयत्वहेतुरसिद्ध इति मान्यतया प्रत्युत्तर]

स्वभावकालदेशविप्रकृष्टिज्ञानमनुमेयत्वमसिद्धं 'मित्यनुमानमुत्सारयति यावान्' कश्चिच्च

उत्तर—उसमें स्वभाव भेद होने से वह हेतु अप्रयोजक है। देखिये ! जिस प्रकार नये महल, मकान आदिको में रचना विशेष हेतु है उनका कर्ता हमें प्रत्यक्ष नहीं है तो भी हमें उनमें कृतबुद्धि उत्पन्न होती है जो कि बुद्धिमत हेतुक से व्याप्त है अर्थात् ऐसा ज्ञान होता है कि इस महल की रचना विशेष होने से इसका बनाने वाला कोई बुद्धिमान ही होना चाहिये और उसी प्रकार से जीण मकानआदिको में भी ये बुद्धिमान के द्वारा बनाये गये हैं ऐसी बुद्धि होती है परन्तु पर्वत आदिको में अन्य प्रकार की रचना की प्रतीति होने से कृतबुद्धि उत्पन्न नहीं हो ऐसा नहीं है इस प्रकार स्वयं आप भीमासको ने कहा है। किन्तु हमारा अनुमेयत्व हेतु ऐसा नहीं है। उसमें स्वभाव भेद पाया जाता है। साध्य के साथ अविनाभाव रूप नियम का निश्चय है लक्षण जिसमें ऐसे लिंग (साधन) से उत्पन्न हुये अनुमान ज्ञान का विषय रूप ही अनुमेयत्व हेतु है और वह अग्नि आदि साध्य तथा धर्मादिक साध्य में भेद को प्राप्त नहीं होता है जिससे कि वह हेतु अग्नि आदि कतिपय साध्य में तो प्रयोजक हो और धर्मादिक कतिपय साध्य में अप्रयोजक हो इस प्रकार विभाग बन सके। अर्थात् नहीं बन सकता है।

[परोक्षवर्ती पदार्थों का ज्ञान कराने के लिए अनुमेयत्व हेतु असिद्ध है इस मान्यता का खण्डन]

स्वभाव स काल स देश स परोक्षवर्ती पदार्थ के लिए अनुमेयत्व हेतु असिद्ध है इस प्रकार कहते हुये बोद्ध एव भीमासक अपने अनुमान का खण्डन ही कर लते हैं।

जो कुछ भी पदार्थ हैं वे सब क्षणिक हैं इत्यादि अनुमान में साध्य के साथ हेतु की व्याप्ति की असिद्धि होने से प्रकृत का उपसंहार भी नहीं बन सकता है अर्थात् स्वभाव काल और देश से परोक्ष पदार्थों में अनुमेयत्व हेतुको असिद्ध स्वीकार करने पर "जितने भी पदार्थ हैं वे क्षणिक हैं" इत्यादि में व्याप्ति

१ स्वभावभेदाभावं दर्शयति । २ ज्ञानम् = अनुमानज्ञानम् । ३ पुण्यपापौ । ४ अन्यादीनामनुमेयत्वम् । ५ धर्मादौ नामनुमेयत्वम् । ६ इति वचनं भीमासको बोद्धव्यं स्थानुमानमुत्सारयती (निवारयति) त्वर्थः ।

(१) सन्निवेशविशिष्टप्रकारेण । प्रकृतांतरितपदार्थेषु अनुमानमनुमेयत्वं साधनम् । अप्रयोजकं । (२) प्रयोजकं परम इति वदति प्र. । (३) कर्मविपर्ययः । अष्टमः ।

तत्त्वज्ञानं तत्त्वज्ञानं तत्त्वज्ञानं इत्यादिवाच्यतेरतिशयोक्तिः प्रकृतोपसंहारादस्योपनिषत्प्रमाणस्य अनु-
मित्येवमस्मात् । 'तत्त्वज्ञानेनित्यत्वादिना' व्याप्तिनिवृत्त्यां 'सिद्धमनुमानस्यैव तत्त्वज्ञान-
मेवेति' न 'सिद्धिनिवृत्त्यादृत पक्षस्य' ॥ १० ॥ स्यात्प्रत्यक्षं केचिदर्थं प्रत्यक्षा यथा घटस्य
केचिदनुमेया ये कदाचित्कचित् 'प्रत्यक्षप्रतिपन्नाविनाभाबिलिङ्गा' केचिदायमनुमानस्य
प्रकृतस्वभावविप्रकर्षणो धर्मादयः तेषां सर्वप्रमातृसम्बन्धिप्रत्यक्षादिगोचरत्वायोगात् ।
तदुक्तं —

"सर्वप्रमातृसम्बन्धिप्रत्यक्षादिनिवारणम् । कस्मात्प्रत्यक्षस्यैव २ तद्व्यतिरेकः पुण्यवापयो इति ।

१ ततो धर्मान्निमित्तमनुमेयत्वमसिद्धमुदभाष्यमपि नाममानमुत्सारयति २ "तस्यानुमेयेयं"

व्यतिरेक न होने पर "वचार्थ है इसलिये क्षणिक है इस प्रकार से बौद्ध जन अपने प्रकृत हेतु का
उपसंहार भी नहीं कर सकते ।

पुनः हम लोगों के प्रत्यक्षभूत पदार्थों में अनुमान व्यव ही ठहरेगा । इसलिये तत्त्वादि हेतुओं
की "अनित्यत्व" आदि साध्य के साथ व्याप्ति को स्वीकार करते हुए बौद्धों के यहां अनुमेयत्व हेतु
संपूर्ण रूप से सिद्ध हो ही जाता है इसमें हमें कुछ भी विरोध नहीं दिखता है । ३

मीमांसक आदि—

कोई पदार्थ प्रत्यक्ष है जैसे घट आदि । कोई पदार्थ अनुमेय है जो किसी काल में कहीं पर प्रत्यक्ष
नै जाने गये अविनाभाकी लिंग से जाने जाते हैं जैसे अग्नि आदि । कोई पदार्थ आगम मात्र से गम्य-ज्ञानने
जोच्य है जैसे— हमेशा ही स्वभाव से अत्यंत परोक्ष धर्म अधर्म आदि । इन पदार्थों को सभी ज्ञाता के
प्रत्यक्ष आदि के गोचर होने का अभाव है । कहा भी है —

श्लोकात्—सभी जानने वाले (प्रमाता) प्रत्यक्षादि रूप से सम्पूर्ण पदार्थों को विषय नहीं कर
सकते हैं क्योंकि पुण्य और पाप केवल आगम के द्वारा ही जाने जाते हैं इसलिये धर्मादिक में अनुमेयत्व
हेतु सिद्ध है ।

इसप्रकार से कहते हुए भी हम मीमांसक अनुमान को दूर नहीं करते हैं क्योंकि वह अनुमान अनु-
मेय— अग्नि आदि पदार्थ में व्यवस्थित है ।

१ स्वभावदेशकालविप्रकर्षणमनुमेयत्वमसिद्धमित्यङ्गीकारे यावा कश्चिदभाव इत्यादिव्यापतेरतिशयोक्तिः भावश्चायं तस्मात्
कालिक इति प्रकृतोपसंहारायोगः । २ अस्मदाविप्रत्यक्षगोचराणाम् । ३ हतो । ४ अलिकवादिना सह । ५ बौद्धाणां ।
६ स्वतन्त्रत्वेन । ७ निवृत्तम् । ८ सौम्यमीमांसकादीनाम् । ९ प्रत्यक्षेण प्रतिपन्नं ज्ञातमविनाभाबिलिङ्गं चेत् ।
१ यथाम्बावय । ११ प्राप्यते । १२ मीमांसक । १३ अस्यादी ।

(१) पुलादीनां । स्कूलसहितवतमानानां घटादीनामनुमान निरर्थकं प्रत्यक्षेण प्रतीतत्वात्त्वात् । दि प्र (२) चप्यते
दि प्र । अमित्यप्यते । (३) निप्रकारा एव अर्था यत् ।

व्यवस्थानात्” इति तदसत्, धर्मादीनामनित्यत्वादि स्वभाव^२तया अनुमेयत्वोपपत्तेः ।

[धर्माधर्माविपर्याया अनित्या इति पर्यायत्वात् इति ज्ञेया कथयति ।]

तथा हि । यावान्कश्चिद्भाव^३ पर्यायाख्य स सर्वोऽनेकक्षणस्थायितया^४ क्षणिको यथा घट-
स्तथा च धर्मादिरिति मीमांसकैरपि कुनश्चन^५ पर्यायत्वादेरनित्यत्वेन^६ व्याप्ति साधनीया,
तदसिद्धौ प्रकृतेऽपि धर्मादौ पर्यायश्च धर्मादिरित्युपसहारायोगात् । कथं चायं स्वभावादिवि-
प्रकर्षणामनुमेयत्वमसिद्धमभिदधानं^७ सुखादीनामविप्रकर्षणामनुमितेरानर्थक्यं परिहरेत् ?
‘शश्वदविप्रकर्षणामनुमितेरनिष्ठेरदोष इति चेत् क्व पुनरियमनुमिति स्यात् ? कदाचिद

जनाचार्यं— यह कहना भी ठीक नहीं है क्योंकि धर्मादिक भी पर्याय रूप अनित्य स्वभाव वाले हैं
इसलिय अनुमेयपना उनमें घटित हो जाता है ।

[धर्म ध्वज आदि पर्याय अनित्य हैं क्योंकि वे पर्याय हैं इस प्रकार से जनाचार्य सिद्ध करते हैं ।]

पर्याय नामक जितने भी पदार्थ हैं वे सब अनेक क्षण स्थायी रूप से क्षणिक हैं जैसे घट । उसी
प्रकार से धर्मादिक भी हैं । इस प्रकार मीमांसकों को भी किसी न किसी प्रमाण से पर्यायत्व आदि की
अनित्य रूप से व्याप्ति सिद्ध करना चाहिये । ऐसा न मानने से प्रकृत धर्मादि में भी और धर्मादि पर्याय
हैं इस प्रकार से उपसहार नहीं हो सकेगा ।

तथा स्वभावादिविसेधवर्ती— परोक्ष में अनुमेयत्व हेतु को असिद्ध कहते हुए आप मीमांसक सुखादि
को जो कि अविप्रकर्षी—मानस प्रत्यक्ष हैं परोक्ष नहीं हैं उसमें भी अनुमान की व्यर्थता का परिहार कैसे
करेंगे ? अर्थात् उसमें भी अनुमान का कोई उपयोग नहीं होगा ।

मीमांसक— नित्य ही प्रत्यक्षभूत पदार्थों के सिद्ध करने में हमें अनुमान इष्ट ही नहीं है इसलिये
हमारे लिये यह कोई दोष नहीं है ।

जैन—पुन यह अनुमान ज्ञान कहा प्रवृत्त होगा ? अर्थात् परोक्ष पदार्थों में अनुमेयत्व का अभाव
है और अविप्रकर्षी (प्रत्यक्षभूत) पदार्थों में अनुमेयत्व हेतु अनिष्ट है तो फिर अनुमान का प्रयोग कहाँ
किया जावेगा ?

१ पर्यायपेक्षया । २ पर्यायत्वादिति हेतुष्येयः । ३ प्रमाणात् । ४ मीमांसक । ५ मानसप्रत्यक्षत्वात् । ६ कश्चिद्वि-
स्थादिप्रकारेण परिहराम्यहं मीमांसकः । ७ विप्रकर्षणामनुमेयत्वाभावादविप्रकर्षणामनुमेयत्वानिष्ठेरित्यर्थः ।

(१) नित्यत्वात् । (२) स्वभावत्वात् इति पा । (३) कर्म । हेतुवर्जित विशेषण । (४) ध्रुमत्वादेः पर्यायोपनिष्ठो
नित्यत्वमिति श्लोकरक्तं हेतुसमर्थनं । (५) कश्चिद् । (६) उपसंहारप्रक्रियां वक्ष्यति । (७) मीमांसकः (८) प्रत्यक्षत्वात् ।
(९) पूर्वं महाप्रज्ञादौ अवर्तमानानां पाठक दीर्घः ।

विप्रकल्पितप्रत्यक्षादिप्रकृष्टाणां प्रतिपन्नाविनाभाविलिङ्गात्मानुमितिरिति चेत्
कथमेवं शब्दप्रत्यक्षाया बुद्धेरनुमान यत् 'इदं शोभेत ?' 'ज्ञाते त्वर्थेऽनुमानादवगच्छति'
'बुद्धिम्' इति । अर्थापत्तबुद्धिप्रतिपत्तेरदोषः इति चेद् धर्मादिप्रतिपत्तिरपि तत् 'एवास्तु ।
अथ हि बहिरर्थपरिच्छित्यन्यथानुपपत्तेर्बुद्धिप्रतिपत्तिस्तथा अथ प्रत्यक्षायाश्चान्यथानुप-
पत्त्या धर्माधर्मादिप्रतिपत्तिरपि युक्ता भवितुम् । अथ प्रत्यक्षायादेरयथाप्युपपत्ते

मीमांसक—कदाचित् प्रत्यक्षगोचर पदार्थों में एव कभी कभी देशादि से परोक्ष पदार्थों (अग्नि)
में अनुमान का प्रयोग होता है जिनका कि अविनाभावी हेतु पाया जाता है ।

जैन—पुन हमेशा ही परोक्षभूत बुद्धि को सिद्ध करने में अनुमान का प्रयोग कैसे हो सकेगा जिससे
सुझने को कहा है कि पदार्थ का ज्ञान हो जाने पर अनुमान से बुद्धि को जानता है यह कथन शोभित
हो सके ?

मीमांसक—हमारे यहां अर्थापत्ति प्रमाण से बुद्धि का ज्ञान हो जाता है अत कोई दोष नहीं है ।

जैन—पुन धर्मादिको का ज्ञान भी उसी अर्थापत्ति प्रमाण से हो जावे क्या बाधा है ? जिस प्रकार
'बाह्य पदार्थों के जानने की अर्थानुपपत्ति होने से बुद्धि का ज्ञान होता है उसी प्रकार से सुख दुःख की
अर्थानुपपत्ति होने से धर्म-अधर्म का ज्ञान भी हो सकता है अर्थात् मुझमें बुद्धि है क्योंकि बाह्य पदार्थों का
ज्ञान पाया जाता है तबव धर्म और अधर्म भी हैं क्योंकि उनका फल सुख और दुःख देखा जाता है ।

मीमांसक—सुख दुःख आदि की अर्थानुपपत्ति पायी जाती है । इसलिये धर्म अधर्म में अर्था-
पत्ति काम नहीं कर सकती । अर्थात् धर्म करते हुये किसी को दुःखी एव पाप करते हुये को भी सुखी देखा
जाता है ।

जैन—सुख-दुःखादि की उत्पत्ति में दृष्ट (प्रत्यक्ष) कारणों में यन्निवार पाया जा सकता
है अतएव ही अदृष्ट रूप पुण्य-पाप कारणों का ज्ञान होता है । जैसे रूपादिक के ज्ञान में इन्द्रियों की
शक्ति का अनुमान लगाया जाता है अर्थात् मुझमें विशेष इन्द्रिय शक्ति विद्यमान है क्योंकि विशिष्ट रूपादि

१ प्रत्यक्षगोचराणाम् । २ पावकादीनाम् । ३ अर्थमात्रम् । ४ मीमांसक । ५ मयि बुद्धिरस्ति घटादिवह्निरवज्ञाना-
न्यथानुपपत्तेः । ६ धर्माधर्मा स्त अथ प्रत्यक्षायाश्चान्यथानुपपत्तेः । अथ सुखम् । प्रत्यक्षायाम् । ७ धर्माधर्म-
गोचरावेपि स्थितिदर्शनात् ।

(1) पूर्वतादौ प्रवर्तमानात् पावकादीनां (2) परोक्ष जैमिनेर्ज्ञानमितिवचनात् । (3) ज्ञातान्यथानुपपत्तेर्बुद्धि-
ज्ञानमस्ति (4) कथमेवं शब्दप्रत्यक्षाया बुद्धेरनुमान यत् इदं शोभेत । ज्ञाते त्वर्थेऽनुमानादवगच्छति बुद्धिमिति अर्थ-
पत्तर्बुद्धिप्रतिपत्तेः (5) अर्थापत्त सत्तासात् । केवलागम्यत्वं सप्तम्यते पुण्यपापयोरिति व्याहृत्यते प्रकृतमनुमेयावसावर्ण-
नं सिद्धं भवति । न चापत्तिरनुमानात् अन्यथानुमानत्वेवापत्तिरिति नामकरणादिति अर्थमात्रात् । (6) आदिशब्देन स्वर्गो देवता च वृत्तयः । तथा वेदेतिहासादिज्ञानातिशयज्ञानपि । न स्वर्गदेवतापूर्वप्रत्यक्षगोचरादौ कदाचित्
इति मीमांसकैरुक्तत्वात् । टि. प्र ।

'योगार्थापत्तिरिति' चेन्न, 'तनुत्पत्तौ' 'दृष्टकारणव्यभिचारोददृष्टकारणप्रतिपत्ते',
रूपादिज्ञानादिद्रव्यशक्तिप्रतिपत्तिवत्' । न 'चार्थापत्तिरनुमानादन्यैव, अनुमानस्यैवार्था
पत्तिरिति नामकरणात् । ततो बुद्धभावे शब्दद्विप्रकर्षणानुमेयत्वसिद्धौ घमदिरपि
'तत्सिद्धि । ये तु तायागतादय' 'सत्त्वकृतकत्वादेरनित्यत्वादिना व्याप्तिसिद्ध्यन्ति तेषां
सिद्धमनुमेयत्वमनवयवेनेति न किञ्चिद्ब्रह्माहृतमसर्वज्ञवादिना सर्वज्ञवादिनां च, स्वभावादि-
विप्रकृष्टेष्वर्थेष्वनुमेयत्वव्यवस्थिते । एतेनात्यन्तपरोक्ष' 'ष्वर्थेष्वनुमेयत्वाभावाद्भा' 'गासिद्ध
मनुमेयत्वमित्येतदपि प्रत्याख्यात तेषामपि कथञ्चिदनेकान्तात्मक' 'त्वादिस्वभावत' 'यानुमेय-
त्वसिद्धे ।

ज्ञान की अन्यथानुपपत्ति पाई जाती है ।

दूसरी बात यह है कि अर्थापत्ति अनुमान से पृथक् कोई चीज नहीं है अनुमान का ही मापने अर्था
पत्ति यह नामकरण कर दिया है । इसलिये नित्य ही परोक्ष रूप बुद्धि आदि को 'अनुमेयपत्ता' सिद्ध हो
जाने पर घमादि को भी अनुमेयपत्ते की सिद्धि चटित हो जाती है । और जो बौद्ध नैयायिक आदि सत्त्व
कृतकत्व आदि हतुओं की अनित्यत्व आदि साध्य के साथ व्याप्ति को स्वीकार करते हैं यथा जो सत्त है
वह क्षणिक है ऐसा बौद्धों का कथन है एव जो कृतक है वह अनित्य है ऐसा नैयायिक मानते हैं । उनके यहां
संपूर्ण रूप से अनुमेयत्व हतु सिद्ध ही है । इस प्रकार से असर्वज्ञवादी भीमासक आदि के यहां और सर्वज्ञ
वादी जनियो के यहां इस विषय में कुछ भी विरोध नहीं है क्योंकि स्वभावादि से परोक्ष पदार्थों में अनुमे
यत्व हतु व्यवस्थित है ।

इस विवेचन से "अत्यन्त परोक्ष पदार्थों में अनुमेयत्व हेतु का अभाव होने से यह हतु भागासिद्ध
है । ऐसा कहने वालों का भी खटन हुआ समझना चाहिये क्योंकि अत्यन्त परोक्ष पदार्थ भी कथंचित्
अनेकातात्मक आदि स्वभाव वाले होने से अनुमेय रूप सिद्ध ही हैं । यथा सभी वस्तुय अनेकातात्मक हैं
क्योंकि सत् रूप है इत्यादि ।

१ स्मादिभिः सीक्यमेवेति न, अनुसृत्यापि सत सम्प्रवादिति अभिचारः । २ ममि विक्षिष्टेन्द्रियवाक्तिरस्ति विक्षिष्टरूपा
विज्ञानान्वयानुपपत्ते । ३ किञ्च । ४ परोक्षस्य । ५ अनुमेयत्वसिद्धि । ६ आदिशब्देन नैयायिकादय । ७ यत्सत्त्व क्षणिक
मिति बौद्धः । यत्कृतकं तदनित्यमिति नैयायिका । ८ चैनग्राम् । ९ सत्त्वमनेकान्तात्मकं सत्त्वात् ।

{ 1 } साध्यसिद्धि प्रत्युपजीव्यशक्तिका अक्षयता इत्यर्थः { 2 } भीमासको अक्षयि हे स्यादिति । अर्थापत्तिनिष्पत्त्या कस्य
कत्वाद् हेतुः मानत्वं विम्वप्रमुखस्य अत्यन्त अमविम्वसि विम्वसि उक्त्यादिनापि उत्पत्तिर्घटते । दि अ { 3 } अर्थ प्रत्य
वातोः सिद्धौ दृष्टकारणस्य उक्त्याः अभिचारो विम्वस्यत्वं च बुध्यते । अतः अदृष्टस्य अमविम्वदिनिमित्तम् । दि. अ ।
{ 4 } अर्थसिद्ध स्वर्गादिनामैव अर्थः अत्यन्तवादिर्नित्यत्वस्यैवमिति भावः । { 5 } सीक्यकत्वात् दृष्टकारणव्यभिचारप्रत्य-
क्षित्वमनुमेयत्वकारण प्रतिपत्तिः । { 6 } स्वर्गादित्यस्यैव । { 7 } यदोक्तमेव अर्थमात्रं हेतुभागासिद्धः । { 8 } कृत्वा ।

[अनुमेयत्व अतज्ञानाधिगम्यत्वमित्यपि अर्थो भवितुमर्हति]

‘अथवानुमेयत्व श्रुतज्ञानाधिगम्यत्वं हेतु मतेरनु पश्चात्मीयमानत्वाद’ अनुमेया ^१ सूक्ष्मादयोर्था इति व्याख्यानात्मतिपूर्वज्ञानस्य श्रुतत्वात् श्रुत मतिपूर्वम् इति वचनात् । न चैतदसिद्ध ^२ प्रतिवादिनोपि ^३सर्वस्य ^४अतज्ञानाधिगम्यत्वोपगमात् । ^५चोदना हि भूत

भाषा—मीमांसक का कहना है कि अत्यंत परोक्ष परमाणु आदि अतीन्द्रिय पदार्थों को अनुमान ज्ञान का विषय मानना ठीक नहीं है । इस पर जनाचार्यों ने कहा कि पुन आप मीमांसक भी तो यह कहते हैं कि कोई मनुष्य पदार्थों को जान चुका है तब हम अनुमान से यह निणय कर लेते हैं कि इसमें बुद्धि अवश्य है अथवा यह पदार्थों को कसे जानता ? इस प्रकार से अत्यंत परोक्ष बुद्धि का ज्ञान आप अनुमान से मान लेते हैं । कहिये ? क्या आपकी हमारी या किसी की बुद्धि किसी को प्रत्यक्ष हो रही है ? तब मीमांसक ने कहा कि हम अर्थापत्ति से बुद्धि को जानते हैं क्योंकि बुद्धि के बिना बाह्य पदार्थों का ज्ञान होना असंभव है तब आचार्य ने कहा कि भाई ! ऐसे ही पुण्य पाप के बिना सुख दुःख का होना भी असंभव है । अतः हम सुख दुःख की अर्थानुपपत्ति से पुण्य पाप का ज्ञान अर्थापत्ति से ही कर लगे क्या बाधा है ? तथा जनाचार्यों ने अर्थापत्ति को अनुमान में ही सम्मिलित किया है । मतलब मीमांसक का कहना है कि परमाणु आदि अतीन्द्रिय पदार्थ अत्यंत परोक्ष हैं उनको जानने में अनुमान ज्ञान का प्रयोग नहीं होता है ।

इस पर जनाचार्यों ने यह सिद्ध कर दिया है कि परोक्ष भी बुद्धि को अनुमान से जानने का कथन आपके यहां ही मिलता है । यदि आप अत्यंत परोक्ष परमाणु आदि को अनुमान ज्ञान का विषय न मानो पुन सुख आदि पर्यायों को मानस प्रत्यक्ष मानकर उनके विषय में भी अनुमान ज्ञान कसे हो सकेगा ? क्योंकि जो वस्तुएं प्रत्यक्ष हैं उनमें अनुमान ज्ञान की क्या आवश्यकता है ? फिर तो अनुमान का अभाव ही हो जावेगा । यदि आप अनुमान ज्ञान का अभाव करना नहीं चाहते हो तब तो सूक्ष्मादि पदार्थों को अनुमेय रूप मान ही लीजिये कोई बाधा नहीं है ।

[अनुमेयत्व का अतज्ञानाधिगम्यत्व ऐसा अर्थ भी संभव है ।]

अनुमेयत्व हेतु अतज्ञान के द्वारा अधिगम्य (जानने योग्य) है क्योंकि मतिज्ञान के ‘अनु = पश्चात् जानने योग्य है । सूक्ष्मादि पदार्थ अनुमेय अर्थात् अतज्ञान के विषय भूत हैं इस प्रकार का व्याख्यान भी सुघटित हो जाता है क्योंकि श्रुतज्ञान मतिज्ञान पूर्वक होता है । श्रुत मतिपूर्व ऐसा अगम का वचन है । हमारा यह कथन असिद्ध भी नहीं है क्योंकि प्रतिवादी मीमांसक भी संपूर्ण सूक्ष्मादि पदार्थों को श्रुतज्ञान (वेद) का विषय स्वीकार करते हैं ।

१ प्रकाशान्तरेऽनुमेयत्व व्याख्याति । २ अतज्ञान मतिपूर्वकमेव भवति । ३ श्रुतज्ञानविषया । ४ मीमांसकस्य । ५ सूक्ष्मादर्थस्य । ६ अत वेद । ७ वेदवाक्यम् ।

भवन्त भविष्यन्त सूक्ष्म ^१व्यवहित ^२विप्रकृष्टमित्येवंजातीयकमर्थमवगमयितुमलमिति^३
स्वयमभिधानात् । तदुक्तं तत्त्वाथश्लोकवार्तिके ।

‘सूक्ष्माद्यर्थोपि चाप्यक्ष’ ‘कस्यचित्सकल स्फुटम्’^४ । ‘भूतज्ञानाधिगम्यत्वात्तदीपद्विवेशवत्’^५ । १।
न हेतोः ‘सर्वार्थकान्तोरनेकान्त’^६ कथञ्चन । ‘भूतज्ञानाभिगम्यत्वात्तर्था’^७ दृष्टेष्टवाचनात्^८ । २।
स्थानत्रया^९ विसर्वादि^{१०} भूतज्ञानं हि वक्ष्यते । ‘तेनाधिगम्यमानत्वं’^{११} सिद्धं सर्वत्र वस्तुनि । ३।

इति । ततोनुमेया सूक्ष्माद्यर्था कस्यचित्प्रत्यक्षा सिद्धा एव ।

भूत वर्तमान भविष्यत् सूक्ष्म व्यवहित विप्रकृष्ट (परोक्ष) आदि सभी पदार्थों का ज्ञान कराने में वेदवाक्य ही समर्थ है इस प्रकार स्वयं भीमासको ने कथन किया है । उसी को तत्त्वाथश्लोकवार्तिक में कहा है—

श्लोकाथ—सकल सूक्ष्मादि पदार्थ किसी न किसी के प्रत्यक्ष अवश्य हैं क्योंकि अतज्ञान के द्वारा जानने योग्य है । जैसे नदी द्वीप देश आदि ॥१॥

श्लोकार्थ—एकात् से सर्वथा नित्य रूप अथवा सर्वथा अनित्य रूप से स्वीकार किये गये पदार्थों के साथ हेतु में अनेकालिक दोष भी नहीं है क्योंकि सभी पदार्थ कथंचित् अतज्ञान के द्वारा जानने योग्य है । सर्वथा एकात् रूप से नित्य या अनित्य रूप जो पदार्थ हैं उन पदार्थों को जानने में प्रत्यक्ष एव अनुमान प्रमाण से बाधा पायी जाती है ॥२॥

स्वभाव से अन्तरित (परोक्ष) देश से परोक्ष काल से परोक्ष रूप ये तीन स्थान हैं । इन तीनों स्थानों में जो अविस्वादी है वही अतज्ञान है । एव संपूर्ण वस्तुएँ उसी अतज्ञान के द्वारा जानने योग्य सिद्ध हैं तथा इन तीनों स्थानों के अविस्वादी होने का यह भी अर्थ किया जा सकता है कि जो जिसको जाने उसी में प्रवृत्ति करे और उसी को प्राप्त करे ऐसे ज्ञान को भी स्थानत्रय अविस्वादी ज्ञान कहते हैं । इसलिये भूतज्ञान के विषयभूत अनुमेय रूप सूक्ष्मादि पदार्थ किसी न किसी के प्रत्यक्ष सिद्ध ही हैं ॥३॥

१ सर्वज्ञस्य । २ सूक्ष्माद्यर्थस्य । ३ निस्वरत्नेनानित्यत्वेन वा एकान्तरूपेण स्वीकृत्यर्थे । ४ अनेकालिकत्वं दोषः । ५ भूत भूतज्ञानाभास इत्यर्थो जायते । ६ सर्वकान्तानामर्थानाम् । ७ प्रत्यक्षानुमानवाचनात् । ८ सर्वत्र वस्तुनि भूतज्ञानाधिगम्यत्वाभावाद् आभासिद्विवेशमित्वाद्युक्त्यामाह स्थानेति । ९ स्थानान्तरित देशान्तरित कालान्तरित चेति स्थानत्रयम् । १० विसर्वादि । ११ सत्त्वत्त्वं ।

(१) अन्तरितः । (२) देशादिदूरः । (३) पुरुषात् । (४) तथा भवति तथा । (५) भूतज्ञानाभिगम्यत्वात् इति वा । तस्य भूतज्ञानाभास इत्यर्थो जायते । (६) सर्वं (७) प्रत्यक्षानुमेयात् परोक्षम् । (८) ज्ञायमानत्वं । एतत् भूतज्ञानाधिगम्यत्वं हेतुः भीमासिकस्यापि अविद्वो वदन्ति ।

[सर्वोक्त्याः अनुमेया स्युः प्रत्यक्षाश्च न स्युः का हानि ?]

‘तेऽनुमेया, न कस्यचित्प्रत्यक्षाश्च स्युः’, किं व्याहृत्यते ? इति समानसम्बन्धादीनाम्* ।

‘अन्यादर्थानुमेया स्युः’ कस्यचित्प्रत्यक्षाश्च न स्युरिति ।^३ तथा ‘ज्ञानमानोच्छेदः स्यात्*’ सर्वानुमानेष्वात्मभस्य^४ समानत्वात् । शक्यं हि वक्तुं धूमश्च क्वचित्स्यादग्निश्च न स्यादिति ।

[प्रत्यक्षेकप्रमाणवादिन चार्वाकमनुमात्रप्रमाण स्वीकारयति जनाचार्या]

‘तदभ्युपगमेऽस्वसंबेद्यविज्ञानव्यक्तिभिरध्यक्ष किं’ ‘लक्षयेत् प्रमाणतया परमप्रमाण त्वेति’ न ‘किञ्चिदेतत्’ तथा नतत्तया वा ‘अयमभ्युपगन्तुमर्हति*’ । प्रत्यक्ष प्रमाणम विस्रवादित्वादनुमानादिकमप्रमाण, विस्रवादिवादिति ‘लक्षयतो न मानस्य बलाद्वधवस्थितेन

[सभी सूक्ष्मादि पदार्थ अनुमेय ही रहे प्रत्यक्षज्ञान के विषय न हों क्या बाधा है ?]

जीवात्मक व्युत्तज्ज्ञान(वेद) से अधिगम्य—ज्ञानन योग्य अनुमेय पदार्थ किसी (सबन्ध) के प्रत्यक्ष न हों अनुमेय मात्र ही रहें तो क्या बाधा आती है ?*

जैन—इस प्रकार स तो हम अग्नि आदिक अनुमेय पदार्थ के लिए भी ऐसा ही कह सकते * कि ‘जो अग्नि साध्य है वह धूमत्वादि हेतु से अनुमेय होव और किसी के प्रत्यक्ष न होवे पुन’ इस प्रकार से तो अनुमान का उच्छेद (अभाव) हो जायगा* । यदि कहा जाय कि अनुमेयो के होने में सदेह रहता है तो यह उपालम्भ सभी अनुमानों में समान है । अर्थात् सभी अनुमानों में इस प्रकार की उलाहना दी जा सकेगी और ऐसा भी कहना शक्य हो जावेगा कि कहीं पर धूम हो जावे पर अग्नि नहीं होवे किंतु ऐसी मान्यता ठीक नहीं है ।

[अब अनुमान के अभाव को स्वीकार करने वाले चार्वाक को जनाचार्य समझाते हैं ।]

इस प्रकार से अनुमान के उच्छेद को स्वीकार करने पर अस्वसंबेदी विज्ञान व्यक्तियों के द्वारा ‘प्रत्यक्ष प्रमाण है और अनुमान प्रमाण नहीं है’ इस प्रकार से आप चार्वाक कुछ भी सिद्ध नहीं कर सकेंगे अर्थात् न तो आप प्रत्यक्ष को प्रमाण ही सिद्ध कर सकेंगे और न अनुमान को अप्रमाण ही सिद्ध कर सकेंगे इसलिए आप चार्वाक को अनुमान प्रमाण मानना योग्य है ।*

१ जीवात्मक शङ्कते ।—अनुमेया अपि ते न कस्यचित्प्रत्यक्षा समवन्ति । २ शङ्का परिहरन्नाह स्वप्नादिभि ।—इति (पूर्वोक्तम्) अग्न्यादयो धूमवत्त्वादिनानुमेया सन्तु न च प्रत्यक्षा कस्यचिदिति समानमुभयत्र । न च तथेष्ट जीवात्मकस्य सर्वो नोक्त्याद्यावकाश इत्यर्थः । ३ सन्दिग्धानैकान्तिकत्वस्य । ४ अनुमानोच्छेदाङ्गीकारे (चार्वाकमाहुः) । ५ विज्ञानमस्वसंबेद्यं व्युत्तपरिणामत्वात् पित्रादिवत् । ६ कर्मतापन्नम् । ७ (जीवात्मक) नैव लक्षयेत् । ८ अनुमानम् । ९ चार्वाकी कोकान् प्रति अध्यक्ष किं लक्षयेत् (कथं प्रतीतिं कारयेत्) ? १० अप्रमाणतया । ११ अनुमानम् । १२ अप्रमाणो । १३ चार्वाकस्य ।

(1) इति । (2) कथं । (3) समानत्वे च (4) किं च ।

प्रत्यक्षमेकमेव प्रमाणमिति व्यवतिष्ठते । ततोऽनुमानमिच्छता याज्ञिकेनैव 'लौकायतिकेनापि प्रसिद्धाविनाभावनियमनिश्चयलक्षणादनुमेयत्वहेतोः सूक्ष्माद्यर्थानां कस्यचित्प्रत्यक्षत्वसिद्धिरेषितव्या ।

[मीमांसको न ते न कश्चित् सूक्ष्माद्यर्थान् प्रत्यक्षीकतुं काम प्रमेयत्वादित्यादिस्तस्य निराकरणं कुर्वन्ति जैनाचार्याः]

'स्थान्मत, बाधितविषयोय हेतुरनुमानेन पक्षस्य बाधनात् । तथा हि । न 'कश्चित् सूक्ष्माद्यर्थसाक्षात्कारी 'प्रमेयत्वात्सत्त्वाद्वस्तुत्वादस्मदादिवत् । न चेद 'साधनमसिद्धं ध्यमि-चारि वा, प्रत्यक्षाद्यविसंवादित्वात्' । तदुक्तं

'प्रत्यक्षाद्यविसंवादि प्रमेयत्वादि यस्य' तु । सद्भाववारणे शक्त 'को नु त' कल्पयिष्यति ।

चार्वाक — प्रत्यक्ष ही एक प्रमाण है क्योंकि वह अविसवादी है । अनुमानादि अप्रमाण हैं क्योंकि वे विसवादी हैं ।

जन—इस प्रकार से कहते हुए आप चार्वाक के यहाँ अनुमान तो बलपूर्वक आ ही गया है इसलिए प्रत्यक्ष ही एक प्रमाण है ऐसा कथन व्यवस्थित नहीं होता है । (अर्थात् प्रत्यक्ष ही प्रमाण है' यह प्रतिज्ञावाक्य है क्योंकि अविसवादी है यह हेतुवाक्य है एव अनुमान के ही प्रतिज्ञा और हेतु य दो अवयव पाये जाते हैं इस प्रकार से प्रत्यक्ष रूप एक प्रमाण को सिद्ध करते हुए अनुमान वाक्य के द्वारा) अनुमान प्रमाण को बेमालूम आप स्वीकार कर ही लेते हैं इसलिये अनुमान को स्वीकार करने वाले याज्ञिक (भाट्ट) के समान चार्वाक को भी प्रसिद्ध अविनाभाव रूप नियम निश्चय लक्षण वाले अनुमेयत्व हेतु से सूक्ष्मादि पदार्थों को किसी के प्रत्यक्षता सिद्ध है इस प्रकार स्वीकार कर लेना चाहिये ।

[मीमांसक कहता है कि कोई भी व्यक्ति सूक्ष्मादि पदार्थों को साक्षात् करने वाला नहीं है क्योंकि प्रमेय है इत्यादि । जनाचार्य इस कथन का निराकरण करते हैं ।]

मीमांसक—यह हेतु बाधित विषय वाला है क्योंकि आपके पक्ष में अनुमान से बाधा आती है । तथाहि— कोई भी सूक्ष्मादि पदार्थों का साक्षात्कार करने वाला नहीं है क्योंकि वह प्रमेयरूप है अस्तित्व रूप है अथवा वस्तु रूप है जैसे हम और आप लोग सूक्ष्मादि पदार्थों के साक्षात् करने वाले नहीं हैं ।' हमारा यह हेतु प्रत्यक्षादि से अविसवादी है इसलिए असिद्ध या व्यभिचारी भी नहीं है । अर्थात् प्रत्यक्ष प्रमाण से सूक्ष्मादि पदार्थ को साक्षात् करने वाली कोई भी आत्मा सिद्ध नहीं होती है । कहा भी है—

श्लोकार्थ—प्रत्यक्ष आदि से अविसवादी प्रमेयत्व आदि हेतु जिस सर्वज्ञ के अस्तित्व को निषेध करने से समर्थ पाये जाते हैं फिर कौन ऐसा विचारशील व्यक्ति है जो कि सर्वज्ञ के सद्भाव को कल्पना

१ याज्ञिकेन । २ मीमांसकस्य । ३ प्रागुक्तम् । ४ यतो न साधयति सूक्ष्माद्यर्थसाक्षात्कारिणां प्रत्यक्षम् । ५ सर्वज्ञत्वम् । ६ सर्वज्ञस्यैव ।

(1) मीमांसक । वि. ३ (2) यवादीत्यादि । (3) सूक्ष्माद्यर्थसाक्षात्कारिणं पुरुषं न साधयति प्रत्यक्षं मतम् । (4) जैनाचार्यः ।

इति । तदप्यसम्यक्, तत् एव कस्यचित्सूक्ष्माद्यर्थसाक्षात्कारित्वसिद्धिः । सूक्ष्माद्यर्थ-
कस्यचित्प्रत्यक्षा प्रमेयत्वात्सत्त्वाद्वास्तुत्वाद्वा स्फटिकादिभ्यः । 'अनुमेयेना'त्यन्तपरोक्षेण^१
कार्येण व्यभिचार इति चेन्न 'तस्य पक्षीकरणत्वात्'^२ । 'तदेव प्रमेयत्वसत्त्वादिर्यत्र'^३ ह्यु-
क्तत्वं पुष्पाति त कथं 'चेतन प्रतिषेद्धमहति सशयितु वा'^४ 'सूक्ष्माद्यर्थसाक्षात्का-
रिणस्त्वस्यैव'^५ सुनिश्चितासम्बन्धाधकत्वादस्ति त्वसिद्धरबाधितविषयत्वस्यापि^६ 'परोपगत
हेतुलक्षणस्य 'प्रकृतहेतो पोषणात्'^७ ।

करेगा ? अर्थात् कोई भी नहीं करेगा ।

चेन—यह कथन भी ठीक नहीं है क्योंकि इही प्रमेयत्व अस्तित्व वस्तुत्व आदि हेतुओं द्वारा ही किसी न किसी के सूक्ष्मादि पदार्थों का साक्षात्कारित्व सिद्ध हो जाता है । तथाहि सूक्ष्मादि पदार्थ किसी न किसी के प्रत्यक्ष अवश्य हैं क्योंकि वे प्रमेय रूप हैं अस्तित्व रूप है अथवा वस्तुत्व रूप है । जसे स्फटिक आदि पदार्थ ।

शका—अनुमान मात्र से जानने योग्य और आगम से जानने योग्य अत्यन्त परोक्ष पदार्थों के साथ व्यभिचारी दोष आता है ।

समाधान—नहीं आता है क्योंकि इन सभी अनुमानगम्य और अत्यन्त परोक्ष आगम गम्य पदार्थों को भी हमने पक्ष में ले लिया है अतः विपक्ष के न होने से व्यभिचार दोष को अवकाश ही नहीं है कारण कि अनुमान गम्य अनुमेय एव आगम गम्य अत्यन्त परोक्ष पदार्थ भी प्रमेय हैं अस्तिरूप तथा वस्तुरूप हैं यह बात निश्चित है ।

जब इस प्रकार से प्रमेयत्व सत्त्व आदि हेतु सबज को सिद्ध करने में सुनिश्चित रूप से अस-
म्भव है बाधक प्रमाण जिसमें ऐसे हेतु क लक्षण को पुष्ट करते हैं तब कोई भी बुद्धिमान चेतन आत्मा
इन्हीं हेतुओं द्वारा उस सबज का निषेध करने में या उसका सवभाव में सशय करने क लिये समर्थ कस
हो सकता है ? अर्थात् इन्हीं हेतुओं से तो सबज का अस्तित्व सिद्ध हो रहा है पुन इही हेतुओं से

१ प्रमेयत्वादित । २ अनुमानमात्रगम्येन । ३ आगमगम्येन । ४ अनुमेयस्यात्यन्तपरोक्षस्य च । ५ सर्वज्ञ साध्ये ।
६ सुनिश्चिततासम्बन्धाधकत्वस्य लक्षण स्वरूपम् । अथवानुमेय वस्य लक्षणमबाधितविषयत्वम् । ७ सबजम् । ८ मतिमात्रम् ।
९ पुष्पवत् प्रतिषेधकस्य सशयितस्य वा । १ परण भीमासकेनाभ्युपगत प्रमेयत्वाविहेतु सर्वज्ञास्तित्वे अबाधितविषय-
सिद्ध सुनिश्चितासम्बन्धाधकत्वादिसिद्धहेतु पुष्पाति ।

(१) भीमासक आह हे स्याद्वादिन । प्रमेयत्वादिति हेतो अनुमेयेनात्यन्त परोक्ष स्वार्थेन कृत्वा व्यभिचारो दृश्यते इति चेन्न
तत्त्वापुमेयस्यात्यन्तपरोक्षाद्यस्य पक्षीकरणात् । सूक्ष्माद्यर्थ इति पक्ष कृतस्तत्र वातर्भावात् अतोहेतु व्यभिचारी न । दि प्र ।
(२) कस्यचित्सूक्ष्माद्यर्थसाक्षात्कारित्वसिद्धिः प्रमेयत्वसत्त्वादेयत्वात् (३) उक्तप्रकारेण (४) तु । (५) प्रमेयत्वादे बाधन-
सम्बन्धाधकत्वप्रकारेण । (६) सूक्ष्माद्यर्थ पक्षे । (७) अनुमेयत्व । (८) सूक्ष्माद्यसाक्षनात् ।

[सर्वज्ञास्तित्वे साध्ये हेतुः सर्वज्ञभावधर्मसम्भवात्तत्त्वस्य प्रमेयत्वमिति प्रमेय विषयः]

'मनु च सर्वज्ञस्यास्तित्वे साध्ये' सुनिश्चितासम्भवदबाधकप्रमाणात्त्वं हेतुः 'सर्वज्ञभाव-
धर्मश्चेदसिद्धः' । को हि नाम सर्वज्ञभावधर्मः हेतुमिच्छन् सर्वज्ञमेव नेच्छेत् । सर्वज्ञभाव-
धर्मश्चेद्विदुः । ततः सर्वज्ञनास्तित्वस्यैव सिद्धः । सर्वज्ञभावाभावधर्मश्चेद्व्यभिचारी सपक्ष-
विपक्षयोर्वत्ते ? तदुक्तम्

कोई भी महानुभाव सर्वज्ञ का निषेध नहीं कर सकते हैं और न सर्वज्ञ के अस्तित्व में सशय हो कर सकते हैं ।

सुनिश्चितासम्भवदबाधकत्व हेतु से सूक्ष्मादि अर्थों को साक्षात् करने वाले उसी सर्वज्ञ के अस्तित्व की सिद्धि होती है । अतः मीमांसक द्वारा स्वीकार किये गये और अबाधित विषय वाले भी प्रमेयत्वादि हेतु का प्रकृत-अनुमेयत्व हेतु से पोषण ही होता है । अर्थात् उसके सर्वज्ञ निषेधक हेतु हमारे सर्वज्ञ के अस्तित्व को सिद्ध करने वाले अनुमेयत्व हेतु का पोषण ही कर देते हैं न कि खड्ग । तात्पर्य यह है कि मीमांसक ने सर्वज्ञ के अभाव को सिद्ध करने के लिए प्रमेयत्व आदि हेतु दिये हैं किन्तु इन हेतुओं में भी सुनिश्चितासम्भवदबाधकत्व लक्षण पाया जाता है अतः ये हेतु हमारे मूल कारिका के अनुमेयत्व हेतु को ही पुष्ट कर देते हैं जिससे इन प्रमेयत्व आदि हेतुओं से भी सब के अस्तित्व की ही सिद्धि हो जाती है ।

भाषा—मीमांसक ने प्रमेयत्व सत्त्व और वस्तुत्व ऐसे तीन हेतुओं के द्वारा सर्वज्ञ के अभाव को सिद्ध करने का प्रयत्न किया है किन्तु जनाचार्य ने इन्हीं तीन हेतुओं से सर्वज्ञ के अस्तित्व को सिद्ध कर दिया है । कोई न कोई महापुरुष संपूर्ण सूक्ष्मादि पदार्थों को जानने वाला अवश्य है क्योंकि प्रमाण-ज्ञान का विषय है । भले ही आज यहाँ भारत क्षेत्र में सर्वज्ञ उपलब्ध न हो फिर भी विदेह आदि क्षेत्रों में एवं चतुर्थ काल में उनकी उपलब्धि होती है अतः वह सर्वज्ञ अस्तिरूप भी है तथैव वस्तुभूत भी है । इसलिये ये तीनों हेतु सर्वज्ञ के सद्भाव को ही सिद्ध कर देते हैं ।

[सर्वज्ञ का अस्तित्व सिद्ध करने में आपका हेतु सर्वज्ञ के आव का धर्म है या अभाव का अथवा उभय का ऐसे प्रश्न होते पर जनाचार्य उत्तर देते हैं ।]

मीमांसक—यदि आप जन सर्वज्ञ के अस्तित्व को सिद्ध करने में सुनिश्चितासम्भव रूप से बाधक प्रमाणात्त्व हेतु को सर्वज्ञ के अस्तित्व का धर्म स्वीकार करते हैं तो आपका यह हेतु असिद्ध है जैसे कि आपका सर्वज्ञ रूप साध्य असिद्ध है क्योंकि ऐसा कौन व्यक्ति है जो सर्वज्ञ के सद्भाव धर्म को हेतु स्वीकार

१ मीमांसकः । २ सर्वज्ञत्वः । ३ सर्वज्ञभावधर्मः ।

(१) यत्तः । तस्यः । सर्वज्ञत्वस्य । मीमांसकः पृच्छति सर्वज्ञस्य साध्ये सुनिश्चितासम्भवदबाधकप्रमाणात्त्वात् इति । हेतुः । सर्वज्ञभावधर्मः । ततः सर्वज्ञभावधर्मः । प्रमेयधर्मः इति प्रमेयत्वः । वि ३६ ।

(२) अस्तिरूपः । आपकः । आपकः ।

“असिद्धो भवत्यस्यैवमभिप्रायः^१ । विरुद्धो धर्मोऽभावस्य^२ स^३ सत्तां सत्त्वमेव कथम्” इति ।
 ‘अभिप्रायसिद्धसत्ताके भावाभावोभयधर्मास्यामसिद्धविरुद्धानकान्तिकत्वात्कथं सकलविविधं^४
 सत्त्वमिति विरतिरिति ब्रुवन्नपि देवानां^५ प्रियस्तद्विस्वभाव^६ न लक्षयति * । “स हि तावदेव^७
 सौम्यमतमाश्रित्य ब्रुवणा प्रष्टव्य^८ । श दानित्यत्वसाधनेपि कृतकत्वादावर्थं^९ विकल्प
 किं न स्यादिति * । शक्यं हि वक्तुं ‘कृतकत्वादिहेतुयद्यनित्यशब्दधर्मस्तदाऽसिद्ध^६ । को
 व्यापानित्यशब्दधर्म^७ हेतुमिच्छन्ननित्यशब्दमेव नेच्छेत ? अथ नित्यशब्दधर्मस्तदा विरुद्ध,
 ‘साध्यविरुद्धसाधनात् । अथोभयधर्मस्तदा व्यभिचारी, सपक्षतरयोर्वर्तमानत्वात् । इति सर्वा
 करते हुए सर्वज्ञ को ही न स्वीकार करे ।

यदि आप ऐसा कहे कि हमारा हेतु सवज्ञ के अभाव का धर्म है तब तो वह हेतु विरुद्ध हो गया ।
 सर्वज्ञ के अभाव का धर्म होने से वह हेतु तो सवज्ञ के नास्तित्व को ही सिद्ध करेगा न कि अस्तित्व को ।
 पुनः आप कहें कि वह हेतु सवज्ञ के भाव और अभाव दोनों का ही धर्म है तब तो आपका यह हेतु व्य-
 भिचारी हो जाता है क्योंकि सपक्ष (सदभाव) और विपक्ष (नास्तित्व) दोनों में उसकी वृत्ति हो जाती
 है । कहा भी है—

श्लोकाव— यदि हेतु साध्य के भाव का धर्म है तो असिद्ध है क्योंकि साध्य सदा असिद्ध ही होता
 है । यदि साध्य के भाव एव अभाव दोनों का धर्म है तो व्यभिचारी है तथा यदि साध्य के अभाव का
 धर्म है तो विरुद्ध है ऐसा हेतु साध्य सवज्ञ की सत्ता को कैसे सिद्ध कर सकेगा ?

असिद्ध है सत्ता जिसकी ऐसे धर्मों सवज्ञ क भाव अभाव या उभय धर्मों को हेतु बनाने पर
 असिद्ध विरुद्ध और धर्मेकान्तिक दोष आते हैं । अतः सवज्ञ क अस्तित्व की सिद्धि किस प्रकार से हो
 सकती है? ऐसा कहते हुए भी आप देवानां प्रिय (मूल) मीमांसक सवज्ञ लक्षण धर्मों के स्वभाव को
 नहीं समझ सकें हैं । *

[अब यहाँ मीमांसक सौगतमत का आश्रय लेकर पक्ष रखता है पुनः जनाचार्य उसका खंडन करते हैं ।]

सौमतमत का आश्रय लेकर बोलते हुये उस मीमांसक से हम पूछते हैं कि आपका यहाँ भी
 शब्द को अनित्य सिद्ध करने में कृतकत्व प्राप्ति हेतु में भी यह विकल्प क्यों नहीं किया जा सकेगा ? *
 क्योंकि हम भी ऐसा कह सकते हैं कि शब्द अनित्य है क्योंकि कृतक है । इस अनुमान वाक्य में कृत

१ सर्वज्ञे । २ मीमांसक (मूल) । ३ सवज्ञलक्षणम् । ४ मीमांसक । ५ (पुरस्ताच्छब्दानित्यत्वादिकथनं सौगताधिक-
 यैरर्थम्) । ६ जैनैः । ७ तद्भावधर्मस्तदभावधर्मस्तदभावाभावधर्मो वेति । ८ शब्दस्यानित्यत्वं साध्यं तद्वर्णं कृतकत्वं
 हेतुः । साध्येऽसिद्ध हेतुरप्यसिद्ध अनित्यशब्दस्याप्रसिद्धे तद्विरुद्धकृतकत्वस्याप्यप्रसिद्धे । ९ अनित्यत्वविरुद्ध नित्यत्वम् ।

(१) सत्त्वः । (२) धर्मोऽभावः स्यादिति वा पाठः । वि प्र । (३) सर्वज्ञः । सा सत्ता सत्त्वमेव इति वा, । (४)
 सकलविविधं इति वा दि प्र । (५) कृतकत्वाविति हेतुः वा । (६) तदा न सिद्ध इति वा । (७) को हि इति
 पाठाधिकः ।

नुमानोच्छेदः, 'अनित्यत्वमकादौ साधो भूमकत्वादावपि विकल्पस्यास्य' समान्तत्वात् ।
'विमत्यधिकारसामानाधिकरान्त्य' धर्मिधर्मत्वे कार्यत्वादेरसम्भवदबाधकत्वादेरपि 'सन्दिग्ध-
'सम्भावधर्मिधर्मत्वे' सिद्धं शोद्धव्यम् ।

[मीमांसको ब्रूते जनानां सर्वज्ञधर्मो प्रसिद्धसत्ताको नास्तीति जनाचार्यो समावधति ।]

ननु^१ च शब्दादेधर्मिण शब्दत्वादिना प्रसिद्धसत्ताकस्य सन्दिग्धानित्यत्वादिसाध्यधर्म-
कस्य धर्मो^२ हेतु कृतकत्वादिरिति युक्त सर्वथाप्यसिद्धसत्ताकस्य तु सवज्ञस्य कथं विवादा-
पक्षसदभावधर्मकस्य धर्मो हेतुरसम्भवदबाधकत्वादियुज्यते प्रसिद्धो धर्मो^३ अप्रसिद्धधर्मविशेषे

कत्वादि हेतु यदि अनित्य शब्द के धर्म हैं तब वह हेतु असिद्ध है । अतः कौन ऐसा विवेकी है जो कि अनित्य शब्द के धर्म को हेतु स्वीकार करते हुए शब्द को अनित्य स्वीकार न कर ।

भाषा— शब्द का अनित्यपना साध्य है और उसका धर्म कृतकपना हेतु है । साध्य असिद्ध होने से हेतु भी असिद्ध है । अनित्य शब्द की असिद्धि होने से उसका धर्मरूप कृतकत्व हेतु भी असिद्ध है । यदि कहो कि यह हेतु नित्य शब्द का धर्म है तब तो विरुद्ध हो जाता है क्योंकि अनित्य रूप साध्य से विरुद्ध नित्य को सिद्ध कर रहा है । तथा यदि कहो कि उभय का धर्म है तब तो व्यभिचारी हो जाता है क्योंकि सपक्ष और विपक्ष दोनों में रह जाता है और इस प्रकार से तो सभी अनुमानों का उच्छेद हो जावेगा ।

किसी पक्ष पर अग्नि आदि को साध्य (सिद्ध) करने में भूमत्व आदि हेतु में भी ये तीनों विकल्प उठाये जा सकते हैं ।

विवादापक्ष विनाश धर्मो शब्द क अनित्यत्व धर्म में असम्भवदबाधकत्व रूप कार्यत्व आदि हेतु स भी सन्दिग्ध सदभाव रूप धर्मों का धमपना सिद्ध हुआ ही जानना चाहिये । *

[मीमांसक कहता है कि जनों का सर्वज्ञ धर्मो प्रसिद्ध सत्तावाला नहीं है इस पर जनाचार्य समाधान करते हैं]

मीमांसक—शब्दत्व आदि के द्वारा जिसकी सत्ता प्रसिद्ध है और जिसमें अनित्यत्व आदि साध्य धर्म सन्दिग्ध है ऐसे शब्दादि धर्मों के कृतकत्व आदि हेतु धर्म है यह कथन तो युक्त है किन्तु सभी प्रकार

१ पर्वतादौ । २ धर्मिधर्मत्वधर्मो धानिधर्मत्वधर्मो बोधधर्मो वेत्यस्य । ३ विमति = विवाद । ४ विनाश-
धर्मोऽस्यास्तीति विनाशधर्मो शब्दः । ५ सन्दिग्धशब्दादौ सद्भावधर्मास्तिलक्षण स एव धर्मो यस्याहृत इति विमत्यधिकरण-
भाषापक्षविनाशधर्मो । ६ यतः । ७ अत्र व मीमांसकस्य तात्पर्यं भो जैन शब्दस्तु सिद्ध एव । शब्दस्य यदनित्यत्व साध्य-
सन्दिग्धमस्ति तदेव कृतकत्वादिना साध्यते इति । ८ असम्भवदबाधकत्वलक्षणम् । ९ मीमांसकः ।

(१) न सर्वज्ञ कृतकत्वादी । (२) विमत्यधिकरणभाषापक्ष विवादापक्ष विनाशो वत्स्य स विमत्यधिकरण-
भाषापक्षविनाश स चास्ती धर्मो शब्दस्य तस्य धर्मत्वे सति कृतकत्वस्य हेतुः । वि प्र । (३) सदभाव एव धर्मो सर्वज्ञ-
कृतिरिति सदभावधर्मो तस्य धर्मो य सः । (४) यथा पर्वतस्य धर्मोऽग्निमत्त्व भूमत्व च । (५) साध्यः । एव ।

परमविशिष्टतया 'स्वयं साध्यत्वेनेप्सित' पक्ष इति वचनात्^१, कथञ्चिदप्यप्रसिद्धस्य धर्मि-
त्वाभावात्^२ । इति कश्चित्^३ सोपि यदि सकलदेशकालवर्तिन शब्द धर्मिस्त्वभावात् तदा
कथं प्रसिद्धो धर्मीति ब्रूयात्^४ ? तस्याप्रसिद्धत्वात् । परोपगमात्सकल शब्द प्रसिद्धो धर्मीति
चेत्^५ 'स्वाम्युपगमात्सर्वज्ञ प्रसिद्धो धर्मी किञ्च भवेद्ध तुघमवत् । 'पर प्रति समर्थित एव
हेतुधर्मं साध्यसाधन इति चेद्धर्म्यपि^६ 'पर प्रति 'समर्थित' एवास्तु विशेषाभावात्^७ ?

से विचारकी सत्ता अप्रसिद्ध है एव जिसका सदभाव धर्म विवाद को प्राप्त है ऐसे सर्वज्ञ का धर्म अबाधित
हेतु कैसे हो सकता है क्योंकि धर्मी प्रसिद्ध होता है और साध्य तो अप्रसिद्ध धर्म विशेषण से विशिष्ट
होता है । इस प्रकार से स्वयं आप जैनियो ने ही माना है । अतः जो कथञ्चित भी अप्रसिद्ध है वह धर्मी
नहीं हो सकता है ।

जब—यदि आप भीमासक भी सकल देशकालवर्ती शब्द को धर्मी कहते हैं तब तो आपके यहाँ
भी धर्मी प्रसिद्ध नहीं रहगा क्योंकि सकल देशकाल वर्ती शब्द अप्रसिद्ध हैं अर्थात् भूत भावी शब्द तो
विद्यमान ही नहीं है ।

भीमासक—दूसरो के स्वीकार करने से ही हम भी संपूर्ण शब्दों को प्रसिद्ध मान लगे अतः धर्मी
प्रसिद्ध ही हो जावेगा ।

जैन—तो पुनः जनो के द्वारा स्वीकृत होने से सबज्ञ धर्मी प्रसिद्ध क्यों न हो जावे ? जसे कि हेतु
का धर्म प्रसिद्ध माना जाता है ।

भाषाव—आप भीमासक ने दूसरो के द्वारा स्वीकृत सभी शब्दों को प्रसिद्ध धर्मी स्वीकार किया है
तो फिर हम जैनो के द्वारा स्वीकृत होने से सबज्ञ भी प्रसिद्ध धर्मी हो जावे यह बात क्यों नहीं स्वीकार
करते हैं ।

भीमासक—दूसरो के प्रति समर्थित ही हेतु धर्म साध्य को सिद्ध कर सकता है ।

जैन—तब धर्मी (शब्द) भी जन के प्रति समर्थित होवे दोनों में कुछ भी अंतर नहीं है ।

१ जनेन । २ जैनस्य । ३ भीमासक । ४ परोपगमात्सकल शब्द प्रसिद्धो धर्मीति यदि भीमासकेन भवताभ्युपगम्यते
तर्हि स्वैर्वा जैनानामभ्युपगमात्सर्वज्ञ प्रसिद्धो धर्मी भवेदिति किं नेष्यते ? परोपगमस्योभयत्राप्यविशेषात् । ५ हेतुस्वासी
धर्मवत्तेति । ६ भीमासकम् । ७ साध्यस्य साधक । ८ शब्दोपि । ९ जन प्रति । १० समर्थितहेतु एवास्तु इति
पाठान्तरम् ।

(१) प्रसिद्धो भवतु । (२) ननु यदि पर प्रति समर्थितो धर्मी स्यात् तदा प्रकृतधर्मी समर्थनेनैव साध्यसिद्ध किमनेन
पक्षपादनुमानप्रयोगेणेति चेन्न साधनसमर्थनेऽपि समानत्वात् । शक्यं हि वक्तुं नासिद्ध विरुद्ध धर्मेकांतिकमिति साधनस्य
धर्मिनेनैव साध्यसिद्धे किमनेन यथादनुमानप्रयोगेणेति अनुमानप्रयोगानंतर साधनसमर्थनावशेष इति चेत्तस्यैव साध्यस्य
प्रयोगानंतरं धर्मिसमर्थनावशेषोऽस्तु । दि अ ।

[धर्मिणः सत्ता सर्वज्ञा प्रसिद्धास्ति कथञ्चित् ?]

'किञ्च सर्वज्ञा प्रसिद्धसत्ताको धर्मो कथञ्चित् ? सर्वज्ञा केन्द्रादिरपि धर्मो न स्यात्, 'तस्याप्रसिद्धसाध्यधर्मोपाधिसत्ताकत्वात्' । कथञ्चित्प्रसिद्धसत्ताक शब्दादिर्धर्मोति चेत् सर्वज्ञ कथं धर्मो न स्यात् ? प्रसिद्धात्मत्वादिविशेषणसत्ताकस्याप्रसिद्धसर्वज्ञत्वोपाधि सत्ताकस्य च धर्मिणोऽभ्युपगमे सवज्ञा नाप्रसिद्धसत्ताकत्व 'कथञ्चित्प्रसिद्धसत्ताकत्वात् । स्याद्वादिनो हि कश्चिदात्मा सर्वज्ञोऽस्तीति पक्षप्रयोगमाचक्षते 'नायथा । 'ततोऽयमुपाध- भ्रमानो धर्मिस्वभाव न 'लक्षयत्येव 'प्रकृतानुमाने सर्वज्ञस्य धर्मित्वावचनाच्च । सूक्ष्मा- दर्थ्या एव ह्यत्र धर्मिणः प्रसिद्धा 'युक्तास्तावत्प्रसिद्धसत्ताका एव, परमाण्वादीनामपि प्रमाण

[धर्मो की सत्ता सवज्ञा प्रसिद्ध है या कथञ्चित् ?]

दूसरी बात यह है कि हम आप से प्रश्न करते हैं—धर्मो सर्वज्ञा प्रसिद्ध सत्ता वाला है या कथञ्चित् ? यदि सर्वज्ञा कहो तो शब्दादि भी धर्मो नहीं होंगे क्योंकि वे शब्दादि अप्रसिद्ध रूप साध्य धर्म से विशिष्ट सत्ता वाले हैं । यदि आप कहें कि कथञ्चित् रूप से प्रसिद्ध है सत्ता जिसकी ऐसे शब्दादि धर्मो हैं तब तो सवज्ञ भी धर्मो क्यों नहीं हो जावेगा ? अतः हमारे यहां आत्मत्व आदि विशेषण रूप सत्ता से प्रसिद्ध और सर्वज्ञत्व उपाधि रूप सत्ता से अप्रसिद्ध को धर्मो स्वीकार करने पर सर्वज्ञा अप्रसिद्ध सत्ता वाला धर्मो नहीं है अपितु कथञ्चित् प्रसिद्ध सत्ता वाला है क्योंकि कोई आत्मा सवज्ञ है स्याद्वादी लोग इस प्रकार से पक्ष प्रयोग करते हैं अन्य प्रकार से नहीं । इसलिए आप मीमांसक या बौद्ध जैनियों को उलाहना देते हुये वास्तव में धर्मो के स्वभाव को ही नहीं जानते हैं एवं इस प्रकृत अनुमान 'सूक्ष्मांतरित दूरार्था' इत्यादि में हमने सवज्ञ को धर्मो माना ही नहीं है । इस अनुमान (कारिका) में सूक्ष्मादि पदार्थ ही धर्मो हैं । वे प्रसिद्ध सत्ता वाले ही हैं । क्योंकि परमाण आदि भी प्रमाण से प्रसिद्ध हैं । इस बात को विशेष रूप से आगे 'बुद्धिशब्दप्रमाणत्व इत्यादि कारिका के व्याख्यान में कहेंगे ।

भाषार्थ—मीमांसक ने कहा कि आप जब प्रमेयत्व अस्तित्व वस्तुत्व हेतुओं से सर्वज्ञ के अस्तित्व को सिद्ध कर रहे हैं । तो यह तो बताइये कि ये हेतु सर्वज्ञ के भाव के धर्म हैं या अभाव के

१ विकल्पान्तरेण जैनो धर्मिणः विचारयति । २ अप्रसिद्धसाध्यधर्मोपाधि (विशेषण) सत्ता यस्य शब्दस्य स । तत्त्वात् । ३ यथा शब्दानिश्चयस्य सत्ता अप्रसिद्धा वर्तते । ४ अत्र सर्वज्ञ इति विशेषणसत्ताया उपाधि । ५ सर्वज्ञस्य । ६ एव चेत् न हि सर्वज्ञनिराकृते प्राप्तिरिति शङ्का विचारणावसरे अस्ति सवज्ञ सुनिश्चितसत्तासंबन्धसम्बन्धप्रमाणत्वादित्युक्त प्रयोगः शोभेति, चेत् तत्राप्यपि तस्यात्मत्वस्याप्याहायसात्त्वत्वात् । अनुमेयत्वहेतोर्वाचितविषयत्वसम्बन्धप्रसङ्गाभावे अस्ति सर्वज्ञ सुनिश्चितस्यानुमाने परोक्ष बोधं परिहृत्य प्रकृतानुमाने स बोधो न संभवतीति प्रकृतानुमाने इत्याहुः । ७ मीमांसका- धर्मिणो वः । ८ शोभेत्प्रमाणत्वं । ९ जानाति । १० सूक्ष्मांतरितदूरार्था कथञ्चित्प्रत्यक्षा अनुमेयत्वादित्यनुमाने ।

(१) शब्दस्यैव । (२) अपात्रं धर्मानो इति वा । (३) अनुमान इति वा ।

सिद्धत्वेन वक्ष्यमाणत्वात् ।

धर्म हैं अथवा सर्वज्ञ के आवाभाब के धर्म हैं इन तीनों विकल्पो में भीमासक ने दोषारोपण कर दिया है ।

जैनान्वय कहते हैं कि भाई ! बौद्ध ने शब्द को अनित्य माना है और कृतकत्व हेतु दिया है । इस कृतकत्व हेतु में भी ये तीनों विकल्प उठाये जा सकते हैं । आप भीमासक ने शब्द को नित्य माना है और उसे नित्य सिद्ध करने के लिये प्रत्यभिज्ञान हेतु दिया है । तब इस प्रत्यभिज्ञान हेतु में भी ये तीनों विकल्प उठाये जा सकते हैं । तात्पर्य यह है कि किसी भी अनुमान वाक्य में हेतु के प्रति य तीनों विकल्प संभव हैं और इन दोषों के निमित्त से कोई भी हत अपने साध्य को सिद्ध करने में समर्थ नहीं हो सकेगा ।

इस प्रकार से अनुमान का अभाव होते देखकर बौद्ध का पक्ष लेकर भीमासक कहता है कि शब्द को अनित्य सिद्ध करने में कृतकत्व हेतु को निर्दोष सिद्ध करने की चेष्टा कर रहा है । वह कहता है कि शब्द तो प्रसिद्ध ही है और उस शब्द का जो अनित्य धर्म है वह सदिग्ध है उसी को साध्य की कोटि में रखा गया है और वह अनित्य धर्म ही कृतकत्व हेतु से सिद्ध किया जाता है किन्तु आपका सर्वज्ञ धर्म तो प्रसिद्ध ही नहीं है तो फिर उसी अस्तित्व को सदिग्ध कोटि में रखकर प्रमेयत्वादि हत से कैसे सिद्ध किया जा सकेगा ?

जैनान्वय कहते हैं कि आप के यहाँ भी त्रिकालवर्ती शब्द प्रसिद्ध नहीं है भूतकालीन शब्द नष्ट हो गये अविष्यत् कालीन शब्द अभी उत्पन्न ही नहीं हुये हैं पुनः शब्द भी प्रसिद्धो धर्मों इस सूत्र के अनुसार प्रसिद्ध कहा रह ?

दूसरा प्रश्न यह भी हो सकता है कि शब्द की सत्ता सभी प्रकार से प्रसिद्ध है या कथञ्चित् ? सभी प्रकार से आप कह नहीं सकते क्योंकि शब्द का अनित्य धर्म असिद्ध है तभी उसे साध्य की कोटि में रखा है । कथञ्चित् सत्ता सिद्ध है यदि ऐसा कहो तो हमारे सर्वज्ञ की भी सत्ता कथञ्चित् सिद्ध ही है । देखिये । हम जैनो ने इस कारिका के या अनुमान वाक्य में सर्वज्ञ को धर्म नहीं बनाया है किन्तु सूक्ष्मादि पदार्थों को ही धर्म बनाया है और सूक्ष्म—परमाणु आदि पदार्थ सभी को मान्य होने से प्रसिद्ध ही हैं । वे सूक्ष्मादि पदार्थ जिसके प्रत्यक्ष हैं वे ही सर्वज्ञ हैं इस प्रकार से सर्वज्ञ का अस्तित्व सिद्ध किया गया है । अतः उस सर्वज्ञ के अस्तित्व को सिद्ध करने में जो अनुमेयत्व हेतु अथवा प्रमेयत्व आदि हेतु दिए गए हैं । उनमें उपर्युक्त तीनों विकल्प नहीं उठाए जा सकते हैं ।

दूसरी बात यह भी है कि श्री विश्वानदि महोदय ने अनुमेयत्व हेतु का अर्थ श्रुतज्ञानाधिगम्यत्व कर दिया है जो कि आशाप्रधानी एवं परोक्षा प्रधानी दोनों को मान्य हो जावेगा तथा भीमासक भी वेद को असाधनीक मानता है अतः उसे भी सतोष हो जावेगा ।

१ बुद्धिशब्दप्रयोगात्त्वमिति कारिकाव्याख्याने ।

[सूक्ष्मादिपदार्थों इन्द्रियजन्यत्वके लिये कस्यचित् प्रत्यक्षात् संज्ञितं असंज्ञकत्वमेव वा ?]

तत्तु सूक्ष्मादयोर्था किमिन्द्रियप्रत्यक्षेण कस्यचित्प्रत्यक्षा साध्या 'उत्तातीन्द्रियप्रत्यक्षेण ? प्रथमविकल्पेऽनुमानविरुद्धः । पक्षः सूक्ष्माद्यर्था न कस्यचिदिन्द्रियज्ञानविषया 'सर्वथेन्द्रियसम्बन्धरहितत्वात्' । 'ये तु कस्यचिदिन्द्रियज्ञानविषयास्ते न सर्वथेन्द्रियसम्बन्धरहिता दृष्टाः । यथा घटादयः । सर्वथेन्द्रियसम्बन्धरहितमश्च सूक्ष्माद्यर्थास्तस्मात् कस्यचिदिन्द्रियज्ञानविषया इति केवलव्यतिरेकिणानुमानेन बाध्यमानत्वात् । न च सर्वथेन्द्रियसम्बन्धरहितत्वमसिद्धं साक्षात्परमाणुधर्मादीनामिन्द्रियसम्बन्धाभावात् । तथा हि । न कस्यचिदिन्द्रिय साक्षात्परमाण्वादिविधिः सम्बध्यते इन्द्रियत्वादस्मदादीन्द्रियवत् ।

[सूक्ष्मादि पदार्थ इन्द्रिय प्रत्यक्ष से किसी के प्रत्यक्ष हैं वा नोइन्द्रिय प्रत्यक्ष से ?]

मीमांसक—अच्छा तो सूक्ष्मादि पदार्थ किसी न किसी के प्रत्यक्ष अवश्य हैं यह बात तो हम मानने को तैयार हैं किंतु यह तो बतलाइये कि वे सूक्ष्मादि पदार्थ इन्द्रिय प्रत्यक्ष ज्ञान से किसी के प्रत्यक्ष हैं या अतीन्द्रिय (मानस) प्रत्यक्ष ज्ञान से ?

प्रथम विकल्प स्वीकार करने पर तो पक्ष अनुमान के विरुद्ध है । तथाहि सूक्ष्मादि पदार्थ किसी भी जीव के इन्द्रिय ज्ञान के विषय नहीं हैं क्योंकि सर्वथा इन्द्रियों के सम्बन्ध से रहित हैं । जो पदार्थ किसी के इन्द्रिय ज्ञान के विषय हैं वे पदार्थ सर्वथा इन्द्रिय के सम्बन्ध से रहित नहीं देखे जाते हैं जैसे घट पट आदि । सर्वथा इन्द्रिय सम्बन्ध से रहित सूक्ष्मादि पदार्थ हैं इसलिये व किसी के इन्द्रिय ज्ञान के विषय भी नहीं हैं । इस प्रकार केवलव्यतिरेकी अनुमान के द्वारा आप का पक्ष बाधित हो जाता है । एवं यह सर्वथा इन्द्रियसम्बन्ध रहितत्व हेतु असिद्ध भी नहीं है । साक्षात् परमाणु धर्म अघम आदि के साथ इन्द्रिय सम्बन्ध का अभाव है । तथाहि—

किसी की भी इन्द्रिया साक्षात् परमाणु आदि से सम्बन्धित नहीं होती हैं क्योंकि व इन्द्रियां हैं जैसे कि हम लोगो की इन्द्रियां । इस अनुमान से इन्द्रियों से परमाणु आदि का ज्ञान होना असम्भव है ।

[नैयायिक कहता है कि योगज धर्म से अनुगहीत इन्द्रिया परमाणु आदि को भी देख लेती हैं उसका निराकरण]

नैयायिक—योगज धर्म अनुगहीत इन्द्रियां उन परमाणु आदि से साक्षात् सम्बन्ध कर लेती हैं । अतः उन सूक्ष्म वस्तुओं का ज्ञान हो जाता है ।

मीमांसक—इन्द्रियों के योगज धर्म का अनुग्रह हीना यह क्या चीज है ?

१ मीमांसको नैयायिक प्रत्याह २ अतीन्द्रिय=मन । ३ साक्षात्प्रापदृष्ट । प्रमाणबाधिते पक्षे हेतुवर्तमानत्वं कल्पनात्यव्यापदृष्टत्वम् । ४ अनुमानविषयत्वं दर्शयति । ५ साक्षात् परम्परया वा । ६ सूक्ष्माद्यर्थात् । ७ व्यतिरेकव्याप्तिः । ८ साधनम् । ९ परमाणुवदयं धर्मावयवमिति तेषाम् ।

(1) आदिपदार्थानां स्वभावविशेषकृतेष्वपि किंचिन्न बाधतस्मिन्तस्मात्प्राप्तवैधुर्यात् हिमवदपि किंचिन्न ।

[नैयायिको ने वे योगजधर्मानुग्रहोत्तमिन्द्रिय परमाण्वादीन सम्यति तस्य निराकरण]

योगजधर्मानुग्रहोत्तमिन्द्रिय 'योगिनस्ते साक्षात्सम्बध्यते' इति चेत् 'कोयमिन्द्रियस्य योगजधर्मानुग्रहो नाम ?' स्वविषये प्रवर्तमानस्यातिशयाधानमिति चेत्तदसम्भव एव परमाण्वादी स्वयमिन्द्रियस्य प्रवर्तनाभावान् प्रवर्तने वा योगजधर्मानुग्रहस्य वैयर्थ्यात् । तत्तद्विन्द्रियस्य परमाण्वादिषु प्रवृत्तौ परम्पराश्रयप्रसङ्गः । 'सतीन्द्रियस्य योगजधर्मानुग्रहे' परमाण्वादिषु प्रवृत्तिः सत्या च तस्या योगजधर्मानुग्रह इति । 'परमाण्वादिष्विन्द्रियस्य प्रवृत्तौ सहकारित्वं योगजधर्मानुग्रह इति चेन्न स्वविषयातिक्रमेण तस्य तत्र तदनुग्रहायोगात् 'अन्यथा कस्यचिदेकस्येन्द्रियस्य' सकलरसादिषु प्रवृत्तौ तदनुग्रहप्रसङ्गात् । 'दृष्टविरोधान्नवमिति चेत् "समानमयत्र" । यथैव हि चक्षुरादीनि प्रतिनियतरूपादिविषय

नैयायिक—अपने अपने विषय में प्रवृत्तमान इन्द्रिया में अतिशय का कर देना यही अनुग्रह है ।

मीमांसक—तब तो वह असम्भव ही है । परमाण्वादि में स्वयं इन्द्रियो की प्रवृत्ति नहीं पाई जाती है । यदि आप प्रवृत्ति मानगे तो योगज धर्म का अनुग्रह व्यर्थ ही हो जावेगा । पुन आप कहे कि योगज धर्म के अनुग्रह से ही इन्द्रियो की परमाण्वादि में प्रवृत्ति हो जाती है तो परम्पराश्रय दोष आ जावेगा । इन्द्रियों के योगज धर्म का अनुग्रह होने पर परमाण्वादि में प्रवृत्ति होगी और उस प्रवृत्ति के परमाण्वादि में प्रवृत्ति होने पर योगज धर्म का अनुग्रह होगा ।

नैयायिक—परमाण्वादि को जब इन्द्रिया ग्रहण करती हैं तब योगज धर्म का अनुग्रह सहकारी कारण होता है ।

मीमांसक—यह कथन ठीक नहीं है । अपने विषयो का उलघन करके इन्द्रियो की परमाण्वादि में प्रवृत्ति होने में योगजधर्म का अनुग्रह सहकारी नहीं हो सकता है । अथवा कोई एक ही इन्द्रिय संपूर्ण रूप रस गन्ध आदि विषयो को ग्रहण करने में प्रवृत्त हो जावेगी और उसमें भी योगजधर्मानुग्रह ही सहकारी मानना पड़ेगा ।

नैयायिक—एक इन्द्रिय दूसरी इन्द्रिय के विषय को ग्रहण करे इसमें तो प्रत्यक्ष से ही विरोध है

१ नैयायिक । २ ध्यातोऽ तत्तमण । ३ मीमांसक पञ्चनि ४ इन्द्रियस्य । ५ स्पष्टतापादनम् । ६ परम्पराश्रयं सम्यति । ७ अङ्गीक्रियमात्रे । ८ रूपादिविषयोस्त्वङ्मनेन । ९ स्पर्शनादे । १० योगजधर्मानुग्रहप्रसङ्गात् । ११ नैयायिक । प्रत्यक्षविरोधात् । १२ मीमांसक । १३ परमाण्वादी प्रत्यक्षविरोधस्तुल्य ।

(१) रूपकृतः । (२) ईश्वरस्य । (३) परमाण्वादी । (४) इन्द्रियस्य परमाण्वादी प्रवृत्त्यर्थं हि योगजधर्मानुग्रहस्य । सर्वेन्द्रियं यदि स्वयमेव तत्र प्रवर्तते किमेन योगजधर्मानुग्रहोनेति भावः । हि प्र । (५) श्रोत्रो वदति (६) अस्पर्शक इन्द्रिय योगजधर्मानुग्रहात् स्वविषयमतिक्रम्य प्रवर्तते कस्यापि पुन एकस्य चक्षुरादीन्द्रियस्य रसादिषु पञ्चसु विषयेषु प्रवृत्तिः स्यात् । तस्यां सत्यां योगजधर्मोपकारप्रसङ्गो घटते । हि प्र ।

अथानि नान्यविनियतसकलरूपानि विषयाणि प्रथोपलब्धितत्वात्प्राप्तानि ग्रहण्यो
प्रेयानि प्रविश्यादित्यर्थः तत्त्वमवेतस्यादीनि चक्षुरादीन्द्रियगोचरतया प्रसिद्धानि, न पुनः
परमाणादीनि । 'समाधिद्विशेषोत्पन्नसमाहात्म्याद् दृष्टातिष्ठमेव परमाणादिषु चक्षुरादीनि
प्रवर्तन्ते न पुनः रसादिष्वेकमिन्द्रियम्, 'इति न किञ्चिद्विशेषव्यवस्थानिवन्धनमुच्यते'
प्रादुर्भावः । 'एतेन परम्पस्या परमाणुरूपानि'प्विन्द्रियसम्बन्ध प्रतिष्ठवस्त, संयोगाभावे संयु-
क्तसमाहादीनामसंभवात्' श्रेत्र सकलशब्दसमवायासमवे शब्दत्वेन समवेतसमवायासमभवत् ।

[मानसप्रत्यक्षेणापि सूक्ष्मादिपदार्थस्य ज्ञान न भवति]

यदि पुनरेकमेवात्त करण योगजज्ञमर्मातिशयोक्त युगपत्सकलसूक्ष्माद्यर्थविषयमिष्यते

इसलिए ऐसा नहीं हो सकता है ।

मीमांसक—तो फिर परमाणु आदि में भी इन्द्रियों की प्रकृति का प्रत्यक्ष से ही विरोध मुख्य
है क्योंकि जिस प्रकार से चक्षु आदि इन्द्रियां अपने-अपने प्रतिनियत रूपादि पदार्थों को विषय करते
हुये देखी जाती हैं किंतु अप्रतिनियत सकल परमाणु आदि पदार्थ तथा रूप रस आदि विषयों को ग्रहण
नहीं कर सकती हैं । उसी प्रकार से उपलब्धि लक्षण प्राप्त जो चक्षु आदि इन्द्रियों द्वारा ग्रहण करने
योग्य हैं तथा ग्रहण आदि गुणों से सहित ऐसे जो पृथ्वी आदि द्रव्य हैं एवं उन द्रव्यों में सश्वेत रूप
से रहने वाले जो रूपादि गुण हैं वे सभी पदार्थ चक्षु आदि इन्द्रियों के विषयभूत प्रसिद्ध हैं । फिर भी
परमाणु आदि प्रत्यक्ष चक्षु आदि इन्द्रियों के ओवर नहीं हैं ऐसा प्रत्यक्ष से सिद्ध है ।

नैयायिक—समाधि विशेष से उत्पन्न होने वाले धर्म के माहात्म्य से प्रत्यक्ष का भी उत्पन्न करके
चक्षु आदि इन्द्रियां परमाणु आदि विषयों में प्रकृति करती हैं अर्थात् जान लेती हैं परन्तु एक ही इन्द्रिय
शब्द मन्त्र आदि सभी विषयों को ग्रहण नहीं कर सकती है ।

मीमांसक—चक्षु इन्द्रिय और परमाणु के संयोग अनिकर्ष का अभाव होने पर भी आप नैयायिक
का जो यह कथन है उस कथन में मूलतः के अतिरिक्त विशेष व्यवस्था का कारण हमें कुछ भी नहीं मिलता
है । इसी कथन से परम्परा से परमाणु रूप आदि में इन्द्रियों का सम्बन्ध होता है इत्यादि सान्यता का
भी प्रमाण हो गया समझना चाहिये । क्योंकि संयोग के अभाव में संयुक्त समवाय संयुक्त समवेत समवाय
आदि भी संभव नहीं है । जिस प्रकार से भोत्र इन्द्रिय में अपूर्ण शब्दों का समवाय असंभव है तब शब्दत्व
रूप से समवेत समवाय भी असंभव ही है ।

१ सकलत्वेन लक्षणमुक्तं भवति । २ आदिपदेन रससिद्धिः । ३ योगजज्ञमर्मातिशयोक्त्यात् प्रत्यक्षीकृतत्वेन ।

४ चक्षु इन्द्रियपदार्थो संयोगजनिकर्षमात्रे । ५ योगजज्ञमर्मातिशयोक्त्यात् प्रत्यक्षीकृतत्वेन । ६ आदिपदेन
रससिद्धिः । ७ अतिरिक्तः संयुक्तसमवेतसमवायमिन्द्रियः = भी नैयायिक । ८ तब नैयायिकस्य ।

(१) योगजज्ञमर्मातिशयोक्त्यात् प्रत्यक्षीकृतत्वेन । (२) आदिपदेन रससिद्धिः ।

समाधि दृष्टातिक्रम^१ एव, 'मनसो युगपदनेकत्र विषये प्रवृत्त्यदर्शनात्^२ । तत्र 'दृष्टोत्पि-
क्रमेण^३ वा स्वयमात्मैव समाधिविशेषोत्पन्नधमविशेषवशादन्त करणनिरपेक्ष साक्षात् सूक्ष्मा-
द्यर्थान् पश्यतु किमिन्द्रियेणोबान्त करणेन ? तथा च नेन्द्रियज्ञानेन^४ कस्यचित्प्रत्यक्षा
सूक्ष्माद्यर्था संभाव्यन्ते । 'अतीन्द्रियप्रत्यक्षेण^५ कस्यचित्प्रत्यक्षा 'साध्यन्ते इति 'चेद
प्रसिद्धविशेषण^६ पक्ष, 'क्वचिदनीन्द्रियज्ञानप्रत्यक्षत्वस्याप्रसिद्ध साध्य प्रति 'विनाशी
शब्द इत्यादिवत् । साध्यशून्यश्च दृष्टात् स्यादगत्यादेरनीन्द्रियप्रत्यक्षविषयत्वाभावात् ।

[मानस प्रत्यक्ष से भी सूक्ष्मादि पदार्थों का ज्ञान नहीं होता है ।]

पुन यदि आप नयायिक एक अन्त करण (मन) को ही योगज धम से अनुगृहीत स्वीकार करके
उसके द्वारा युगपत् संपूर्ण पदार्थों का विषय करना मानोगे तो भी आपके यहा प्रत्यक्ष का उल्लेखन हो ही
जावेगा क्योंकि मन की एक साथ अनेक विषया मे प्रवृत्ति नही देखा जाती है युगपत् ज्ञानानुत्पत्तिमनसो
लिंग ऐसा आपका ही वचन है ।

नयायिक—इस विषय मे प्रत्यक्ष से विरोध होता है तो हो जावे हमे कोई बाधा नहीं है क्योंकि
समाधि विशेष से उत्पन्न धम का चमत्कार ही ऐसा है कि जिससे अनुगृहीत मन एक साथ ही संपूर्ण
परमाणु आदि पदार्थों को विषय कर लेता है ।

जैन—यदि आप ऐसा मान लेते हैं तो भाई ! स्वयं आत्मा ही समाधि विशेष (शुक्लध्यान) से
उत्पन्न हुये धम विशेष (केवलज्ञान) के बल से अत करण से निरक्षय होता हुआ ही साक्षात् संपूर्ण
सूक्ष्मादि पदार्थों को जान लेता है ऐसा भी मान लीजिये क्या बाधा है ? पुन इन्द्रियों के द्वारा जानता
है अथवा मन के द्वारा जानता है इत्यादि कल्पनाओं का क्या प्रयोजन है ? अत किसी को भी इन्द्रिय
ज्ञान के द्वारा सूक्ष्मादि पदार्थ प्रत्यक्ष नहीं हो सकने है । यह बात सिद्ध हो जाती है ।

मीमांसक—आप नयायिक से हमने पहले यह प्रश्न किया था कि सूक्ष्मादि पदार्थ इन्द्रिय ज्ञान से
किसी के प्रत्यक्ष हैं या अतीन्द्रियज्ञान—मानसप्रत्यक्षज्ञान से ? उसमे से यदि आप दूसरा विकल्प स्वी
कार कर कि सूक्ष्मादि पदार्थ अतीन्द्रिय प्रत्यक्ष के द्वारा किसी के प्रत्यक्ष हैं तब तो आपका पक्ष अप्रसिद्ध

१ प्रत्यक्षोत्पन्नधममेव । २ युगपत् ज्ञानानुत्पत्तिमनसो लिङ्गमिति वचनात् । ३ प्रत्यक्षविरोधाङ्गीकारे । ४
सूक्ष्माद्यर्था । ५ मीमांसक । ६ सूक्ष्माद्यर्था अतीन्द्रियप्रत्यक्ष श्रुति अप्रसिद्ध विश्लेषणं यस्य स । अतीन्द्रियप्रत्यक्षोत्पत्ति
विश्लेषणप्रसिद्धमित्यर्थः । ७ दृष्टांते । ८ साध्यमते आविर्भावतिरोभावौ स्तो न तु निश्चिद्विनाशिः ।

(1) युगपत् ज्ञानानुत्पत्तिमनसो वक्ष्यते । (2) ता । प्रत्यक्षातिक्रमामिमाने दृष्टातिक्रमेष्टासिक्रमेण्टी इति वा हि. म. । (3)
इन्द्रियात् करणात् । (4) द्वितीयविकल्पः । (5) यीमो वदति है स्याद्वादिन् । ते सूक्ष्माद्यर्था अतीन्द्रियज्ञानेन कस्यचित्
पुं स प्रत्यक्षा यया साध्यन्त इति कि तवाभिप्रायः । दि प्र । (6) आविर्भावतिरोभावभावं न तु नाशित्वं तन्मते वक्ष्यते ।

[इन्द्रियानिन्द्रियानपेक्षत्वेन सूक्ष्माद्यपदार्थी ज्ञायते इति स्वाद्यादिकः कथ्यते]

इति' केचित्तेषां न सम्यग्वादिनः, सूक्ष्माद्यर्थानामिन्द्रियजप्रत्यक्षेण 'कस्यचित्प्रत्यक्षत्वासाधनात्तत्प्रक्षनिक्षिप्तदोषानवतारात्' । तथा 'साध्यतां स्याद्वादिभिरपि तद्दोषसमर्थनात्' । 'नाप्यतीन्द्रियप्रत्यक्षेण कस्यचित्प्रत्यक्षत्वं 'साध्यते येनाप्रसिद्धविशेषण' पक्षः साध्यशून्यश्च दृष्टान्तः स्यात् 'प्रत्यक्षसामान्येन कस्यचित्सूक्ष्माद्यथप्रत्यक्षत्वसाधनात् । प्रसिद्धे च सूक्ष्माद्यर्थानां सामान्यतः कस्यचित्प्रत्यक्षत्वे सर्वज्ञत्वस्य सम्यक्स्थित्युपपत्तेस्तत्प्रत्यक्षस्येन्द्रियानिन्द्रियानपेक्षत्वं सिध्यत्येव । तथा हि । 'योगिप्रत्यक्षमिन्द्रियानिन्द्रियानपेक्षः,

विशेषण वाला हो जाता है क्योंकि दृष्टान्त में अतीन्द्रिय ज्ञान प्रत्यक्षत्व असिद्ध ही है । जिस प्रकार से साह्य को अनित्य शब्द' असिद्ध है क्योंकि साह्य के मत में प्रत्येक पदार्थ का आविर्भाव और तिरोभाव ही माना है । उनके यहां किसी भी पदार्थ को अनित्य नहीं माना है ।

एव दृष्टान्त भी साध्य शून्य ही है क्योंकि अग्नि आदि पदार्थ अतीन्द्रिय प्रत्यक्ष के विषय नहीं हैं । यहां अतीन्द्रिय शब्द से मानस अर्थ लेना चाहिए ।

[इन्द्रिय और अनिन्द्रिय की अपेक्षा से रहित सामान्य प्रत्यक्ष के द्वारा ही अतीन्द्रिय पदार्थों का ज्ञान होता है इस प्रकार जैनार्थ कहते हैं ।]

जैन— इस प्रकार का कथन करने वाले आप भीमासक भी सम्यग्वादी नहीं हैं । सूक्ष्मादि पदार्थ इन्द्रियज प्रत्यक्ष के द्वारा किसी के प्रत्यक्ष हैं ऐसा हम मानते ही नहीं हैं । इसलिए उस पक्ष में दिये गये दोष हम जनों के बड़ा संभव ही नहीं हैं । उस प्रकार के पक्ष को मानने वाले नैयायिकों के लिए हम स्याद्वादियों ने भी उन दोषों का समर्थन ही किया है और हम लोग अतीन्द्रिय प्रत्यक्ष (मानस प्रत्यक्ष) के द्वारा भी किसी के सूक्ष्मादि पदार्थों का प्रत्यक्षपना सिद्ध नहीं करते हैं कि जिससे हमारा पक्ष अप्रसिद्ध विशेषण वाला होवे एव दृष्टान्त साध्य से शून्य होवे । अर्थात् हमारे यहां ये दोष नहीं आते हैं ।

भीमासक— तब आप जैन सूक्ष्मादि पदार्थों का प्रत्यक्ष होना कैसे सिद्ध करते हैं ?

जैन— प्रत्यक्ष सामान्य के द्वारा हम जन किसी के सूक्ष्मादि पदार्थों का प्रत्यक्ष होना सिद्ध करते हैं ।

सूक्ष्मादि पदार्थ सामान्य से किसी के प्रत्यक्ष हैं इस बात के सिद्ध हो जाने पर सर्वज्ञत्व की सम्यक् प्रकार से व्यवस्था बन जाती है और सर्वज्ञ का अस्तित्व सिद्ध हो जाने से प्रत्यक्ष ज्ञान इन्द्रिय और मन

१ स्वाद्यादिकः प्राह 'इति केचिमीमांसकास्तेषां न सम्यग्वादिनः इति । २ जैनानाम् । ३ नैयायिकानाम् । ४ सिद्धांती । ५ तद्दि सूक्ष्माद्यर्थानां कस्य प्रत्यक्षत्वं स्यादिति जैनैर्मन्वद्विरिति भीमासकास्तद्धायामाह प्रत्यक्षसामान्येनेत्यादि ।

(६) योगी—सर्वज्ञ ।

(१) इन्द्रियप्रत्यक्षः । (२) सूक्ष्माद्यर्थानां इन्द्रियप्रत्यक्षेण कस्यचित्प्रत्यक्षत्वं कथ्यते । इति (३) साध्यतां योगादीनां स्वाद्यादिनिक्षिप्तदोषाणां प्रत्यक्षत्वं तदसमर्थनात् । इति ४ । (४) योगिन इन्द्रियं योगजसर्वज्ञत्वात् सूक्ष्माद्यर्थं दृष्टवन्ति । (५) चक्षुःश्रोत्रादिभिः ।

सूक्ष्माद्यविषयत्वात् । यन्नेन्द्रियानिन्द्रियानपेक्षं तत्र सूक्ष्माद्यविषयं दृष्टं यथास्मदादि-
प्रत्यक्षम् । सूक्ष्माद्यविषयं च योगिनं प्रत्यक्षं सिद्धं तस्मादिन्द्रियानिन्द्रियानपेक्षम् । नाव-
धिमेन पर्ययप्रत्यक्षाभ्यां हेतुव्यभिचारी तयोरपीन्द्रियानिन्द्रियानपेक्षत्वसिद्धे ।

की अपेक्षा रहित है यह बात भी सिद्ध हो हो जाती है । तथाहि—

“सर्वज्ञ भगवान् का प्रत्यक्ष ज्ञान इन्द्रिय और मन की अपेक्षा से रहित है क्योंकि वह सूक्ष्मादि पदार्थों को विषय करने वाला है जो इन्द्रिय और मन की अपेक्षा से रहित नहीं है । वह सूक्ष्मादि पदार्थों को विषय करने वाला भी नहीं है जसे कि हम लोगो का प्रत्यक्षज्ञान और सूक्ष्मादि पदार्थों को विषय करने वाला भगवान् सर्वज्ञ का प्रत्यक्षज्ञान सिद्ध ही है । इसीलिये वह इन्द्रिय और मन की अपेक्षा से रहित है ।

इस प्रकार अवधिज्ञान मन पर्ययज्ञान के द्वारा भी हमारा हेतु व्यभिचारी नहीं है क्योंकि ये दोनों ज्ञान भी इन्द्रिय और मन की अपेक्षा से रहित हैं यह बात सिद्ध है ।

कारण—मीमांसक ने जसे तसे करके इस बात को तो स्वीकार कर लिया कि सूक्ष्मादि पदार्थ किसी न किसी के प्रत्यक्ष अवश्य हैं । अब वह इस बात को समझना चाहता है कि ये सूक्ष्मादि पदार्थ इन्द्रिय ज्ञान से किसी के प्रत्यक्ष हैं या अतीन्द्रिय ज्ञान से ? क्योंकि इन्द्रिय और मन को छोड़कर ज्ञान को उत्पन्न करने के लिये और कोई साधन ही नहीं है ।

पुनः वह स्वयं ही कहता जा रहा है कि इन्द्रिय ज्ञान से सूक्ष्मादि पदार्थों को प्रत्यक्ष करने का अशक्य है क्योंकि इन्द्रिया वर्तमान-कालीन अपने ग्रहण करने योग्य कतिपय पदार्थों को ही विषय करती हैं । इसी बीच में मीमांसक का पञ्जीसी न्यायिक भा जाता है और वह कहने लगता है कि भाई ! योग विशेष से उत्पन्न हुये अनुग्रह से योगियों की इन्द्रियां परमाणु आदि को जान लेती हैं ।

इस पर मीमांसक ने कहा कि भाई ! योग विशेष का अनुग्रह क्या चीज है ? जब इन्द्रिया अपने विषय में प्रवृत्ति करती हो तब उसमें कुछ विशेषता का हो जाना अनुग्रह है या परमाणु आदि की जानने में इन्द्रियों के लिए सहकारी होना अनुग्रह है ? इन दोनों ही विकल्पो में मीमांसक ने दोष दिखा दिये हैं क्योंकि इन्द्रियों में योगज धम या मंत्र तत्र ध्वज गुटिका आदि ध्वजा धार्मिक यंत्र पुर्वादि, खुर्द बीन आदि कैसे भी साधन मिल जावें । वक्षु इन्द्रिय देखने का ही काम करेगी खुर्दबीन जैसे यंत्र से भी सुनने का काम नहीं कर सकेगी । कर्णेंद्रिय रेडियो टेलीफोन आदि यन्त्रों के द्वारा लाखों मीलो की दूरी को सुन ही सकती है, देख नहीं सकती है । सभी इन्द्रियां अपने-अपने विषयों को ग्रहण कर सकती हैं, अन्य इन्द्रियों के विषयों को नहीं ।

नैवायिक सन्निकर्ष को प्रमाण मानते हैं उनका कहना है कि पहले यद्यु इन्द्रिय का वट से संबन्ध हुआ उसका नाम है, संयोग' पुन उसके रूप से संबंध हुआ है उसका नाम है "संयुक्त समवाय" इसके बाद इन्द्रिय ने जो उसके रूपत्व को जाना उसका नाम "संयुक्तसमवेतसमवाय" है।

मीमांसक कहता है कि जब इन्द्रियों का परमाणु आदि पदार्थों के साथ सम्बन्ध ही नहीं होता है तब संयोग संयुक्त समवाय आदि सन्निकर्ष भी कैसे बनेंगे ? पुनरपि मीमांसक उस नैवायिक को समझा रहा है कि भाई ! यदि आप कहें कि मन पर धीरे-धीरे बर्ण का अनुग्रह होता है और मन ही संपूर्ण भतीन्द्रिय पदार्थों को जान लेता है तो यह बात भी चटित नहीं है क्योंकि मन एक साथ पंचेन्द्रियों के विषयों को भी नहीं समझ सकता है तब सूक्ष्मादि पदार्थों को जानने की बात बहुत ही दूर है। हां ! जैनों ने अवश्य मानस मतिज्ञान के द्वारा भूतिक अमूतिक छहो द्रव्यों का ज्ञान और उनकी कतिपय पंथियों का ज्ञान माना है किन्तु फिर भी मन से संपूर्ण सूक्ष्मादि पदार्थों का ज्ञान नहीं माना है।

यदि मूल का दूसरा विकल्प लिया जाय कि भतीन्द्रिय प्रत्यक्ष से सर्वज्ञ संपूर्ण पदार्थों को जानते हैं तो यह बात भी नहीं बन सकती क्योंकि भतीन्द्रिय प्रत्यक्ष ज्ञान असिद्ध ही है। पहले उसे ही सिद्ध करने में आपको बहुत शक्ति लगानी पड़ेगी। इस प्रकार से मीमांसक से आमना-सामना करके अपनी शक्ति का समर्थान करने का प्रयत्न करते हुये आपसी ही बात को पुष्ट कर दिया है।

अब जैनाचार्य उत्तर देते हुये कहते हैं कि भाई ! यदि हम इन्द्रिय प्रत्यक्ष से किसी के सूक्ष्मादि पदार्थों का प्रत्यक्ष ज्ञान होना मानें तो ये सब दोष हमारे ऊपर आ जावेंगे किन्तु हम तो इन्द्रिय प्रत्यक्ष से संपूर्ण पदार्थों का प्रत्यक्षीकरण नहीं मानते हैं और न आपके द्वारा कल्पित भतीन्द्रिय प्रत्यक्ष से ही सूक्ष्मादि पदार्थों का साक्षात्कार मानते हैं। इसलिये आप मीमांसक हमारे ऊपर दोषारोपण नहीं कर सकते हैं प्रत्युत हम जैन सामान्य प्रत्यक्ष के द्वारा ही संपूर्ण सूक्ष्मादि पदार्थों को प्रत्यक्ष जानना मानते हैं।

यह सामान्य प्रत्यक्ष इन्द्रिय और मन आदि की अपेक्षा से रहित है अतः परमार्थ प्रत्यक्ष है। अतस्मै ईश्वरज्ञानावरण कर्म के क्षय से उत्पन्न हुआ आत्मा का ही किन्हीं स्वभाव है। उसे ही भतीन्द्रिय प्रत्यक्ष भी कहते हैं।

"सामर्थीविशेषविकलेषितासिद्धावरणभतीन्द्रियमनोपतो मुख्य" इस सूत्र के अनुसार ज्ञान, लोक, काल, भाषा की सामर्थी विशेष से अलिप्त आवरण के लक्ष्य हो जाने पर वह ज्ञान उत्पन्न होता है अतः यह ज्ञान भतीन्द्रिय है और मुख्य प्रत्यक्ष है, लोक, मति, अतः अवधि भन पर्यवसान, क्षात्रीयसामिक ज्ञान है ये मुख्य प्रत्यक्ष नहीं हैं। यदि का भतिज्ञान न्याय की भाषा में सांग्यवहारिक प्रत्यक्ष है और ऐतिहासिक प्रमाणों के आधार से इन्द्रिय और मन की सहायता से उत्पन्न होने से परोक्ष कहलाता है। अतीतिज्ञान और भन-पर्यवसान एक द्वय प्रत्यक्ष है और वे साक्षीपरात्मिक होते हुए भी भतीन्द्रिय हैं। वे दोनों ज्ञान ही इन्द्रिय और मन की सहायता से रहित हैं इसलिये वे दोनों ज्ञान सूक्ष्मादि पदार्थों को प्रत्यक्ष करने वाले हैं परमाणु तक मुख्य यस्तु को जानने की सामर्थ्य रखते हैं, कई कर्मों की और

[सूक्ष्मादिपदार्थान् क प्रत्यक्षेण जानाति अर्हद् अनन्यान् बुद्धादयो उभयव्यतिरिक्त- कश्चिद् वा ?

इत्यादिप्रश्नानां विचार]

'ननु च कस्येद सूक्ष्माद्यप्रत्यक्षत्वं 'साध्यते ? अहतोनहत' सामान्यात्मनो वा ? यदि विप्रकृष्टार्थप्रत्यक्षत्वमहत साध्यते' पक्षदोषोऽप्रसिद्धविशेषणत्वम् । तत एव 'व्याप्तिर्न' सिध्येत । 'अनर्हतश्चेदनिष्टानुव गोपि' । क पुन सामान्यात्मा तदुभयव्यतिरेकेण यस्य विवक्षितार्थप्रत्यक्षत्वम् ? इत्येतद्विरूपजाल शब्दनित्यत्वेपि समान, न केवल सूक्ष्मादि साक्षात्करणस्य 'प्रतिषेधने सशोतो वा । 'तव्यमनमानमुद्रा' 'मिनस्ति' । न कश्चित्सूक्ष्मा

असत्स्थात द्वीप समुद्रो तक की भी बातें स्पष्ट जान लेते हैं । य भी स्वात्मा से ही उत्पन्न होने से पूर्ण विशद हैं केवलज्ञान से अबधिज्ञान मन पययज्ञान मे अतर केवल इतना ही है कि य द्रव्य क्षत्र आदि की मर्यादा को लिय हुए सीमित है एव केवलज्ञान सपूर्ण लोकालोक को जानने वाला होने से असीमित अनत है । स्पष्टता की अपेक्षा इन तीनों मे कोई अतर नहीं है । अत मे निष्कष यह है कि सर्वज्ञ का ज्ञान अतीन्द्रिय प्रत्यक्ष है यह बात यहा सिद्ध की गई है ।

[सूक्ष्मादि पदार्थों को प्रत्यक्ष ज्ञान के द्वारा जानने वाले कौन हैं ? अहत बुद्धआदि या इनसे भिन्न अन्य कोई जन ?]

मीमांसक—यह सूक्ष्मादि पदार्थों का प्रत्यक्षपना आप किसके सिद्ध करते हैं अहत (केवली जिन) के या अनहत (बुद्धादिक) के अथवा सामान्य आत्मा के ?

यदि विप्रकृष्ट अर्थों—दूरवर्ती पदार्थों का प्रत्यक्षपना अहत में सिद्ध करते हो तब तो पक्ष मे अप्रसिद्ध विशेषणत्व दोष आता है इसी से व्याप्ति की सिद्धि भी नहीं होगी । अर्थात् जहां-जहां अनुमेयत्व हेतु है वहां-वहां किसी अहत के प्रत्यक्षपना है यह व्याप्ति नहीं बन सकेगी और यदि आप ऐसा कहें कि अनहत (बुद्धआदिक) के परोक्ष पदार्थों का प्रत्यक्षत्व सिद्ध करते हैं तब तो आपके यहां अनिष्ट का प्रसंग भी आता है क्योंकि आप जनों के यहां अहत क अतिरिक्त किसी बुद्ध कपिल आदि में सूक्ष्मादि पदार्थों का प्रत्यक्षत्व सिद्ध करना इष्ट नहीं है । पुन अहत और अनर्हत क अतिरिक्त सामान्यात्मा और कौन है कि जिसके आप सूक्ष्मादि परोक्ष पदार्थों का प्रत्यक्षत्व सिद्ध कर सक ?

जैन—इस प्रकार के ये विकल्प जाल आपक यहां शब्द को नित्य मानने रूप अनुमान में भी

१ मीमांसक । २ बुद्धादे । ३ तर्हीत्यव्याहार्यम् । ४ यत्र यत्रानुमेयत्व तत्र तत्र कस्यचिद्वह्नं प्रत्यक्षत्वमिति व्याप्तिर्मा स्थत पक्षदोष । ५ अपिसाब्दात्पक्षदोषोपि । ६ सूक्ष्माद्यर्थानाम् । ७ जैन आह । ८ मीमांसकस्येष्टे । ९ तत्तत्समाप्तं मीमांसकः । १० मीमांसक सूक्ष्माद्यर्थसाक्षात्करणप्रतिषेधसमाययोः क्रमेणानुमाने द्व रचयति (वक्ष्यमाणाप्रकारैश्च) ।

(1) सूक्ष्मातीरितदूरार्थो कस्यचिद्वह्नं प्रत्यक्षा । (2) सूक्ष्मातीरितदूरार्थो अर्हत प्रत्यक्षाः प्रमेयत्वात् । कश्चिमेव तद्वह्नः प्रत्यक्षमिति व्याप्तेरभावात् । (3) बुद्धादे । (4) तदनुचये । (5) सर्वज्ञस्य निर्वेगे संख्ये वा । (6) तद्वह्नः ।

दिसाक्षात्कारी, पुरुषत्वादे^१, रथ्यापुरुषवत् । विवादापक्ष पुरुष सूक्ष्मादिसाक्षात्कारित्वेन संशयित एव 'विप्रकृष्टस्वभावत्वात्' पिशाचादिवत् । इति सूक्ष्मादिसाक्षात्करणस्य प्रतिषेधने सशीतौ वा 'तावदिदं विकल्पजालं समानं सिद्धमेव । 'स हि तत्र प्रतिषेधं सशयं वा साधयन् किमर्हत् साधयेदनर्हतं सामान्यात्मनो वा ? अर्हतश्चेदप्रसिद्धविशेषणं पक्षो^२ व्याप्तिश्च न सिद्ध्येत् 'दृष्टान्तस्म' साध्यशून्यतानुषङ्गात् । अनर्हतश्चेत्स एव दोषो बुद्धादेः परस्या^३ सिद्धरनिष्ठानुषङ्गश्च^४ अर्हतस्तत्प्रत्यक्षत्वविधाननिश्चयात् । क पुन सामान्यात्मा तदुभयव्यतिरेकेण यस्य विवक्षितार्थं प्रत्यक्षत्वप्रतिषेधसंशयौ साध्येते ? इति ।

समान हैं न कि कबल सूक्ष्मादि पदार्थों का साक्षात् करने वाल सबज्ञ का प्रतिषेध करने में अथवा उनमें संशय करने में । इसलिए आप भीमांसक अनुमान मुद्रा का भेदन कर देते हैं ।*

कोई भी सूक्ष्मादि पदार्थों का साक्षात्कारी नहीं है क्योंकि पुरुष है उभय पुरुष के समान ।

विवाद में आया हुआ पुरुष सूक्ष्मादि पदार्थों को साक्षात् करने में सक्षम ही है क्योंकि परोक्ष स्वभाव वाला है जैसे कि पिशाचादि । इस प्रकार सूक्ष्मादि को साक्षात् करने वाले सबज्ञ का निषेध करने में अथवा सदेह करने में आप भीमांसक के यहां य विकल्प जाल समान ही सिद्ध होंगे । तथाहि—

आप भीमांसक सबज्ञ का निषेध करते हुए अथवा सर्वज्ञ में संशय करते हुए इन दोनों बातों को अर्हत में सिद्ध करते हैं या अनर्हत में अथवा सामान्यात्मा में ? यदि आप पहला विकल्प मानें कि हम अर्हत में सबज्ञत्व का प्रतिषेध करते हैं तब तो आपका पक्ष असिद्ध विशेषण वाला है एव उसकी व्याप्ति भी सिद्ध नहीं होती तथा दृष्टान्त भी साध्यविकल है । यदि अर्हत से रहित बुद्ध आदि में सर्वज्ञत्व का निषेध करते हैं तब तो आप भीमांसको के यहां कपिल बुद्ध आदि की असिद्धि ही नहीं मानी गई है अतः अनिष्ट का प्रसंग आ जाता है ।

एव अर्हन में तो सूक्ष्मादि के प्रत्यक्ष का विधान ही निश्चित किया है और पुन इन दोनों को छोड़कर सामान्यात्मा है कौन कि जिसके विवक्षित सूक्ष्मादि पदार्थों के प्रत्यक्षत्व का आप निषेध सिद्ध करें या सदेह सिद्ध कर ?

[भीमांसक जिन प्रश्नोंसरो के द्वारा सबज्ञ का अभाव सिद्ध करना चाहते हैं जनाचार्य उन्हीं प्रश्नोंसरो से जल्दी के द्वारा मान्य नित्य शब्द का खंडन कर देते हैं ।]

१ विवादापक्षस्य सर्वज्ञस्य । २ पूर्वोक्तप्रकारेण । ३ तत्र भीमांसकस्य । ४ भीमांसक । ५ रथ्यापुरुषस्य । ६ भीमांसकस्य । ७ सूक्ष्मादिसाक्षात्कारिणां ।

{ १ } पुरुषत्ववत् रथ्या इति पर । दि प्र । { २ } अर्हत् प्रतिज्ञा न वर्तते । { ३ } सव्याप्तिकं दृष्टान्तवचनमुदाहरणमीदृक् विवक्षितार्थसाधनं विशेषणवेत्त्ययमेव सूक्ष्मादिसाक्षात्कारित्वस्य रथ्यापुरुषे सदृशो भविष्यति । { ४ } भीमांसकस्य । { ५ } अनिष्टकथनेन ।

इति शब्दोऽस्य प्रतीतिरनाधिक्यं सर्वत्रापि करोति नैवापत्तिरपि । अत्रैवैव तस्मात्प्रतीतिरपि ।
 'अप्रतिष्ठ' शब्दोऽस्य प्रतीतिरपि समानमेतद्विकल्पजालम् । तथा हि । 'अप्रतिष्ठ' शब्दात् नित्यत्वं
 सर्वगतत्वं साधयेदसर्वगतत्वात् वा सामान्यात्मना वा ? अत्रैवैव नित्यत्वसर्वगतत्वात्
 नित्यत्वं सर्वगतत्वात् यदि साधयति 'स्यादप्रतिष्ठविशेषणः' पक्षः 'इतरथानिष्टानुषङ्गः ।
 'कौटुक' पुन सामान्यं नाम 'अनुषङ्गदोषप्रसङ्गपरिहाराय कल्प्यते ? सर्वगतत्वसाधनेपि
 'अप्रतिष्ठ' । तद्धि वृत्तानाममूर्तानां साधये मूर्तानां तदुभयसामान्यात्मना वा ? अत्रमूर्तानां
 'सर्वगतत्वं साधयेत्तद्वाऽप्रतिष्ठविशेषणता' पक्षस्य । अथ मूर्तानामनिष्टानुषङ्गः । कौटुक
 पुन सामान्यं नाम 'अनुषङ्गदोषप्रसङ्गपरिहाराय कल्प्यते ? सर्वगतेतरसामान्यात्मन इव भूतैस्तर

इसी प्रकार से आपके मतानुसार शब्द को नित्य सिद्ध करने में भी ये सभी विकल्प समान ही हैं ।
 अत्रैवैव—आप शब्दों को नित्य सिद्ध करते हुये सवगत शब्दों को नित्य सिद्ध करते हो या असवगत
 शब्दों को असवगा सामान्य शब्दों को ?

अप्रतिष्ठ शब्द हेतु के द्वारा कर्णों को नित्य सिद्ध करते हुये यदि सवगत शब्दों को नित्य सिद्ध
 करते हो तब तो पक्ष अप्रतिष्ठ विशेषण वाला हो जावेगा और यदि असवगत शब्दों को नित्य सिद्ध
 करते हो तब तो अनिष्ट का प्रसङ्ग आ जावेगा । पुन इन दोनों से रहित सामान्य किस प्रकार का
 है कि जिसको इन दोनों से बच गये दोनों का परिहार करने के लिये आप कल्पित कर एक अर्थात्
 शब्दों कर सकते हैं जब सवगतत्व को सिद्ध करने में भी य ही दोष समान रूप से आ जाते हैं ।
 अत्र सर्वगतत्व को अमूर्तिक कर्णों में सिद्ध करते हो या मूर्तिक में अथवा सामान्यात्मक में ?

यदि आप कहे 'अमूर्तिक शब्द सवगत हैं क्योंकि वे अकृतक है तब तो पक्ष अप्रतिष्ठविशेषण
 वाला है । यदि मूर्तिक शब्दों को सर्वगत सिद्ध कर तब तो आपके लिय अनिष्ट है । आप भीमासक शब्दों
 को अमूर्त ही मानते हो । पुन सामान्य किस प्रकार का है कि जिसको दोनों ही दोषों के प्रसङ्ग को दूर
 करने के लिय आप कल्पित कर सकते हैं ? सवगतेतर सामान्यात्मना के समान भूतैस्तर सामान्यात्मक भी

१ भीमासकाश्रीष्टे शब्दनित्यत्वे एतद्विकल्पजाल समान सूक्ष्मादिसाक्षात्करणस्य प्रतिषेधने संशये चापीति । अथ
 भीमासको वक्ष्यमाश्रीष्टानुष्ठानमद्वयं करोति यस्मिन् सम्प्रतिष्ठः । २ भीमासकः । ३ अप्रतिष्ठ सर्वगतत्वविशेषण
 सः । ४ शब्दः । ५ असर्वगतानां नित्यत्व साधयति चेत् । ६ अनिष्टानुषङ्गत्वस्योऽप्रतिष्ठविशेषणस्य प्रसङ्गः ।
 ७ एतद्विकल्पजालस्य प्रतीतिरपि समानमेतद्विकल्पजालम् । ८ कौटुकः । ९ मूर्तानामनिष्टानुषङ्गः । १० मूर्तानामनिष्टानुषङ्गः ।
 ११ मूर्तानामनिष्टानुषङ्गः । १२ मूर्तानामनिष्टानुषङ्गः । १३ मूर्तानामनिष्टानुषङ्गः । १४ मूर्तानामनिष्टानुषङ्गः ।
 १५ मूर्तानामनिष्टानुषङ्गः । १६ मूर्तानामनिष्टानुषङ्गः । १७ मूर्तानामनिष्टानुषङ्गः । १८ मूर्तानामनिष्टानुषङ्गः ।
 १९ मूर्तानामनिष्टानुषङ्गः । २० मूर्तानामनिष्टानुषङ्गः । २१ मूर्तानामनिष्टानुषङ्गः । २२ मूर्तानामनिष्टानुषङ्गः ।
 २३ मूर्तानामनिष्टानुषङ्गः । २४ मूर्तानामनिष्टानुषङ्गः । २५ मूर्तानामनिष्टानुषङ्गः । २६ मूर्तानामनिष्टानुषङ्गः ।
 २७ मूर्तानामनिष्टानुषङ्गः । २८ मूर्तानामनिष्टानुषङ्गः । २९ मूर्तानामनिष्टानुषङ्गः । ३० मूर्तानामनिष्टानुषङ्गः ।

(१) मूर्तानामनिष्टानुषङ्गः । (२) नित्यसर्वगतत्वस्य अप्रतिष्ठविशेषणः । (३) सामान्यात्मकः । (४) मूर्तानामनिष्टानुषङ्गः ।
 सर्वगतत्वस्य स्याद्वादिनां अतिव्याप्तिरिति । वि प्र (३) सामान्यात्मकः । (४) मूर्तानामनिष्टानुषङ्गः ।
 सर्वगतत्वस्य स्याद्वादिनां अतिव्याप्तिरिति । वि प्र (३) सामान्यात्मकः । (४) मूर्तानामनिष्टानुषङ्गः ।

सामान्यात्मनोऽसम्भवाद्गणैर्बु^१ । तदयमनुमानमुद्रा सर्वत्र भिनत्तीति नानुमानविचारणा
ममधिकृत^२ स्यात् । 'अविवक्षितविशेषस्य' पक्षोक्त्यो सप्त 'समाधिरित्यलमप्रति-
ष्ठितमिध्याविकल्पोर्ध्व' * । यथैव हि शब्दस्याविवक्षितसर्वगतत्वासर्वगतत्वविशेषस्याकृत-
कत्वादित्येनाना नित्यत्वे साध्ये न कश्चिद्दोष स्यात् नाप्यविवक्षितामूर्तत्वेतरविशेषस्य 'सर्व-
त्रोपलभ्यमानगुणत्वादिना । सर्वगतत्वे तथैवाविवक्षिताहदनहद्विशेषस्य कस्यचित्पुरुषस्य विप्र-
कृष्टाथसाक्षात्करणेपि साध्येनुमेयत्वादित्येनाना न 'कश्चिद्दोष पश्यामोन्यत्राप्रतिष्ठितमिध्यावि-
कल्पोर्ध्वस्य 'प्रकृतसाधनाप्रतिबधिम्य, 'तेषामप्रतिष्ठितत्वात्' 'साधनाभासे इव सम्यक्साध-
नेपि 'स्वाविषयेवतारात् । ततो निरवद्यमिद साधन कस्यचित्सूक्ष्मादिसाक्षात्कारित्व साधयति ।

वर्णों में असम्भव ही है । इसलिये आप मीमांसक के यहाँ अपने पक्ष में भी समान ही दोषों का प्रसंग
माने में आप मीमांसक अनुमान मुद्रा का भेदन कर देते हैं । अतः अनुमान के विचार करने में आपको
अधिकार ही नहीं है । तथा यदि आप कहे कि—

अविवक्षित है विशेषता जिसकी अर्थात् सर्वगतत्व असर्वगतत्व आदि विशेषताओं से रहित
सामान्य मात्र को ही हम पक्ष बनाते हैं तो समान ही समाधान है । इसलिये अप्रतिष्ठित मिध्या विकल्पों
के समूह से बस होव ।* क्योंकि जिस प्रकार से सर्वगतत्व असर्वगतत्व की विशेषता जिसमें विवक्षित
नहीं है ऐसे शब्दों को अकृतत्व आदि हेतु के द्वारा नित्य सिद्ध करने में कोई दोष नहीं है । एव अमूर्त
अमूर्त का भेद विवक्षित नहीं है जिनमें ऐसे शब्दों को सर्वत्र उपलब्धि को प्राप्त गुणत्व आदि के द्वारा
सर्वगत रूप सिद्ध करने में कोई दोष नहीं है । अर्थात् नित्य शब्द सर्वगत होता है क्योंकि द्रव्य रूप होने
से अमूर्तिक है जैसे आकाश इत्यादि ।

उसी प्रकार से जिसमें अर्हत एव अनर्हत की विशेषता विवक्षित नहीं है ऐसा कोई पुरुष अनुमेयत्व
आदि हेतु के द्वारा विप्रकृष्ट पदार्थों का साक्षात्करण करने वाला है इस विषय में केवल प्रकृत साधन
(अनुमेयत्व) के अविरोधो अप्रतिष्ठित मिध्या विकल्पो के समूह के अतिरिक्त हमें कोई दोष नहीं
दिखता है क्योंकि ये विकल्प (भेद) अप्रतिष्ठित हैं । साधनाभास में अपने अविषय के समान सम्यक्
साधन में भी अपने विषय का अवतार नहीं होता है । अतः हमारा यह अनुमेयत्व हेतु निर्दोष है और
किसी व्यक्ति विशेष की सूक्ष्मादि पदार्थों का साक्षात्कारी होना सिद्ध करता है ।

१ वृत्ती मीमांसकस्य स्वपक्षेपि समानं तत्तत्पदार्थ मीमांसक । २ स्वपक्षेपि परपक्षवत् । ३ अविवक्षित सर्वगतत्वासर्वगत-
त्वादिविशेषो यस्य स तत्त्व । ४ हे मीमांसक । ५ अर्होऽनर्हो वेत्यादिरूप । ६ सर्वत्रोपलभ्यमानमाकाशम् । ७ नित्य-
शब्द सर्ववर्ती भवति द्रव्यत्वे सत्यमूर्तत्वादाकाशवदित्यादिना च । ८ विना । ९ प्रकृत साधनमनुमेयत्वम् । १० विकल्पो-
पत्ताम् । ११ अप्रतिष्ठितत्वे हेतुरयम् । १२ मिध्याविकल्पोर्ध्वविषये ।

(१) सामान्यात्मनोऽसम्भवादिति का पा० । दि प्र । (२) बोध्यम् । (३) शब्दस्य । (४) अव्यवस्थित । (५) न केनापि
विषयः इति पा. वि. प्र । (६) अप्रतिष्ठितत्वं कुत ?

आचार्य—मीमांसक ने जैसे-तैसे यहाँ तक तो खबर कर लिया कि सूक्ष्मादि पदार्थ किन्हीं व किन्हीं के प्रत्यक्ष-अवश्य हैं और वह प्रत्यक्ष अतीन्द्रिय प्रत्यक्ष है। इस बात को स्वीकार कर लेने के बाद भी उसे बौद्ध नहीं पड़ी और वह प्रश्न करने में पुनः आगे बढ़कर कहता है कि अच्छा आप बौद्ध ! वह तो बतलाती कि वह अतीन्द्रिय प्रत्यक्ष आप अर्हत् के मानते हैं या बुद्ध कपिल आदि के या इन दोनों से रहित किसी सामान्य आत्मा के ?

यदि प्रथम पक्ष लेवो तो बनता नहीं क्योंकि कोई भी आत्मा अर्हत् रूप से सिद्ध ही नहीं है और अप्रसिद्ध को पक्ष बनाया ही नहीं जा सकेगा। द्वितीय पक्ष में बुद्ध कपिल आदि को अतीन्द्रियदर्शों मानना आपकी दृष्टि नहीं है।

तृतीय पक्ष में इन दोनों को छोड़कर और आत्मा है कौन जिसे आप सर्वज्ञ सिद्ध कर सकें ? अतः आप अपने अर्हत् को ही सबज्ञ सिद्ध नहीं कर सकते हैं।

इस पर जैनाचार्य कहते हैं कि ये तीन प्रकार के दूषण तो सबन ही दिये जा सकते हैं। आप मीमांसकों ने शब्द को नित्य सिद्ध किया है। हम प्रश्न कर सकते हैं कि आप सर्वगत शब्दों को नित्य सिद्ध करते हैं या असर्वगत शब्दों को या इन दोनों से रहित सामान्य शब्दों को ? एव शब्दों को सर्वगत सिद्ध करते हुए आप अमूर्तिक शब्दों को सर्वगत सिद्ध करते हैं या मूर्तिक शब्दों को या इन दोनों से रहित किन्हीं शब्दों को ?

इसी प्रकार से आपकी सभी मायताओं में हम इन्हीं विकल्पों को उठाकर दूषण देते जावेंगे। तब मीमांसक बबड़ाकर बोल पड़ा कि भाई ! हम विशेष की विवक्षा न करके सामान्य मात्र शब्दों को ही नित्य सर्वगत और अमूर्तिक सिद्ध करते हैं अतः हमारे यहाँ ये कोई दोष नहीं आते हैं।

जैनाचार्य ने कहा कि भाई ! फिर मुझ पर ही आपको इतना क्या द्रव्य है कि जिससे आप इस प्रकार से कुप्रश्नों की भरमार करते ही जा रहे हैं। हम भी तो विशेष रूप से अर्हत् अनर्हत् की विवक्षा न करके सामान्य मात्र से ही किसी भी पुरुष को सबज्ञ सिद्ध कर रहे हैं। हमें किसी से भी द्रव्य नहीं है जो कर्म पर्वत को भेदन करने वाला दोष—आवरण से रहित निर्दोष महापुरुष है वह कोई भी क्यों न हो बस ! हम उसे ही सबज्ञ मान लेते हैं। इसलिये अनुमेयत्व हेतु के द्वारा किसी न किसी आत्मा के संपूर्ण सूक्ष्मादि पदार्थोंका साक्षात्कार होना सिद्ध ही हो जाता है। अब अधिक कथन से तो केवल पिष्टपेष ही होगा ऐसा समझना चाहिये।

उत्तराधिका—इस प्रकार किसी के कमभूमृत् भेदित्व के समान विश्व-तत्त्वों का साक्षात्कारित्व भी हो जाने क्योंकि सुनिश्चित रूप से असंभव है बाधक प्रमाण जिसमें ऐसे प्रमाण का सर्वज्ञत्व सिद्ध हो

मान्वस्तु नासौ कस्यचित्कर्मभूदङ्गेदित्वमिव विषयतत्त्वसाक्षात्कारित्वं, 'प्रमाणसद्भा-
वात् । स तु परमात्माहं वेति क्वं निश्चयो यतोहमेव महान्भिवन्धो भवतामिति 'व्यव-
सिताभ्यनुज्ञानपुरस्सर' भगवतो 'विशेषसर्वज्ञत्वपर्यनुयोगे' सतीवाचार्या प्राहुः ।—

स त्वमेवासि निर्दोषो 'युक्तिशास्त्राविरोधिवाक्' ।

अविरोधो 'यदिष्टं ते' प्रसिद्धेन न बाध्यते । ६॥

दोषास्तावदज्ञानरागद्वेषादय उक्ता । निष्क्रान्तो दोषेभ्यो निर्दोष । 'प्रमाणबला-
त्सिद्ध सर्वज्ञो वीतरागश्च सामान्यतो य स त्वमेवाह न युक्तिशास्त्राविरोधिवाक्त्वात् ।
यो 'यत्र' युक्तिशास्त्राविरोधिवाक् स तत्र निर्दोषो दृष्टो यथा क्वचिद्व्याघ्रपशवे

है । पुनरपि वह परमात्मा अर्हत ही हैं यह निश्चय कैसे हो सकता है कि जिससे मैं ही आपके लिये महान्
नमस्कार करने योग्य होऊँ । इस प्रकार निश्चित स्वीकृति पूर्वक भगवान् के विशेष सर्वज्ञत्व के प्रश्न
करने पर ही मानो आचार्य समतमद् स्वामी कहते हैं—

कारिका—हे भगवन् ! दोष और आवरण से रहित निर्दोष सूक्ष्मादि पदार्थों को प्रत्यक्ष जानने
वाले एव युक्ति-शास्त्र (तर्क व आगम) से अविरोधी वचन को बोलने वाले वह अर्हत परमात्मा आप ही
हैं क्योंकि आपका इष्ट (मत) विरोध रहित है उसमें प्रत्यक्ष अनुमान आदि किसी भी प्रमाण से बाधा
नहीं आती है ॥६॥

अज्ञान राग द्वेष आदि तो दोष कहे गये हैं और जो दोषों से रहित हैं वे निर्दोष हैं । पूर्वोक्त
चौथी एव पाचवी कारिका में कहे गये अनुमान प्रमाण के बल से सामान्यतया जो सर्वज्ञ और वीतराग
सिद्ध हुये हैं । हे भगवन् ! वे आप ही हैं क्योंकि आपके वचन युक्ति (तर्क) और शास्त्र (आगम) से
अविरोधी हैं जो जहाँ पर युक्ति-शास्त्र से अविरोधी वचन बाले हैं वे वहाँ पर निर्दोष देखे गये हैं जैसे
किसी व्याधि को दूर करने में उत्तम वध । युक्ति और ससार तथा इन दोनों कारणों में भगवान् युक्ति-
शास्त्र से अविरोधी वचन बाले हैं इसीलिये वे निर्दोष हैं । इस प्रकार से हमारा निश्चय है । मेरे वचन

१ भगवन् सुनिश्चितज्ञासंभवद्वाचकत्ववक्तव्यम् । २ व्यवस्थितेति पाठान्तरम् । ३ व्यवसितं निश्चितमभ्यनुज्ञानमभ्युपगमस्त-
त्पुरस्सरमिति क्रियाविशेषणम् । ४ प्रश्ने । ५ युक्तिस्तर्क । शास्त्रमागम । हेतुमन्ति विशेषणमिदम् । ६ तत्त्व-
त्वात् इष्टं प्रसिद्धेन न बाध्यते तत् एवाविरोध इत्यर्थः । ७ अनन्तरोक्तकारिकाद्वयोक्तानुमानद्वयवशात् । ८ तत्त्वे ।

(१) निश्चित । ता । अभ्युपगम । (२) अर्हत्वेन सर्वज्ञ इति विशेषणम् । (३) दोषेभ्योऽज्ञानरागद्वेषादिभ्यो निष्क्रान्तः ।
वि. प्र. । (४) मतः । (५) कस्मात् । (६) तत्त्वं । (७) भगवान् पश्यो निर्दोषो भवतीति साध्यो धर्मः भवतीति निश्चितत्वस्य
प्रमाणवशात् । इत्याद्यनुमानवशात् । वक्तव्यम् अतः युक्तिशास्त्राविरोधिवाक् भवतीति साध्यो धर्मः भवतीति निश्चितत्वस्य
प्रमाणवशात् । इत्याद्यनुमानवशात् । इति निर्दोषः । वि. प्र. । (८) न बाध्यते सिद्धं स त्वमेव नोक्तसंसारकारणद्वयोः विशेषो
अविरोध इति तत्त्व युक्तिशास्त्राविरोधिवाक्त्वात् इति निश्चितत्वोक्तव्योक्तव्यम् । वि. प्र. ।

निवर्तनः^१ । युक्तिशास्त्राविरोधिवाकं च भगवान् मुक्तिसंसारतत्कारणेषु^२ तस्मान्निर्दोष इति निश्चयः^३ । युक्तिशास्त्राभ्यासविरोधं कुतो^४ 'मद्वाचं' 'सिद्धोऽनवयवेनेति' वेद्यस्मादिष्टं मोक्षादिकं ते प्रसिद्धेन प्रमाणेन न बाध्यते । तथा हि । यत्र 'यस्याभिमत'^५ तत्त्वं प्रमाणेन न बाध्यते स तत्र युक्तिशास्त्राविरोधिवाकः । यथा 'रोगस्वास्थ्यतत्कारणतत्त्वे'^६ भिषग्वर । न बाध्यते च प्रमाणेन भावतोभिमत मोक्षसंसारतत्कारणतत्त्वम् । तस्मात्तत्र त्वं युक्तिशास्त्राविरोधिवाकः । इति विषयस्य युक्तिशास्त्राविरोधित्वसिद्धिं विषयिण्या भगवद्वाचो युक्ति-

संपूर्णतया युक्ति आगम से अविरोधी किस प्रकार से सिद्ध है ? इस प्रकार से भगवान् के प्रश्न करने पर ही मानों समतभद्र आचार्य कहते हैं कि—

हे भगवन् ! आपके मोक्षादिक तत्त्व प्रसिद्ध प्रत्यक्षादि प्रमाणों से बाधित नहीं होते हैं । तथाहि—
जहाँ पर जिस पुरुष का अभीष्ट तत्त्व प्रमाण से बाधित नहीं होता है वह वहाँ पर युक्ति और आगम से अविरोधी वचन वाला है जैसे रोग और स्वास्थ्य तथा उनके कारणों में उत्तम वद्यः । भगवान् के द्वारा अभिमत मोक्ष संसार और उन उनके कारण कारणभूत तत्त्व प्रमाण से बाधित नहीं होते हैं । इसीलिये उस-उस विषय में भगवान् आप ही यक्ति और आगम से अविरोधी वचन वाले हैं ।

इस प्रकार मोक्ष संसार एवं इन दोनों के कारणभूत इस विषय को यक्ति शास्त्र से अविरोधी पना सिद्ध होने से विषयी भगवान् के वचनों को भी युक्ति और शास्त्र से अविरोधीपना सिद्ध हो जाता है ।

आचार्य—श्री स्वामी समतभद्राचार्यवयं ने देवागम स्तोत्र में देवागमनभोयान् इत्यादि कारिका के द्वारा बहिरंग विभूतिमान् हेतु से भगवान् को महान् नहीं माना है । अध्यात्म बहिरूप्येष इत्यादि द्वितीय कारिका के द्वारा अंतरंग महोदय से भी भगवान् को नमस्कार नहीं किया है तथा तीर्थकृतसमंसा इत्यादि तृतीय कारिका से सभी के आम्नाय में परस्पर विरोध दिखाकर पुनः धीरे से ऐसा कह दिखा है कि कश्चिदेव भवेदगुरु कोई न कोई एक भगवान् अवश्य ही होना चाहिये ।

इसके पश्चात् चतुर्थ कारिका में इस बात को बताया है कि दोष और आवरण से ही प्राणी संसारी कहलाते हैं इनका किसी न किसी में पूर्णतया अभाव हो सकता है क्योंकि संसारी प्राणियों में दोष और आवरण के हानि की तरतमता देखी जाती है । पुनः आगे पाँचवीं कारिका में यह स्पष्ट कर देते हैं कि 'सूक्ष्मादि पदार्थ' किसी न किसी के प्रत्यक्ष अवश्य हैं और जिसके प्रत्यक्ष हैं वही सर्वज्ञ है ।

१ वेद्यशास्त्रयुक्तविरोधिवाकं निर्दोषः । २ मुक्तिश्च संसारश्च तत्कारणौ च तेषः । ३ मयं वदं मानस्यः । ४ सामान्येन । ५ यस्य पुण्यस्य स इति सम्बन्धः । ६ रोगश्च स्वास्थ्यं च तत्कारणानि च तान्येव तत्त्वं तस्मिन् । ७ भगवन् ।

(१) मोक्षसंसारतत्कारणेषु त्वं युक्तिशास्त्राविरोधिवाकं अविभुमहेति तत्र त्वदभिमतस्य तत्त्वस्य स्वस्वस्य प्रमाणेन न बाध्यते इति प्रतिज्ञाहेतु इष्टव्यः । वि. प्र. । (२) रोगश्च स्वास्थ्यं च तत्कारणौ च तान्येव तत्त्वं तस्मिन् । वि. प्र. ।

कारिकाविरोधित्वसाधनम्' । 'कथमत्र कारिकायामनुपात्तो भिषग्वरः दृष्टान्त कथ्यते इति चेत् स्वयं ग्रन्थकारेणान्यत्राभिधानात् ।

“एव सभवा सभवतर्षरोगैः सत्तप्यमानस्य जनस्य लोके ।

आसीरिहाकस्मिक एव वदो वैदो यथा नाथ रुजा प्रशान्त्यं ॥

इति स्तोत्रप्रसिद्ध । 'इह दृष्टान्तावचन तु संक्षपोपन्यासान्न विरुध्यते, 'अथयानुपपत्तिः सत्वनियमकलक्षणप्राधायप्रदर्शनाय वा ।

अब स त्वमेवासि निर्दोषो इस कारिका में यह स्पष्टतया कह रहे हैं कि वह सबज्ञ और निर्दोष भगवान् आप ही हैं । पुन प्रश्न यह होता है कि आप ही निर्दोष क्यों हैं ? क्योंकि यहा परीक्षा प्रधानी शिष्यगण केवल आगम मात्र से ही भगवान् को निर्दोष मानने को तैयार नहीं हैं । उनको आचार्य समझाते हैं कि सबज्ञ भगवान् निर्दोष इसलिये है कि उनके बचन तक और आगम से अविरोधी हैं क्योंकि आपका शासन प्रत्यक्ष अनमान आदि प्रमाणो से बाधित नहीं है । लोक व्यवहार में उत्तम बख रोगी के रोग का कारण बता देता है और स्वस्थता के कारण भी बता देता है अब यह स्वस्थ हो चुका है इसको ज्वर आदि विकार निकल चुके हैं । बख के ऐसे निर्णय पर आबाल गोपाल जन विश्वास कर लेते हैं ऐसा देखा जाता है । अब आगे इस बात को सिद्ध कर रहे हैं कि भगवान् के शासन में मान्य मोक्ष और संसार एव इन दोनों के कारण भी विरोध रहित तक आगम आदि से सिद्ध है ।

प्रश्न—इस कारिका में दृष्टान्त न होते हुये भी भिषग्वर का दृष्टान्त आपने क्यों लिया ?

उत्तर—स्वयं ग्रन्थकार श्री समतभद्राचार्य स्वामी ने अन्यत्र स्वयंभूस्तोत्र में भिषग्वर का दृष्टान्त ग्रहण किया है यथा—

त्व सभवाः सभवतर्षरोगैः सत्तप्यमानस्य जनस्य लोके ।

आसीरिहाकस्मिक एव वदो वैदो यथा नाथ रुजा प्रशान्त्यं ॥

अर्थ—हे सभजनार्थ भगवान् ! संसार में तृष्णा रूपी रोग से पीडित हुये जीवों के लिये आप ही अकारण वैद्य हैं । जिस प्रकार से लोक में रोगों की शांति के लिये वैद्य होते हैं ।

अतः यहा कारिका में संक्षेप से कथन होने से दृष्टान्त को नहीं कहने पर भी विरोध नहीं आता है अथवा हेतु में अन्ययानुपपत्ति ही निश्चित एक लक्षण प्रधान है ऐसा बतलाने के लिये भी दृष्टान्त नहीं सिद्ध है ।

१. त्वमेवासि, त्वमेवमिति लोकोपपत्त्यात् । २. तदस्य अर्थः । ३. सत्तप्यमानस्य जनस्य लोके । ४. सभवा संसारः । तर्षस्तर्षः ।

५. आसीरिहाकस्मिकः । ६. वदो वैदो यथा नाथ रुजा प्रशान्त्यं । ७. यथा नाथ रुजा प्रशान्त्यं । ८. यथा नाथ रुजा प्रशान्त्यं । ९. यथा नाथ रुजा प्रशान्त्यं । १०. यथा नाथ रुजा प्रशान्त्यं ।

(१) यथा हेतुः सत्तप्यमानस्य जनस्य लोके । यथा नाथ रुजा प्रशान्त्यं ।

नैयायिकोंने हेतुके पांच अवयव माने हैं। १ पक्षधर्मत्व २ सपक्षसत्त्व ३ विपक्ष अभावसिद्धि, ४ अबाधित विषयत्व ५ असत्प्रतिपक्षत्व। इसी प्रकार बौद्धों ने उपरोक्त पांच अवयवों में से आदि के तीन अवयव माने हैं किन्तु जैनाचार्यों ने 'अन्यथानुपपत्ति' एक लक्षण हेतु का माना है। इस अन्यथा अनुपपत्ति लक्षण वाले हेतु में पाँचों अवयव नहीं हैं। तो भी हेतु साध्य को सिद्ध करने वाला सच्चा हेतु है और यदि हेतु में पाँचों या चारों आदि अवयव होकर भी अन्यथानुपपत्ति लक्षण अविनाभाव हेतु नहीं है तो हेतु अहेतु है साध्य का गमक नहीं है।

सर्वज्ञसिद्धि का सारांश

मीमांसक यह कहता है कि—संपूर्ण कर्मों से रहित भी आत्मा परमाणु धर्म अघर्म आदि अतीन्द्रिय पदार्थों को कैसे जानेगा ? इन अतीन्द्रिय पदार्थों का ज्ञान तो वेद वाक्यों से ही होता है। अतएव जगत में कोई सर्वज्ञ नहीं है। इस पर आचार्य समाधान करते हैं कि—

सूक्ष्म परमाणु आदि एव अतर्हित राम रावणादि तथा दूरवर्ती सुमेरु पर्वत आदि परोक्ष पदार्थ किसी न किसी के प्रत्यक्ष अवश्य हैं क्योंकि वे अनुमान ज्ञान के विषय हैं—अग्नि आदि के समान। एव हे भगवान् ! वे पदार्थ जिनके प्रत्यक्ष हैं वह आप ही निर्दोष सर्वज्ञ हैं क्योंकि आप के वचन युक्ति शास्त्र से अविरोधी हैं तथा आपका मत ससार मोक्ष एव उनके उपाय प्रत्यक्षादि से बाधित नहीं होते हैं।

यदि कोई कहे कि अत्यंत परोक्ष पदार्थ अनुमेय नहीं हो सकते अतः अनुमेयत्व हेतु भागासिद्ध है। यह कथन ठीक नहीं है। कारण कि सूक्ष्मादि पदार्थ अनुमेय हैं क्योंकि श्रुत ज्ञान के विषय हैं एव श्रुतज्ञान अतिज्ञान पूर्वक ही होता है। अतएव श्रुतज्ञान के विषयभूत अनुमेय सूक्ष्मादि पदार्थ किसी के प्रत्यक्ष सिद्ध ही हैं। मीमांसक कहता है कि 'कोई भी सूक्ष्मादि पदार्थों का साक्षात्कार करने वाला नहीं है क्योंकि वह प्रमेय है, या अस्तित्व रूप है या वस्तु रूप है। जैसे हम लोग। इस पर जनाचार्य कहते हैं कि ये हेतु तो हमारे सर्वज्ञ को ही सिद्ध करते हैं। तथाहि।

'सूक्ष्मादि पदार्थ किसी के प्रत्यक्ष अवश्य हैं क्योंकि प्रमेयरूप हैं, अस्तित्व रूप हैं या वस्तु रूप हैं—स्फटिक आदि की तरह।

तथा सर्वज्ञ भगवान् अतीन्द्रिय ज्ञान से सूक्ष्मादि पदार्थों को जानते हैं इन्द्रिय ज्ञान से नहीं, क्योंकि इन्द्रियां तो वर्तमान के प्रतिनियत पदार्थों को ही विषय करती हैं सभी को नहीं। अतः इन्द्रिय ज्ञान से कोई सर्वज्ञ नहीं बन सकता है। इस बात का स्पष्टीकरण उल्लिख्य सदन में विशेष रूप से है। एवं आप सर्वज्ञ अर्थात् ही निर्दोष हैं। कुछ कपिल आदि नहीं हैं क्योंकि उनके वचन युक्ति एवं शास्त्र से अविरोधी नहीं हैं। इस प्रकार से आप ही सर्वज्ञ अतीतराग हैं यह बात सिद्ध ही नहीं।

[श्रीमत्संसारतत्त्वप्रमाणम्]

‘सर्व भववतोऽभिमत मोक्षतत्त्व’ तावन्न प्रमाणेन बाध्यते, प्रत्यक्षस्य ‘तद्बाधकत्वा-
योऽभात्’ । ‘नास्ति कस्यचिन्मोक्ष-समुपलम्भकप्रमाणपञ्चकाविषयत्वात् कूर्मरोमादिवदित्य-
नुमानेन बाध्यते इति चेन्न मोक्षस्यानुमानाद्भागमाच्च ‘प्रसिद्धप्रामाण्यादस्तित्वव्यवस्थाप-
नात्’ ‘बन्धहेतुषावरणक्षयस्यैवाननज्ञानादिस्वरूपलाभफलस्यानुमानागमप्रसिद्धस्य’ मोक्ष-
त्वात्, बन्धहेतुभावनिर्जराभ्यां कृत्स्नकर्मविप्रमोक्षो मोक्ष इति वचनात्’ । तत् एव
‘नागमेनापि मोक्षतत्त्व बाध्यते तस्य तत्सद्भावावेदकत्वव्यवस्थिते । तथा ‘मोक्षकारण-
तत्त्वमपि’ न प्रमाणेन विरुध्यते प्रत्यक्षतोऽकारणकमोक्षप्रतिपत्तरभावात्तेन’ तद्बाधनायोगात् ।
नानुमानेनापि तद्बाधन, ‘ततो मोक्षस्य कारणवत्त्वसिद्ध । ‘सकारणको मोक्ष प्रतिनियत-

अत मोक्ष और संसार तथा मोक्ष और संसार के कारण इन चारों में भगवान् के द्वारा प्रति-
पादित जो मोक्षतत्त्व है वह प्रमाण से बाधित नहीं होता है क्योंकि प्रत्यक्ष से मोक्षतत्त्व ने बाधा
नहीं है ।

अब स्वमत में अनुमान का अभाव होने पर भी चार्वाक परमत की अपेक्षा से अनुमान को ग्रहण
करके मोक्ष तत्त्व का नास्तित्व सिद्ध करता है—

[चार्वाक के द्वारा मोक्ष एवं उसके कारण का छजन एवं जैन के द्वारा समाधान]

चार्वाक— किसी को भी मोक्ष नहीं है क्योंकि वह मोक्ष सत्ता को ग्रहण करने वाले पाँचों प्रमाणों
का विषय नहीं है कछये क रोम के समान’ इस प्रकार अनुमान से बाधा आती है । अर्थात् प्रत्यक्ष अनु-
मान भागम उपमान और अर्थापत्ति ये पाँचों ही प्रमाण सत् रूप वस्तु को ग्रहण करने वाले हैं और वह
मोक्ष पाँचों ही प्रमाणों का विषय नहीं है अत मोक्ष है ही नहीं ऐसा हमारा पक्ष है ।

जैन— आपका यह कथन ठीक नहीं है । प्रसिद्ध प्रमाणता वाले अनुमान से एवं भागम से मोक्ष के
अस्तित्व की व्यवस्था की जाती है । किसी जीव में अनन्त ज्ञानादि स्वरूप की प्राप्ति रूप फल तथा अनु-
मान एवं भागम से प्रसिद्ध दोष और आवरण का क्षय पाया जाता है उसी का नाम मोक्ष है । कहा भी
है— ‘बन्धहेतुभावनिर्जराभ्याम् कृत्स्नकर्मविप्रमोक्षो मोक्ष’ अर्थात् बन्ध के हेतु का अभाव एवं निर्जरा

१ मोक्षसंसारतत्त्वप्रमाणं चतुष मध्ये । २ तेषां=मोक्षतत्त्वादीनाम् । ३ स्वमतेऽनुमानस्याभावेऽपि चार्वाक परमतपक्षेऽप्यनु-
मानं वर्धयति । ४ अथ । ५ दोषावरणयोर्हानिरित्याद्यकृतानुमानादिना । ६ एव मोक्षस्य मुक्त्यविरोध प्रतिपाद्य शास्त्रा विरोध
प्रतिपाद्यमिति तत् एवेति । ७ भागमस्य । ८ सम्बन्धवर्तनादि । ९ प्रत्यक्षेण । १० अनुमानात् । ११ सम्बन्धवर्तनादिकारणक ।

(१) तस्य तद्विषयत्वम् । (२) वरस्य । (३) प्रसिद्धप्रामाण्यादित्येतदुत्तरम् सर्वत्र बन्धावरणमागमशब्देन सह
संबन्धीयम् । (४) नास्ति । (५) एवं मोक्षे समुपलम्भकानुमानागमप्रमाणद्वय सर्वभावाद्यनेन परोक्ष समुपलम्भक
प्रमाणपक्षनिवृत्तिरूपं साधनमस्ति इति प्रतिपादितं बोध्यम् । वि ४ (६) प्रसिद्धप्रामाण्येन । (७) स्वकर्म । (८)
कृत्स्नकर्मवत् इति या ।

‘कामादिस्वात् पटादिवत् । तस्याकारणकत्वे सर्वदा सर्वत्र सर्वस्य सद्भावानुपपन्नं परापेक्षा-
रहितत्वादिति ।’ नागमेनापि मोक्षकारणतत्त्व बाध्यते तस्य तत्साधकत्वात् “सम्बन्धदर्शन-
ज्ञानं चारित्र्याणि ‘मोक्षमार्गः’ इति वचनात् ।

के द्वारा संपूर्ण कर्मों को नाश हो जाता इसी का नाम मोक्ष है । इस प्रकार तत्त्वार्थ सूत्र महाशास्त्र में कहा है । उसी प्रकार आगम प्रमाण से भी मोक्षतत्त्व बाधित नहीं होता है क्योंकि मोक्ष तत्त्व क सद्भाव का प्रतिपादक आगम उपलब्ध है ।

आभाव—यद्यपि मोक्ष इन्द्रिय प्रत्यक्ष से नहीं दिखता है तो भी अनुमान एवं आगम से सिद्ध है । राज-
वार्तिक में भी श्री भट्टाकलंक देव ने इसी बात को स्पष्ट किया है । कार्यविशेषोपलभात् कारणान्वेषण
प्रवृत्तिरिति चेन्न अनमानतस्तत्पि सद्धटोयत्र भाति निवृत्तिवत् ॥६॥ अर्थात्

अर्थ—मोक्ष जब प्रत्यक्ष से दिखायी नहीं देता तब उसके मार्ग का ढूँढना व्यर्थ है ? उत्तर—यद्यपि
मोक्ष प्रत्यक्ष सिद्ध नहीं है फिर भी उसका अनुमान किया जा सकता है । जैसे घटीयत्र रहट का घूमना
उसक धुरे क घूमने से होता है । और धुरे का घूमना उसमे जुते हुए बल क घमने पर । यदि बल का
घूमना बंद हो जाय तो धुरे का घूमना रुक जाता है और धुरे क रुक जाने पर घटी यत्र का घमना बंद
हो जाता है । उसी तरह कर्मोदय रूपी बल क चलने पर ही चार गति रूपी धुरे का चक्र चलता है और
चतुर्गति रूपी घुरा ही अनेक प्रकार की शारीरिक मानसिक आदि वेदनाय रूपी घटी यत्र घुमाता रहता
है । कर्मोदय की निवृत्ति होने पर चतुर्गति का चक्र रुक जाता है । और उसक रुकने से ससार रूपी घटी
यत्र का परिचलन समाप्त हो जाता है इसी का नाम मोक्ष है इस तरह साधारण अनुमान से मोक्ष की
सिद्धि हो जाती है ।

समस्त शिष्टवादी अप्रत्यक्ष होने पर भी मोक्ष का सद्भाव स्वीकार करते हैं और उसके मार्ग का
अन्वेषण करते हैं । जिस प्रकार भावो सूर्य ग्रहण और चन्द्र ग्रहण आदि प्रत्यक्ष सिद्ध नहीं है फिर भी
आगम से उनका यथाथ बोध कर लिया जाता है उसी प्रकार मोक्ष भी आगम से सिद्ध हो जाता है ।
यदि प्रत्यक्ष न होने के कारण मोक्ष का निषेध किया जाता है तो सभी को स्वसिद्धांत विरोध होगा,
क्योंकि सभी वादो कोई न कोई अप्रत्यक्ष पदार्थ मानते ही हैं । आगमात्प्रतिपत्तः । प्रत्यक्षोऽनुपपन्नस्य
आनोऽपि मोक्ष आगमावस्तीति निश्चीयते । प्रत्यक्ष से उपलब्ध न होत हुए भी मोक्ष हैं—ऐसा आगम
से निश्चय किया जाता है ।

तथैव मोक्ष के कारण सम्यग्दर्शनानि एवं सवर निजरा तत्त्व भा प्रमाण से बिच्छ नहीं है प्रत्यक्ष से
कारण के बिना मोक्ष की प्रतिपत्ति-ज्ञान का अभाव है क्योंकि प्रत्यक्ष प्रमाण से मोक्ष के कारणभूत तत्त्वों
१ इत्यक्षत्रकालनीर्थाविद्यावर्गी विना जीवो न भवतीत्यतः सकारणो मोक्षः । २ मोक्षकारणमित्यर्थः ।

(१) प्रसिद्धप्रामाण्येन ।

[चार्वाक संसारतत्त्व न मान्यते तस्य विचार]

समा संसारतत्त्वमपि न प्रसिद्धं न बाध्यते प्रत्यक्षतः संसाराभावासिद्धेस्तस्य^१ तद्बाध-
कत्वावदभावात् । स्वोपासकमैवसादात्मनो भवान्तरावाप्ति संसार ।^२ स न प्रत्यक्षविषयो येन
प्रत्यक्षं त बाधेत ।

[चार्वाक संसारतत्त्व निराकरोति तस्य समाधानं]

अनुमान तद्बाधकमिति चेन्न, 'तदभावप्रतिबद्धलिङ्गाभावाद'^३ । 'गर्भादिमरणपर्यन्त-
चैतन्यविशिष्ट' कायात्मन पुरुषस्य जन्मन^४ पूव मरणाच्चोत्तर नास्ति भवान्तरम^५ अनुपलब्धे-

ने बाधा का अभाव है एवं अनुमान से भी बाधा नहीं आती है इसलिये अनुमान से भी मोक्ष कारण सहित
सिद्ध है । मोक्ष सकारणक है अर्थात् सम्यग्दर्शनादि कारण से होता है क्योंकि प्रतिनियत कालादि की
अपेक्षा पायी जाती है अर्थात्—द्रव्य क्षत्र काल, भाव एवं तीर्थादि सामग्री के बिना मोक्ष नहीं होता
है इसीलिये कारण सहित है जैसे पट आदिक । यदि मोक्ष की अकारणक मानोगे तो सर्वदा, सर्वत्र सभी
जीवों के मोक्ष का प्रसंग आ जावेगा क्योंकि अकारणक होने से मोक्ष पर की अपेक्षा से रहित ही रहेगा ।
और आगम से भी मोक्ष के कारणभूत तत्त्वों में बाधा नहीं है क्योंकि मोक्ष क कारण को सिद्ध करने
वाला आगम पाया जाता है । सम्यग्दर्शनज्ञानचारिणाणि मोक्षमार्ग^६ इस प्रकार सूत्र वचन है ।

[संसार तत्त्व पर विचार]

संसार तत्त्व भी प्रसिद्ध प्रमाण से बाधित नहीं है क्योंकि प्रत्यक्ष से संसार क अभाव की अपेक्षा
है । वह प्रत्यक्ष संसार को बाधित नहीं करता है अपने द्वारा उपार्जित कर्म क निमित्त से आत्मा क भवी
तर की प्राप्ति का होना इसी का नाम संसार है । वह संसार प्रत्यक्ष का विषय नहीं है कि जिससे वह
प्रत्यक्ष उस संसार को बाधित कर सक ।

अर्थात् कर्म के निमित्त से कामोंण तजस शरीर के साथ आत्मा का जो परलोक मे गमन है वह
किसी को प्रत्यक्ष से दिखता नहीं है और जो चीज प्रत्यक्ष से दिखती नहीं है यह प्रत्यक्ष प्रमाण उसका
निबेध भी कैसे कर सकेगा ।

[चार्वाक के द्वारा संसार तत्त्व का खण्डन एवं जीवाचार्य द्वारा उसका सम जान]

चार्वाक—अनुमान प्रमाण संसार का बाधक है ।

जीवाचार्य—यह कथन ठीक नहीं है क्योंकि संसार क अभाव क साथ प्रतिबद्ध (अविनाभावी) लिंग
का अभाव है अतः अनुमान प्रमाण से बाधा नहीं आ सकती ।

१ अनुमान । २ चार्वाक । ३ संसाराभावेन तद् प्रतिबद्धं लिङ्गाभावात् । ४ चार्वाक । ५ चैतन्यविशिष्ट काये
पुरुषस्य जन्मन ।

(१) चार्वाकः । (२) प्रत्यक्षविषयसंसारतत्त्व इति न व्यक्तं । केवलं तत्त्वतोत्तरावतिवृत्तस्यैव विचार्यमाणस्य । वि. ३ ।
(३) संसाराभावाभावाभावाभावात् वि. ३ । (४) सहित । (५) का ।

स्वपुष्पवदित्यनुपलम्भ ससाराभावग्राहक संसारतत्त्वबाधक इति चेन्न तस्यासिद्ध । प्राणि-
नामाद्य^१ 'चतन्य^२ चैतन्योपादानकारणक^३ चिद्विवृतत्वा मध्यचैतन्यविवृतवत्^४ । तथाऽन्य-
चैतन्यपरिणा^५ मश्चैतन्य^६ काय^७, तत एव तद्वत् । इत्यनुमानेन पूर्वोत्तरभावोपलम्भाद्यथोक्त
ससारतत्त्वसिद्ध । गोमयादेरचेननाच्चेतनस्य वृश्चिकादेरुत्पत्तिदर्शनात्तन 'व्यभिचारी
हेतुरिति चेन्न, 'तस्यापि पक्षीकरणात् । वृश्चिकादिशरीरस्याचेतनस्यैव गोमयादे सम्भू-
च्छेन न पुनर्वृश्चिकादिचैतन्यविवृतस्य तस्य पूर्वचतयविवर्तदेवोत्पत्तिप्रतिज्ञानात् ।

आशिका— गभ से लेकर मरण पयन्त चैतय से विशिष्ट शरीरधारी पुरुष क जन्म से पहले और
मरण क पश्चात् भवांतर नाम की कोई चीज नहीं है क्योंकि उसकी उपलब्धि नहीं हो रही है आकाश
पुष्प के समान । इस प्रकार ससार क अभाव का ग्राहक अनपलम्भ हेतु ससार तत्त्व का बाधक है ।

अन—आपका वह कथन ठीक नहीं है क्योंकि आपका अनुमान असिद्ध है प्राणियों में आदि का
चैतन्य पूर्व के चतय रूप उपादान कारण से ही उत्पन्न होता है क्योंकि वह चैतन्य की पर्याय है जैसेकि
मध्यवर्ती युवा आदि की चतन्य पर्याय के लिए आदि की गर्भावस्था को प्राप्त चैतय पर्याय उपादान
रूप है । तथा अन्य चतन्य का परिणाम जो कि मरणावस्था लक्षण है वह चतय का काय रूप है क्योंकि
चतन्य की पर्याय है जैसे कि मध्य चतन्य पर्याय । अर्थात्—मरण अवस्था वाला चैतन्य आगे के चैतय
का उपादान कारण होने से आगे भी चतय को जन्म रूप से उत्पन्न कराने वाला है । अन्यथा चतन्य
का निरन्वय विनाश हो जावेगा परन्तु निरन्वय विनाश सम्भव नहीं है यदि मानोगे तो सर्वलोप का
प्रक्षय आ जावेगा । इस अनुमान से पूर्व और उत्तर पर्यायों में चतय स्वभाव की उपलब्धि होने से
अथोक्त ससार तत्त्व की सिद्धि होती है ।

आशिका—गोबर आदि अचेतन से चेतन स्वरूप बिच्छू आदि की उत्पत्ति देखी जाती है इसलिए
आपका हेतु व्यभिचारी है अर्थात्—चतय रूप उपादान कारण के अभाव में भी गोबर आदि अचेतन
पदार्थों से बिच्छू आदि उत्पन्न हो जाते हैं ।

अत चतय की पर्याय होने से यह हेतु विपक्ष में चला जाने से व्यभिचारी है ।

१ गर्भावस्थाप्राप्तम् । २ आद्युत्पन्नचतयात्पूर्वं चतन्यमुपादान यस्य तत् । ३ मध्यो युवादे । ४ मरणावस्थालक्षण
५ उत्पत्त्यमान चतन्य काय यस्य स । एत मरणावस्थालक्षण चतयमुपादानकारणत्वादपि चतन्यमुत्पादयिष्यत्येव
अन्यथा निरन्वयविनाश स्यात् । न च निरन्वयविनाश सम्भवति सर्वलोपप्रसङ्गात् । ६ वृश्चिकादेरुत्पत्तिदर्शनात् । ७ गर्भोपपादरूपविप्रकारक
जन्मवर्जित जन्म (शरीरपरिकल्पनम्) सम्भूतम् ।

(१) आशिकाभिमतवृत्तचतुष्टयजन्य आद्यचतय पक्ष पूर्वभावसानचतन्योपादानकारणक भवतीति साध्यो धर्म चिद्वि-
वर्तत्वात् मध्यचतयविवृतवत् । दि प्र । (२) पर्याय । (३) वत् । (४) अनुमानस्य प्रामाण्यासिद्धेऽनुपलम्भ एवैति
चेन्न तदप्रामाण्ये भवांतरप्रतिषेधावदनात् । अनुपलब्धिलिखितानुमादि भवांतर प्रसिद्ध आशिकाण तन्न वदत इति आश ।
दि प्र । (५) जन्मन पूर्व चैतन्यस्तिस्वसाधक ।

‘सङ्गिचरम’चित्तेन^२ चित्तान्तरात्तुपादानेन^३ व्यभिचार^४ साधनस्यैत्यपि ‘मनोरथमात्रं’
‘तस्य प्रमाणतोऽप्रसिद्धत्वात्, निरवयवक्षणक्षयस्य’प्रतिक्षेपात् ।

अन्वयः—नहीं। उन बिच्छू आदिको को भी हमने पक्ष में ही लिया है। बिच्छू आदि का जो शरीर है वह अचेतन रूप गोबर आदि से सम्मूच्छन जन्म के द्वारा बना है न कि बिच्छू आदि की चेतन्य पर्याय। वह तो पूर्व की चेतन्य पर्याय से ही उत्पन्न होती है ऐसा हम जैनो ने स्वीकार किया है। गर्भ जन्म और उपपाद जन्म से रहित जन्म को सम्मूच्छन जन्म कहते हैं।

चार्वाक—आप जनों का चिद् विवर्तत्व हेतु बौद्धों के द्वारा माने गये खड्गी के चरम चित्त से व्यभिचारी है। क्योंकि खड्गी का चरमचित्त आगे आगे के चित्तक्षण ज्ञानक्षण के लिए उपादान कारण नहीं है।

जैन—यह आपका कथन भी मनोरथ मात्र ही है क्योंकि वह खड्गी का चरम चित्त उत्तर चेतन्य के लिए उपादान भूत नहीं है यह बात प्रमाण से सिद्ध नहीं होती क्योंकि निरन्वय क्षण क्षय का हमने आगे चल कर खण्डन किया है।

भाषा—चार्वाक कहता है कि आप जैन बिच्छू आदि के चेतन्य को उसके पूर्व चेतन्य की पर्याय से ही उत्पन्न होना मानते हो और कहते हो कि पूर्व-पूर्व की चेतन्य पर्याय उत्तर उत्तर की चेतन्य पर्याय को उत्पन्न करने में कारण है सो आपका यह हेतु खड्गी के चरमचित्त से व्यभिचारी है क्योंकि खड्गी का चरमचित्त आगे-आगे के चित्तक्षण (ज्ञानक्षण) के लिए उपादान नहीं है।

इस पर जनाचार्य कहते हैं कि खड्गी का चरमचित्त उत्तरचेतन्य के लिए उपादान भूत नहीं है यह बात प्रमाण से सिद्ध नहीं होती है। इस खड्गी चरमचित्त का विशेष स्पष्टीकरण श्लोकवार्तिक ग्रन्थ में पाया जाता है। तथाहि—

जैन मत में जिस प्रकार अतकृत केवली होते हैं उसी प्रकार बौद्धों के यहा तलवार आदि से घात को प्राप्त हुए कतिपय मुक्तात्मा माने गये हैं वे बिना उपदेश दिये ही शांति रहित निर्वाण को प्राप्त हो जाते हैं। उनकी ससार में स्थिति नहीं मानी गई है किन्तु उनका निरन्वय मोक्ष माना गया है अर्थात् दीपक के बुझने के समान सर्वथा अन्वय रहित होकर जिनकी मोक्ष हो जाती है उन्हें खड्गी कहते हैं।

१ सङ्ग इव सङ्गो ध्यानम् । सोऽस्यास्तीति सङ्गी । सङ्गिचरमचित्तस्य पूर्वचिद्विवर्तत्वेऽपि उत्तरचैतन्योपादानकारणत्वाभावात्, उत्तरचित्तकार्यकत्वाभावेऽपि चिद्विवर्तपक्षनादा हेतोः । २ चित्तसंततित्तयो मोक्ष इति बौद्धाः । ३ सङ्गिचरमचित्तस्योत्तरचैतन्योपादानत्वाभावरूपहेतोः । ४ अथ ।

(१) अन्त्यर्चैतन्यसत्त्वम् । सङ्ग इव सङ्गी ध्यान सोऽस्यास्तीति सङ्गी ब्रूय इति यावत् तस्यान्त्यचित्त बौद्धमतापेक्षया चित्तोत्तरस्य नोपादानं तेन । (२) अनात्मवत्तोगतचित्तमन्त्यचित्तोत्तरादयति । अन्त्यचित्तोपादानरहितेन सौगतान्त्य-चित्तम् । चैतन्योपादानकारणक इत्येतस्य साध्यस्य व्यभिचार इति वदति चार्वाकः । वि प्र । (३) ता । अक्षयमुत्तरं चैतन्यादित्यत्राद्यस्य । (४) स्वयमोरथ इति वा ।

[अग्नेऽथवाग्निं सप्तमेऽवोपपत्तिं कथयामि पूर्वक एवेति मान्यतायां विचारः]

ननु च यथाह 'पथिकान्निर्गच्छन्निर्मथ्योऽनग्निपूर्वकं दृष्टः' परस्वप्निपूर्वकं स्वप्न-
तत्त्वत्वं चैतन्यं कायकारादिपरिणतभूतेभ्यो भविष्यति, 'पर तु चैतन्यपूर्वकं, विरोधाभा

वोधो को ऐसा कहना है कि खड्गी के अपने ज्ञान रूप आत्मा का सदा के लिए शमन हो जाता है सर्वथा
अन्वय दृष्ट जाता है इस कारण उत्तरकाल—भविष्य में खड्गी की सतान नहीं चलती है अतः दीपकलिका
के समान निरन्वय होकर ज्ञान सतान का नाश हो जाना रूप मोक्ष खड्गी के माना गया है। अतः उस
खड्गी का चरमवृत्ति आगे आगे क ज्ञानक्षण क लिए उपादान नहीं है किन्तु इस पर जैनाचार्यों का
कहना है कि जैसे बुद्ध ने पूवजन्म मे या इस जन्म मे यह भावना भायी थी कि मैं जगत् का हित करने
के लिए सर्वज्ञ बुद्ध हो जाऊ इस भावना की शक्ति से अविद्या और तृष्णा क सबथा क्षय होने पर भी
मुग्त की स्थिति संसार में उपदेश देने क लिए हो जाती है ऐसी बौद्धों की मायता है। उसी प्रकार से
खड्गी के वित्त का शमन नहीं हुआ है अतः मैं आत्मा को शांति लाभ कराऊगा इस प्रकार की
भावना का अस्यास खड्गी बराबर कर रहा है। इस प्रकार से सगत क समान खड्गी की भी ज्ञान
धारा अनन्तकाल तक चलती रहे और वह संसार मे ठहर जावे क्या बाधा है ? पुनः उसका भी अतिम
ज्ञान क्षण उत्तरोत्तर ज्ञानक्षण क लिए उपादान हो जावे क्या बाधा है ? इत्यादि रूप से आचार्यों ने
खड्गी क चरमवृत्ति का निरन्वय विनाश नहीं माना है प्रत्युत आगे-आगे क ज्ञानक्षणो क लिए उपा-
दानभूत माना है अतः उससे व्यभिचार दोष नहीं आ सकता है।

[वन में अग्नि स्वयमेव उत्पन्न होती है पश्चात् अग्नि पूर्वक ही अग्नि उत्पन्न होती है इस मायता पर
विचारः]

आचार्य—जिस प्रकार प्रथमतः वन की पथिक अग्नि जो अरणि (बांस आदि) क निमग्न से
उत्पन्न होती है। वह पहले किसी भी अग्नि से नहीं हुई है अतः अनग्नि पूर्वक देखी जाती है। फिर आगे
की दूसरी अग्नि अग्निपूर्वक ही होती है उसी प्रकार से आदि का चैतन्य शरीर क आकार आदि से
परिणत भूत वस्तुष्टय से होना और युवा वृद्धावस्था आदि मे होने वाला दूसरा चतन्य उस चैतन्य पूर्वक
ही होगा इसमें कोई विरोध नहीं है। अर्थात् जैसे जंगल मे चलने वाला पथिक अग्नि के अभाव मे अरणि
मध्यम या अकमक से जो अग्नि उत्पन्न करता है उसे पथिकाग्नि कहते हैं।

जैन—इस प्रकार से जो आप समाधान करते हैं वह स्वप्न का धात करने वाला जाति उत्तर
रूप अर्थात् (मिथ्या उत्तर) ही है। क्योंकि 'चिद्विवर्तत्वं रूप—चतन्य की पर्याय होना' हेतु की साध्य
के साथ व्याप्ति का लक्षण नहीं होता है अर्थात् चतन्य रूप उपादान कारण से उत्पन्न होने रूप साध्य

१ अग्निः काष्ठविशेषः । २ बुद्ध्यादिवर्तमानम् ।

(१) अग्निः ।

वस्तु । इति 'कारणवित्तमवस्थितिः' स्वपक्षव्यतिरी 'जातिरेव' । चिद्विषयत्वस्य हेतुः ।
 'साधनेन' व्यापारोक्त्युक्त्यात् । 'प्रथमपथिकानि' एतन्मुपादानत्वे । जलादीनामप्युपादानात् ।
 त्वोपपत्तौ पृथिव्यादिवृत्तचतुष्टयस्य तत्त्वात्सरभावविरोधः । तथा हि । येषां परस्परमुपादानोपादेय-
 दानोपादेयभावस्तेषां न तत्त्वान्तरत्वम् । यथा 'क्षितिर्विवर्तविषयः । परस्परमुपादानोपादेय-
 भावश्च' पृथिव्यादीनाम् । इत्येकमेव पुद्गलतत्त्व 'पृथिव्यादिवृत्तमवस्थितिः' । यथा-
 क्षित्यादीनां न परस्परमुपादानोपादेयभावः सहकारिभावोपगमात्^{१०} । 'कथमपावकोपादान-

की चैतन्य पर्याय होने से इस हेतु के साथ व्याप्ति सुषुद्धित ही है ।

प्रथमपथिकानि (वह की अग्नि) को अग्नि के बिना उपादानपना (उत्पन्न होना) स्वीकार-
 करोगे तो जलादिको को भी जलादि उपादान के बिना हो जाने का प्रसंग भा जावेगा । पुन पृथ्वी आदि
 भूतचतुष्टय के भिन्न भिन्न तत्त्व होने का विरोध हो जावेगा । अर्थात् जिस प्रकार प्रथम बासो के
 वर्धन से उत्पन्न हुई अग्नि का उपादान कारण अग्नि जीव नहीं है तो जल के लिए भी प्रथम उपादान
 कारण जल नहीं होगा इत्यादि रूप से भूतचतुष्टय के कारण पृथक् पृथक् रूप से चार सिद्ध न होने से
 चारो तत्त्व एक हो जायेंगे क्योंकि एक कारण से उत्पन्न हुए हैं । जो जो एक कारण से उत्पन्न होते हैं
 वे वे भिन्न नहीं है उसे मिट्टी से उत्पन्न हुए घट शराव उदचन आदि मिट्टी रूप एक कारण जन्य होने
 से भिन्न भिन्न तत्त्व नहीं है तथाहि— जिनमे परस्पर मे उपादान उपादेय भाव हैं उनमे परस्पर मे भिन्न
 पना नहीं है जैसे— मिट्टी की पर्याय, स्थास कोश कुशूल शिवक आदि । और परस्पर मे पृथ्वी जल
 अग्नि वायु मे उपादान उपादेय भाव मौजूद है ।' इस प्रकार से पृथ्वी आदि पर्याये एक ही पुद्गल तत्त्व
 रूप उहरती हैं ।

चार्वाक—पृथ्वी आदि भूत चतुष्टय मे परस्पर मे उपादान उपादेय भाव नहीं है क्योंकि हमने
 उनमे सहकारी भाव माना है ।

जैव—पहली पथिकअग्नि अग्निरूप उपादान के बिना कैसे सिद्ध हो सकेगी कि जिससे उसी प्रकार
 अग्नेतन पूर्वक प्रथम चैतन्य की उत्पत्ति का प्रसंग होने ? इसलिए जिस प्रकार प्रथम ही अरणि (आस
 १ मिथ्योत्तर जाति । २ चैतन्योपादानकारणकत्वक्येण साधनेन सह । ३ एककारणजन्यत्वात् । यदेककारणजन्य तन्न
 सत्त्वान्तरम् । यथा मृदुरूपो घटो न मृदोतिरिच्यते । ४ पृथिव्यपतेर्जीवायुरूपम् । ५ स्थासकोशकुशूलशिवकादीनाम् ।
 ६ तैत्ति० ।

(1) वृत्तम् (2) आद्यं चैतन्योपादानकारणकं चिद्विषयत्वान्त्वव्यवर्तयविवर्तयत् । (3) प्रथमपथिकानिर्वा-
 नात्प्रमुपादानत्वं समस्य कथं व्याप्यजन्यमित्याह । (4) पृथिव्यादीः । (5) परस्परमुपादेयभावश्च इति वा । (6) ।
 पृथिव्यादिभूतचतुष्टये विवर्तः । अर्थात् यत्तत्तत् । वि अ । (7) पृथिव्यादीनां पक्षः सत्त्वान्तरत्वं च भवतीति चार्वाक-
 प्रत्यक्षः परस्परमुपादानोपादेयभावस्यात् । येषां परस्परमुपादानोपादेयभावस्तदेषां न सत्त्वान्तरत्वं । यथा क्षितिर्विवर्तः
 यदादीनां । वि अ । (8) पक्षः । (9) चार्वाकः । (10) चार्वाकविरुद्धादिनाम् ।

प्रथम पञ्चिकावक' प्रसिद्धश्च अतस्तद्वैतनपूर्वकं प्रथमचैतन्यं प्रसज्येत ? यद्यव हि 'प्रथमाविभू' तथा 'वक्रादेस्तिरोहितपावकान्तरादिपूर्वकत्व' तथा 'गभवतन्यस्याविभू' तस्वभावस्य तिरोहितचैतन्यपूर्वकत्वमिति किञ्च व्यवस्था स्यात् ? 'स्यान्मत' 'सहकारिमात्रादेव प्रथम पञ्चिकान्तेष्वजननोपगमात्तिरोहि'तान्यन्तरोपादानत्वमसिद्धमिति 'तदसत् अनुपादानस्य कस्यचिदुपजननादशानात् ।

आदि) के संघर्षण से उत्पन्न हुई अग्नि तिरोहित भिन्न अग्नि पूर्वक होती है। उसी प्रकार से गभ मे चैतन्य का आविर्भाव होने मे तिरोहित चतन्य ही निमित्त है अर्थात् चैतय रूप उपादान कारण से ही गभादि में चतन्य की उत्पत्ति होती है ऐसी ही व्यवस्था क्यों न मानी जावे ?

आबाव—कोई भी जीव किसी भी पर्याय से मर करके अग्निकायिक नाम कम के उदय से अग्नि मे जन्म लेता है। इसलिए आबाल गोपाल मे जो अग्नि वन मे अग्नि आदि के संघर्षण से उत्पन्न होती है उसमें अग्नि से उत्पन्न होना नहीं दिखने पर भी पूर्व पर्याय से च्युत होकर ही जीव अग्निकायिक नाम कम के उदय से उसमे जन्म लेता है अत प्रत्येक अग्नि की उत्पत्ति अग्नि रूप उपादान से ही सुघटित है। तथा कोई भी जीव किसी देव आदि पर्याय से मरण को प्राप्त करके मनुष्य तियव आदि पर्याय में गर्भ अवस्था मे आता है इसलिए चतन्य उपादान पूर्वक ही चतय की उत्पत्ति माननी चाहिए।

आर्वाक—बासो क संघर्षण आदि सहकारी कारण मात्र से ही वन की प्रथम अग्नि होती है ऐसा हमने माना है इसलिए तिरोहित हुई भिन्न अग्नि रूप उपादान से अग्नि की उत्पत्ति मानना असिद्ध है।

जैन—यह कहना असत् है। बिना उपादान कारण के सहकारी कारण मात्र से किसी की भी उत्पत्ति नहीं देखी जाती है।

[शब्द और बिजली आदि उपादान के बिना ही उत्पन्न होते हैं आर्वाक की इस मायता पर प्रत्युत्तर]

आर्वाक—शब्द बिजली आदि की उत्पत्ति उपादान कारण के बिना ही देखी जाती है अत कोई भी दोष नहीं है।

जैन—ऐसा नहीं है। शब्दादि भी उपादान कारण सहित ही हैं क्योंकि कायरूप हैं घटादि के क्षयान' इस अनुमान से उन शब्दादि के अवश्य पुद्गल द्रव्य रूप उपादान कारण हैं ही हैं अत इन सभी को उपादान कारणता सिद्ध ही है।

१ अरक्षिबचनकाले । २ आर्वाकस्य ३ अरक्षिमचनमात्रादेव । ४ प्रच्छन्नरूपारणित्वात्तान्यन्तरकारणकत्वम् । ५ जैन ।

(१) विद्यमानमिदं परम्पुष्यमानुसारेणानिहितं प्रतिपत्तव्यं । स्वादादिना तु पयपावकादीनां पुद्गलविवर्तत्वेनैकस्यां-मीकरणम् परस्परमुपादानोपादेयतावश्यं भावाद । वि५ ।

[शब्दविद्युदादय उपादानमवरेणोत्पन्नं इति चार्वाकमतस्यां प्रत्युत्तर]

शब्दविद्युदादेरुपादानादर्शनाददोष इति चेन्न शब्दादि सोपादान एव, कार्यत्वाद्^१ वदादिवदित्यनुमानात्तस्यादृश्योपादानस्यापि^२ 'सोपादानत्वस्य साधनात् ।

[भूतचतुष्टयचेतनयोर्भिन्नलक्षणत्वेन पृथक् पृथक् तत्त्वमेवेति कथयति जैनाचार्या]

'नन्वस्तु सर्वोन्निरग्यन्तरोपादान एव 'सबस्य सजातीयोपादानत्वव्यवस्थिते । चेतनस्य तु चेतनान्तरोपादानत्वनियमो न युक्त तस्य भूतोपादानत्वघटनात् भूतचेतनयो 'सजातीय-त्वात्तत्त्वा तरत्वासिद्धेरिति चेन्न 'तयोर्भिन्नलक्षणत्वात्तत्त्वा तरत्वोपपत्ते, 'तोयपावकयोरपि तत्^३ एव 'परस्तत्त्वान्तरत्वसाधनात् । तथा हि । तत्त्वान्तर भूताच्चतय तदभिन्नलक्षणत्वान्यथा नुपपत्त । न तावदसिद्धो हेतु कित्यादिभूतेभ्यो 'रूपादिसामान्यलक्षणोभ्य स्वसवेदनलक्षणस्य

[भूत चतुष्टय एव चेतन का लक्षण भिन्न भिन्न होने से ये भिन्न तत्त्व हैं इस पर विचार]

चार्वाक—तो ठीक है सभीअग्नि भिन्नअग्निरूप उपादान कारण से ही होती है अतः उन सभी का उपादान सजातीय ही है ऐसी व्यवस्था करनी चाहिए किन्तु चेतन द्रव्य भिन्न चेतन्य रूप उपादान से होता है यह नियम ठीक नहीं है । वह चेतन्य तो भूत चतुष्टय के उपादान से उत्पन्न होता है । भूत से चेतन्य की उत्पत्ति होने से भूत और चेतन्य में सजातीयपना सिद्ध होता है अतः भूत और चेतन्य में भिन्न तत्त्व की सिद्धि नहीं होती है ।

जैन—यह ठीक नहीं है भूत और चेतन्य इन दोनों का भिन्न भिन्न लक्षण पाया जाता है इसलिये भिन्न तत्त्व की सिद्धि होती है । आप चार्वाक ने भी जल और अग्नि का भिन्न भिन्न लक्षण होने से उन्हें भिन्न भिन्न तत्त्व माना है । तथाहि—

चेतन्य तत्त्व भूत तत्त्व से भिन्न है क्योंकि उनके भिन्न भिन्न लक्षणों की अन्यथानुपपत्ति पायी जाती है यह भिन्न लक्षणत्व हेतु असिद्ध भी नहीं है । रूप रस गंध स्पर्श रूप सामान्य लक्षण वाले पृथ्वी जल अग्नि वायु रूप चार भूतों से स्वसवेदन रूप चेतन्य का भिन्न लक्षण सिद्ध ही है भूत चतुष्टय स्वसवेदन लक्षण वाले नहीं हैं । क्योंकि हम और आप सभी अनेक ज्ञाता जनो के प्रत्यक्ष होते हैं

१ अदृश्यमुपादान पुद्गलरूप यस्य तस्य । २ चार्वाक । ३ कायस्य । ४ भूताच्चतन्योत्पत्तियतस्ततो भूतचेतनयो सजातीयत्वम् । ५ भिन्नलक्षणत्वात् । ६ चार्वाक । ७ रूपरसगन्धस्पर्शान्त पुद्गला ।

(1) प्रतिपक्षवाधितविषयोऽयं हेतुरिति चेन्न । निराशयत्वात् परं बुद्धियुक्तं व्याहारादिकार्यदर्शनादित्यत्रापि तत्प्रसंगात् । अत्र बुद्धेरदृश्यत्वाददोष इति चेन्नपि तत् एव श्रोतुं विशेषाभावात् । यथाज्ञानं चार्वाकेण ज्ञानस्या स्वसवेदनतरवोपपत्त्यात् । साध्यव्यावर्तो व्यतिरेको दृश्यत्वं इति न श्रुतम् । समन्तरमेव ज्ञानस्य स्वसवेदनस्य समर्पयिष्य मयस्त्वाम् मि प्र । (2) सोपादानत्वसाधनात् इति पा — मि प्र । (3) भूतचतन्ययो — दि प्र । (4) सबहु भिन्नलक्षणस्यै तत्रापि तत्त्वान्तरत्वं कुत इत्याह ।

चैतन्यस्य तद्भिन्नलक्षणत्वसिद्धे । न हि भूतानि स्वसवेदनलक्षणानि, अस्मदाद्यनेक^१प्रति
प्रत्यक्षत्वात्^२ । यत्पुन स्वसवेदनलक्षणं तन्म 'तथा प्रतीत, यथा ज्ञातम्' । तथा च
भूतानि, तस्मान्न स्वसवेदनलक्षणानि । अनेकयोगिप्रत्यक्षेण^३ सुखादिसवेदनेन^४ व्यभिचारी
हेतुरिति न शङ्कनीयम्, अस्मदादिग्रहणम्^५ ।

और जो स्वसवेदन लक्षण वाला है वह उस प्रकार हम लोगो के प्रत्यक्ष में नहीं आता है जैसे हम लोगो
का अत्यन्त ज्ञान और उसी प्रकार भूतचतुष्टय प्रत्यक्ष है इसीलिए स्वसवेदन लक्षण वाले नहीं हैं ।

संका—सुखादिसवेदन अस्वसवेदन लक्षण वाले होने पर भी अनेक योगी जनों के प्रत्यक्ष हैं
इसलिए सुखादि सवेदन से यह हेतु व्यभिचारी है ।

समाधान—ऐसी संका आपको नहीं करनी चाहिए क्योंकि सुखादि सवेदन-सुखादि का ज्ञान हम
लोगो के प्रत्यक्ष है ।

आचार्य—आचार्य का कहना है कि पृथ्वी जल अग्नि और वायु इन भूत चतुष्टयो से शरीर का
निर्माण होता है उसी में आत्मा बन जाती है शरीर मन इन्द्रिय ज्ञान और आत्मा सब भूतचतुष्टय से
निर्मित है । चैतन्य नाम का कोई भिन्न तत्त्व या द्रव्य नहीं है जो कि अनादि अनन्त काल तक स्थिर
रहता हो । मतलब शरीर के जन्म के पहले और मरने के बाद आत्मा नाम की कोई चीज नहीं है ।

इस बात को सिद्ध करने के लिए आचार्य ने बहुत ही युक्ति प्रत्युक्तियों के द्वारा अपना पक्ष पुष्ट
किया है । उसका कहना है कि गोमय आदि से बिच्छू कीचड़ आदि से कीड़ मकोड़ कचुय आदि उत्पन्न
होते देखे जाते हैं । वन में बाँसों के घषण से अग्नि उत्पन्न होती है उसमें जीवात्मा कहा से आया ? मेघो
की गडगड़ाहट बिजली आदि का उपादान कारण क्या है ? इत्यादि में आत्मा रूप उपादान के बिना ही
आत्मा उत्पन्न हो रही है अत आत्मा भूतो से बनती है एव भूतचतुष्टय और आत्मा एक तत्त्व है किंतु
भूत चतुष्टय परस्पर में भिन्न-भिन्न तत्त्व हैं ।

इन सभी बातों को सुनकर जैनाचार्यों ने बहुत ही अच्छा और वास्तविक समाधान किया है ।
उन्होंने बतलाया है कि बिच्छू कीट मेढक कँचये आदि प्राणियों का शरीर यद्यपि गोमय कीचड़ आदि
भूतचतुष्टय से बना हुआ है फिर भी उनकी आत्मा अन्यत्र कहीं से तिर्यच गति और तिर्यचआयु आदि

१ अस्मदाद्यनेकप्रतिपक्षप्रत्यक्ष न प्रतीतम् । २ अस्मदाद्यप्रत्यक्षम् । ३ अस्मदाद्यनेकप्रतिपक्षप्रत्यक्षाणि सन्ति । ४ सुखा-
दिसवेदनस्यास्वसवेदनलक्षणत्वेऽप्यनेकयोगिप्रत्यक्षत्वात् । ५ अस्मदादिविरति प्रत्यक्षत्वादित्यर्थः ।

{१} अस्मदाद्यप्रत्यक्षत्वात् । इति वा पाठः । एकप्रतिपक्षप्रत्यक्षेण स्वसवेदनेन व्यभिचारित्वस्यैवमेकमात्राभावात् ।
{२} यदस्मिन् इति अभिप्रायः यत्तु वि. प्र. । {३} अस्मदाद्यप्रत्यक्षाणि न तानि भूतानि तस्मान्न स्वसवेदनलक्षणानि
इति वा पाठः—दि. प्र. । {४} तथा च भूतानि च तानीति वा पाठः दि. प्र. । {५} अर्थः ।

कर्मों को बाँधकर उपादान रूप से यहाँ उत्पन्न हुई है। आत्मा और पुद्गल द्रव्य रूप भूत चतुष्टय सर्वथा भिन्न भिन्न तत्त्व हैं। वन में जो अग्नि स्वयं लगती है उसमें भी बाँसों का परस्पर घर्षण आदि निमित्त है किन्तु उपादानभूत आत्मा एकेन्द्रियजाति अग्निकायिक स्थावर आदि नाम कम को लेकर अग्नि काय में जन्मी है। माता पिता के रजोवीर्य के संमिश्रण से जो जन्म होता है उसे गर्भ जन्म कहते हैं। उपपादशय्या से जो जन्म होता है उसे औपपादिक जन्म कहते हैं। तथा यत्र-तत्र से अपने बोध्य पुद्गल परमाणुओं के एकत्रित हो जाने पर शरीर की रचना बनकर जो जन्म होता है उसे सम्मूर्च्छन जन्म कहते हैं।

एकेन्द्रिय से असंज्ञीपचेन्द्रिय तक सभी प्राणियों का जन्म सम्मूर्च्छन जन्म ही है पचद्रिय त्रियचो में कुछ प्राणी सम्मूर्च्छन जन्म वाले हैं जैसे मेढक मत्स्य आदि। शेष सभी गभज हैं जैसे गाय भस हाथी घोड़ा आदि। मनुष्यों में सभी मनुष्य गभज हाते हैं एवं जो सम्मूर्च्छन मनुष्य होते हैं वे लब्ध्यपर्याप्तक होते हैं तथा वे हमको और आपको देखते नहीं हैं। देव और नारकियों का जन्म उपपाद जन्म कहलाता है। इन तीनों प्रकार के जन्म को धारण करने वाली आत्मा एक स्वतन्त्र द्रव्य है कर्मों के निमित्त से जन्म मरण रूप ससार में ससरण करना पड़ता है। कर्मों से मुक्त होने के बाद इस आत्मा में पूर्ण आनन्द पूर्णज्ञान अनन्तशक्ति आदि अनन्त गुण प्रगट होते हैं।

जब तक इस जीव को सम्यग्दर्शन प्रकट नहीं होता है तभी तक यह जीव द्रव्य क्षत्र काल भव और भाव रूप पंचपरिवर्तन में परिभ्रमण करता रहता है। सम्यग्दर्शन के प्रगट होने के बाद ज्ञान और चारित्र्य की वृद्धि एवं पूर्णता से यह जीव पूर्ण शुद्ध हो जाता है अतः आत्मा और भूत चतुष्टय भिन्न भिन्न तत्त्व हैं ऐसा समझना चाहिये। और पृथ्वी जल अग्नि एवं वायु ये भूतचतुष्टय पुद्गल की पर्याय होने से कश्चित् द्रव्यदृष्टि से एक ही तत्त्व हैं भिन्न भिन्न नहीं हैं। इसलिये विपरीतमायता को छोड़कर आस्तिकवादी बनना ही उचित है।

आर्वाक मत के खडन का सारांश

आर्वाक कहता है कि—

पुरुष के जन्मांतर से पहले और मरण के पश्चात् भवांतर नाम की कोई वस्तु नहीं है क्योंकि गभ से लेकर मरण पर्वत ही चतन्य पाया जाता है अतः आकाशपुष्प के समान ससार तत्त्व सिद्ध नहीं है तथैव मोक्ष तत्त्व भी सिद्ध नहीं है।

भूत चतुष्टय से ही चैतन्य उत्पन्न होता है। अचेतन गोमय आदि से बिच्छू आदि उत्पन्न होते देखे जाते हैं। चैतन्य उपादान के बिना भी चतन्य का होना सिद्ध ही है जैसे वन की अग्नि धरणि आदि के निर्भक्षण से उत्पन्न हो जाती है पुनः आगे-आगे की अग्नि पूर्व अग्नि के उपादान पूर्वक होती है।

तथा अन्य, बिजली आदि भी बिना उपादान के देखे जाते हैं। चैतन्य और भूत को सिद्ध लक्षण मानकर भी प्राप्त भिन्न तत्त्व सिद्ध नहीं कर सकते क्योंकि कारणभूत महुष्मा, गुड़, मादा आदि में मद जनन शक्ति नहीं है तथा मदिरा परिणाम में मौजूद है अतः इन दोनों का लक्षण भिन्न है फिर भी एक तत्त्व है।

इस कथन पर जैनाचार्य उत्तर देते हैं कि प्राणिजों में आदि का चैतन्य पूर्व के उपादान कारण से ही उत्पन्न होता है क्योंकि चैतन्य की पर्याय है मध्य युवावस्था की चैतन्य पर्याय के समान। इस अनुमान से पूर्वोक्त चर्याओं में चैतन्य स्वभाव की उपलब्धि होने से ससार तत्त्व सिद्ध ही है। अपने द्वारा उपाजित करने के निमित्त से आत्मा को भवांतर की प्राप्ति होना इसी का नाम ससार है।

गोमय आदि अचेतन से बिच्छू का चैतन्य उत्पन्न नहीं हुआ है किंतु उनसे शरीर बना है। तिस्र चक्षु विरोध नाम कर्म के उदय से आने वाला चतय जीव ही बिच्छू का उपादान माना गया है। अतः भूत चतुष्टय से चैतन्य की उत्पत्ति मानना सर्वथा विरुद्ध है क्योंकि इन दोनों का लक्षण भिन्न भिन्न ही है। रूप रस, गंध स्पृश स्वरूप सामान्य लक्षण वाले पृथ्वी जल अग्नि वायु रूप भूत चतुष्टय हैं। एवं चैतन्य का स्वसंवेदन रूप ज्ञान दर्शन लक्षण है किन्तु आपने जो मदिरा की उत्पादक सामग्री से मदिरा में भिन्नपना कहा है सो भी ठीक नहीं है क्योंकि महुष्मा गुड़ आदि कारणों में भी मद को उत्पन्न करने वाली मदिरा रूप परिणाम शक्ति विद्यमान है यदि सर्वथा उनमें मद को उत्पन्न करने की शक्ति न मान लें तो मदिरा बनने पर भी मद जनन शक्ति नहीं पा सकेगी।

वन की प्रथम अग्नि को आपने अनग्नि पूर्वक कहा है वह भी सर्वथा असत्य है। कोई भी जीव किसी भी पर्याय से मरण कर अग्निकायिक नाम कम के उदय से अग्नि में जन्म लेता है इसलिये बासादि के वधण से उत्पन्न हुई अग्नि भी अग्नि के उपादान पूर्वक ही है। तथैव शब्द बिजली आदि के भी अदृश्य पुद्गल परमाणु उपादान कारण माने गये हैं अतः उनमें अपने सजातीय से ही उपादान उपादेय भाव देख जाता है।



[ब्रह्मणस्त्वसंनिविष्टमस्तीति श्राम्यद्वायं वैनाशायः समावर्तेते ।]

ज्ञानस्य स्वसर्वेदलक्षणत्वमसिद्धमिति चेन्न बहिरर्थपरिच्छेदकत्वान्यथानुपपत्त्या^१ तस्य स्वसर्वेदनलक्षणत्वमसिद्धे । यो ह्यस्वसर्वेदनलक्षणः स न बहिरर्थस्य^२ परिच्छेदको दृष्टो, यथा घटादिरिति विपक्षे बाधकप्रमाणसदभावात्सिद्धा हेतोरन्यथानुपपत्तिः । प्रदीपादिनानेकान्ति^३ इति चेन्न तस्य^४ 'जडत्वेन बहिरर्थपरिच्छेदकत्वासम्भवात्, 'बहिरर्थपरिच्छेदकज्ञानोत्पत्ति-कारणत्वात् प्रदीपादेर्बहिश्चक्षुरादेरिव^५ परिच्छेदकत्वोपचारात् । न चोपचरितेनार्थपरि-च्छेदकेन प्रदीपादिना मुख्यस्यार्थपरिच्छेदकत्वस्य हेतोर्व्यभिचारचोदन विचारचतुरन्वैतसां केतुमुचितम् 'अतिप्रसङ्गात्' ।

[मान्यता प्राप्त है। इस मान्यता पर खेतीबाड़ी समाधान करते हैं]

शंका—ज्ञान का स्वसंवेदन लक्षण असिद्ध है ।

समाधान—नहीं बाह्यपदार्थों को जानने की अभ्यर्थानुपपत्ति होने से ज्ञान स्वसंवेदन लक्षण वाला सिद्ध है क्योंकि जो स्वसंवेदन लक्षण वाला है वह बाह्यपदार्थों का परिच्छेदक (जानने वाला) नहीं है जैसे घटादि । इस प्रकार विपक्ष में बाधक प्रमाण का सदभाव होने से हेतु की अभ्यर्थानुपपत्ति सिद्ध ही है ।

शंका—प्रदीप आदि बाह्य पदार्थों के प्रकाशक भी हैं और अस्वसंविदित भी हैं। इसलिये प्रदीपादि से आपका हेतु अनकारितिक है।

समाधान—नहीं। प्रदीपादि के जलपना (घबेतनपना) होने से बाह्य पदार्थों का जानना असंभव है, किन्तु बाह्यपदार्थों का परिच्छेदक जो ज्ञान है उस ज्ञान की उत्पत्ति में कारण होने से प्रदीपादि को बाह्य चक्षु आदि इंद्रियों के समान ज्ञान कराने वाले हैं यह उपचार से ही माना है और उपचरित रूप से अर्थ का ज्ञान कराने वाले प्रदीपादि से मुख्य रूप से पदार्थों का परिच्छेदकत्व हेतु व्यभिचारी है। विचारशील व्यक्तियों को ऐसा व्यभिचार दौष देना उचित नहीं है अन्यथा अतिप्रसंग हो जावेगा। अर्थात् अग्नि दहन शक्ति से युक्त है क्योंकि वह अग्नि रूप है। जो दहन शक्ति से युक्त नहीं होता है वह अग्नि नहीं होता है जैसे जलादि। बांसक में किये गये अग्नि के उपचार से इस अग्नित्व हेतु में व्यभिचार रूप

१ ज्ञानं स्वसंवेदनसत्तात् बहिरर्षपरिच्छेदकर्तव्यानुपपत्तेः । २ स हि बहिरर्षप्रकाशकश्चात्स्वसंवेदितश्च । ३ अज्ञानरूपत्वेन । ४ अग्निर्देहव्यवस्थितयुक्ता अग्नित्वात् । व्यतिरेके जसापि । अत्रोपपरितेन मासुबकाग्निना व्यभिचारं प्रसक्तम् ।

(1) सर्वपरिच्छेदको इति वा (2) तद्दि बहिरर्षपरिच्छेदक प्रतीपादयति विग्रहकार कर्ममित्युक्ते बाह् । (3) यथा बहिरर्षकस्य सौमित्रित्यर्थोपपत्त्यात् प्रकाशकत्वं उपाप्रतीपादयति—दि. प्र. । (4) हेतोर्भक्तिचारीत्याद्यनं किंचित् यत्ति हेतोर्भक्तिचारी यदिति, मुख्यमुपचरितं । उपचरितं मुख्यं भवति—दि. प्र. । अनित्यैवमन्यतः मुख्यतोऽनित्यत्वात् व्यतिरेके प्रत्यक्षं प्रत्यक्षोपचरितेन साक्षात्कामिनाम्भक्तिचारीत्यर्थेन । साक्षात्कमे उपचरितस्यानो बाह्याधिकारिकारित्वे मुख्यत्वानी, कार्योपचरितवर्त्तनम् ।

[सुख सुखस्य ज्ञानमपि कथञ्चित् पृथक् पृथक् एव]

स्वरूपमात्रपरिच्छेदनं यापते^१ सुखादिज्ञाने बहिरथपरिच्छेदकत्वाभावात्पक्षाव्यापको हेतुरिति चेन्न तस्यापि स्वतो बहिभूतसुखादिपरिच्छेदकत्वादबहिरथपरिच्छेदकत्व सिद्धं कुम्भादिवेदनस्यापि सर्वथा स्वबहिभूताथपरिच्छेदकत्वानुपपत्तौ सदाद्यात्मना कुम्भादे सवेदनादभेदप्रतीतिः^२ अन्यथा तदसत्त्वप्रसङ्गात् । कथञ्चित्स्वबहिभूतत्वं तु सुखादिसवेदनात्सुखादेरपि प्रतीयत एव सुखादितत्सवेदमयो कारणादिभेदादभेदव्यवस्थिते^३ । तर्हि घटादिज्ञानवत् सुखादिज्ञानस्यापि स्वबहिभूताथपरिच्छेदकत्वात्ततो यस्य^४

अतिप्रसंग आता है मतलब बालक को भी अग्निरूप जलाने का काय करना चाहिये ।

[सुख और सुख का ज्ञान भी कथञ्चित् पृथक् पृथक् ही है इस पर विचार]

शङ्का—स्वरूप मात्र के ज्ञान में व्यापार करने वाले सुखादि ज्ञान में बाह्य अर्थ को जानने का अभाव है अतः आपका हेतु पक्ष में अव्यापक है ।

समाधान—नहीं । वे सुखादि ज्ञान भी अपने स बहिभूत सुखादिक के परिच्छेदक (जानने वाले) हैं अतः वे बाह्य पदार्थ के परिच्छेदक है यह बात सिद्ध है अर्थात् यदि कोई कहे कि जिस प्रकार कुम्भादि ज्ञान बाह्य पदार्थों का परिच्छेदक है । उस प्रकार सुखादि ज्ञान बाह्य पदार्थों का परिच्छेदक नहीं है । यह भी ठीक नहीं है कुम्भादि ज्ञान भी सर्वथा अपने स बहिभूत पदार्थों के परिच्छेदक नहीं हैं । सत् (अस्तित्व) आदि के स्वरूप के साथ कुम्भादि पदार्थ का सवेदन (ज्ञान) स अभेद प्रतीत होता है । अर्थात् जैसे कुम्भादि पदार्थ सत् रूप है वैसे ही ज्ञान भी सत् रूप है अतः सत् की अपेक्षा पदार्थ स ज्ञान सर्वथा भिन्न नहीं है । यदि ऐसा नहीं मानो तो कुम्भादि सर्वथा असत् रूप हो जावेग पर तु ऐसा है नहीं । अतः

१ सुखादिज्ञानस्यापि स्वस्माद् ज्ञानाद्बहिभूतसुखादि तस्य सवेदकमिति बहिरथपरिच्छेदकत्वमस्ति । २ यथा कुम्भादिवेदनं बहिरथपरिच्छेदकं न तथा सुखादिसवेदनमिति याज्ञिक्यामाह जन कुम्भादिति । ३ घटं सन ज्ञानं सति सदात्मना । ४ कुम्भादियथा सन तथा ज्ञानमपि सत् । अतो न सवेदनाज्ज्ञानं सर्वथा भिन्नम् । ५ तस्य कुम्भादे । ६ सवेदोदयो हि सुखकारणं ज्ञानस्य तु ज्ञानावरणापगमादि इति कारणभेदः । ७ रस्य विज्ञानस्यासम्भवात् ।

(1) ईष । (2) योग आह । हे स्याद्वादिन् । बहिरथपरिच्छेदकत्वाव्यापकत्वात्पक्षाव्यापकं कुतः ? यत् सुखादिज्ञानं स्वरूपं जानाति न तु बहिरथ इति चेत् न तस्यापि सुखादिज्ञानस्यापि स्वतः ज्ञानरूपत्वात् बहिरथभूत सुखदुःखादिपरिज्ञानाद्बहिरथपरिच्छेदकत्वमस्ति । दि प्र । (3) रक्षात् । (4) पृथक् भूत । (5) स्वरूपम् । (6) ज्ञानाद् घटादिपदार्थस्य सत्त्वप्रमेयत्ववत्त्वं स्वरूपेण वेदो नास्ति । अथवा भेदो भवति चेत्तदा तत्तयो ज्ञानवत्त्वं अस्त्वभावाति—दि प्र । (7) तु नास्ति । दि प्र । (8) आदिशब्देन स्वरूपभेदः । तथा बोधतः—सुखमात्रज्ञानाकार विज्ञानं मेयबोधनं । शक्ति क्रियानुमेया स्याद्यनं कातासमाभवे ॥ इति । सुखादे कारणं वेदनीयत्वमोदयः सत्त्ववेदकस्य कारणं ज्ञानावरणक्षयोपशमादे । अतः सुखादिज्ञानयोः कारणभेदाद्बोधोऽस्ति सत्तादिस्वरूपेणाभेदः । एव सति कथञ्चित् विषयभेदात्मकं जातं स्याद्वादिनां । दि प्र ।

विज्ञानस्यासम्भवार्थिक स्वस्य सवेदक ज्ञान स्यादिति चेन्न तस्यैव घटादिसुखादिज्ञानस्य स्वरूपसवेदकस्य सत परसवेदकत्वोपगमात् स्वसवेदनसिद्धे स्वपरव्यवसायात्मकत्वात् सर्ववेदनस्य ।

सुखादि ज्ञान से सुखादि भी कथंचित् अपने स भिन्न ही प्रतीति में आते हैं क्योंकि सुख आदि और उनका सवेदन इन दोनों में कारण आदि के भेद स भेद पाया ही जाता है अर्थात् सुख का कारण सातावेदनीय का उदय है और उस सुख के ज्ञान का कारण ज्ञानावरण कम के क्षयोपशम आदि हैं अतएव कारण के भेद स सुख और सुख के वेदन (ज्ञान) में भेद सिद्ध ही है ।

आका—तो फिर घटादि के ज्ञान के समान सुखादि का ज्ञान भी अपने स बहिभूत पदार्थों का परिच्छेदक हो जाता है । पुन बाह्य पदार्थ स भिन्न-ओ स्वय है उसका स्वय का ज्ञान न होने स ज्ञान अपने आपका सवेदक (जानने वाला) कस होगा ?

समाधान—ऐसा नहीं है । वे ही घटादि क ज्ञान और सुखादि क ज्ञान अपने स्वरूप को जानने वाले होते हुये ही पर को जानने वाले होते हैं ऐसा स्वीकार किया गया है इसीलिये उन ज्ञानों में स्वसवेदनपना सिद्ध है क्योंकि सभी ज्ञान स्वपर व्यवसायात्मक ही माने गये हैं ।

भाबाध—चार्वाक मीमांसक और नैयायिक ये ज्ञान को आत्मा का गुण एव स्वपर प्रकाशी नहीं मानते हैं । चार्वाक कहता है कि ज्ञान भूतचतुष्टय का गुण है ।

मीमांसक कहता है कि ज्ञान परोक्ष है पर पदार्थों को ही जानता है आत्मा को नहीं जानता अतः अस्वसंबिधित है । नैयायिक कहता है कि ज्ञान स्वय स्वय को नहीं जानता है अथ ज्ञान के द्वारा ही स्वय को जानता है किंतु जनाचाय इन सभी का निराकरण करके ज्ञान को स्वपर प्रकाशी सिद्ध करते हैं क्योंकि जो स्वय में जड़ है वह दूसरे को क्या जानेगा ?

इन लोगों का कहना है कि प्रदीप आदि कुछ ऐसे साधन हैं जो कि स्वय को नहीं जानते हैं जड़ हैं फिर भी दूसरे पदार्थों का ज्ञान करा देते हैं । तब आचाय ने इनको समझाया कि भाई ! ये अचेतन पदार्थ ज्ञान के साधन हैं यदि आत्मा का ज्ञान गुण जानने वाला न हो तो ये विचारे किकर्तव्यविमूढ़ सदृश पड़े रहेंगे पत्थर को पदार्थों का प्रकाशन नहीं करा सकते हैं चेतन आत्मा ही अपने ज्ञान गुण से बाह्य दीपक आदि साधनों के द्वारा पदार्थों को जानती है । यह ज्ञान गुण जब तक आवरण कर्म से रहित है तभी तक इन्द्रिय मन प्रदीप प्रकाश आदि बाह्य पदार्थों की अपेक्षा रखता है । जब आवरण से रहित केवलज्ञान बन जाता है तब स्वय सारे लोकांशों को प्रकाशित कर देता है अतः ज्ञान स्व पर प्रकाशी है यह बात सिद्ध है ।

[स्वात्मनि क्रियाविरोधात् ज्ञानं स्वं न जानाति अथ विचारः किञ्चित् ।]

‘स्वात्मनि क्रियाविरोधान्न स्वरूपसंवेदकं ज्ञानमिति चेत् का^२ पुनः क्रिया स्वात्मनि विरुध्यते ? न तावद्वात्थलक्षणा^३ ‘भवनादिक्रियायाः’^४ क्षित्यादिष्वभावप्रसङ्गात्^५ । ‘परिस्पन्दात्मिका क्रिया स्वात्मनि विरुद्धा ति चेत् क पुनः क्रियायाः स्वात्मा ? क्रियात्मैवेति चेत् कथं तस्यास्तत्र विरोधः ? स्वरूपस्य विरोधकत्वायोगात् । ‘अन्यथा सर्वभावानामा’ स्वरूप विरोधानिस्वरूपतानुषङ्गात्

[स्वात्मा मे क्रिया का विरोध होने से ज्ञान स्वयं को नहीं जानता है इस पर विचार]

संका—अपने मे ही क्रिया का विरोध होने से ज्ञान स्वरूप संवेदक अर्थात् अपने को जानने वाला नहीं है ।

समाधान —यदि आप ऐसा कहते हैं तो यह बताइये कि कौन सी क्रिया अपने मे विरुद्ध होती है आत्मीय लक्षण क्रिया या परिस्पन्दात्मक क्रिया ? आत्मीय लक्षण क्रिया तो अपने मे विरुद्ध नहीं है अथवा भू—अस् आदि वातु की होना आदि क्रिया का पृथ्वी आदि मे विरोध होने से उनके अभाव का प्रसंग आ जावेगा । अर्थात् पृथ्वी अस्ति पृथ्वी है इस वाक्य में अस्ति क्रिया का अपने रूप कर्ता में यदि विरोध होगा तो पृथ्वी का अभाव ही हो जावेगा । यदि आप कहे कि परिस्पन्दात्मक क्रिया का स्वात्मा में विरोध है तो पुनः क्रिया का स्वात्मा कौन है ? यदि कहे कि क्रिया की आत्मा (स्वरूप) ही स्वात्मा है तो उस क्रिया का उसमे कैसे विरोध होगा ? क्योंकि स्वरूप अपना विरोधी नहीं होता है । यदि स्वरूप भी अपना विरोधी होगा तो पुनः संपूर्ण पदार्थों का अपने अपने स्वरूप से विरोध हो जाने से सभी पदार्थ नि स्वरूप—स्वरूप रहित हो जावेगे एव नि स्वरूप हो जाने से कोई भी पदार्थ सिद्ध नहीं होगा पुनः सर्वानुपपत्ति का प्रसंग आ जावेगा ।

दूसरी बात यह है कि विरोध के द्विष्टपना है अर्थात् विरोध दो वस्तुओं मे ही होता है एक में नहीं इसलिए भी स्वात्मा में क्रिया का विरोध नहीं हो सकता । यदि आप कहे कि क्रिया जिसमे पाई जावे ऐसा क्रियावान् आत्मा क्रिया का स्वात्मा है तो फिर क्रियावान् में क्रिया का विरोध कैसे होगा ? क्रियावान् द्रव्य मे ही तो सभी क्रियाओं की प्रतीति होती है अतः अविरोध सिद्ध ही है । यदि आप कहें कि क्रिया का अर्थ है करना बनाना । इन अर्थवासी क्रियाओं का ही स्वात्मा में विरोध होता है तब तो ज्ञान स्वरूप को निष्पन्न करता है ऐसा हम जैसी तो मानते भी नहीं हैं जिससे कि विरोध हो सके अर्थात् विरोध नहीं है ।

समाधान—संकाकार ज्ञान को स्वसंवेदक न मानते हुये ऐसा कहता है कि ‘स्वात्मनि क्रिया विरो-

१ उत्कीर्णशब्दोपस्थादिकृपा । २ स्वरूपस्यापि विरोधकत्वे ।

(१) कहने स्वात्मवेदनम् । (२) आत्मीयलक्षणा परिस्पन्दात्मिका वा उत्पत्तिप्रसङ्गा वा इति विकल्पः—दि. ३. । (३) उत्पत्तिप्रसङ्गा अन्वितलक्षणा परिस्पन्दात्मिकापरिस्पन्दात्मिका वा—दि. ३. । (४) अन्यथा । स्वात्मा । (५) ज्ञानस्य क्षित्यादिविषयत्वात् । (६) किति भवति सिद्धीत्यादि । (७) आ ।

विरोधस्य द्विष्टत्वाच्च^१ न क्रियायाः स्वात्मनि विरोधः^२ । 'क्रियावादात्मा' क्रियाया स्वात्मेति चेत्कथं तत्र विरोधः ? 'क्रियावात्स्येव सर्वस्या' क्रियाया प्रतीतेरविरोधसिद्धेः । अथ क्रिया करण निष्पादन 'स्वात्मनि विरुद्धमित्यभिमत' तर्हि न ज्ञान स्वरूप निष्पादयतीत्युच्यते^३ येन 'विरोध स्यात् । इत्यसिद्ध स्वात्मनि 'क्रियाविरोध' 'स्वकारणविशेषा' निष्पद्यमानस्य ज्ञानस्य स्वपर-प्रकाशनरूपत्वान् 'प्रदीपस्य स्वपरोद्द्योतनरूपत्ववत्'^४ । यथैव हि रूपज्ञानोत्पत्तौ प्रदीप-सहकारित्वाच्चक्षुषो रूपस्योदद्योतक कथ्यते^५ तथा स्वरूपज्ञानोत्पत्तौ 'तस्य सहकारित्वात्स्व-रूपोदद्योतकोपि । ततो ज्ञान स्वपररूपयोः परिच्छेदक 'तत्राज्ञाननिवृत्तिहेतुत्वा यथानुपपत्त ।

धात् स्वात्मा मे क्रिया का विरोध है । जैनाचार्यों ने तब प्रश्न किया कि धात्वयलक्षण क्रिया का विरोध है या परिस्पर्दात्मक क्रिया का ?

प्रथम पक्ष लेने से पृथ्वी आदि पदार्थों में अस्तित्व आदि क्रियाओं का विरोध हो जाने से उनका अभाव हो जावेगा । यदि दूसरा पक्ष लेब तो प्रश्न यह होता है कि क्रिया का स्वात्मा कौन है ? उत्तर में तीन विकल्प हो सकते हैं—क्रिया की आत्मा (स्वरूप) स्वात्मा क्रियावान आत्मा स्वात्मा या करना बनाना आदि अर्थ रूप क्रिया स्वात्मा है ? पहले विकल्प में क्रिया का स्वरूप स्वात्मा मानने से स्वात्मा में विरोध नहीं हो सकता है क्योंकि किसी भी पदार्थ का अपने स्वरूप से विरोध नहीं होता है । दूसरे पक्ष में क्रियावान द्रव्य में ही क्रिया पायी जाती है । द्रव्य को छोड़कर क्रिया नहीं रह सकती अत विरोध नहीं है । तीसरे पक्ष में करने बनाने रूप क्रिया को स्वात्मा में कोई भी नहीं मानते हैं तब विरोध की बात ही नहीं है । सारांश यह निकला कि ज्ञान रूप आत्मा में जानने रूप क्रिया का विरोध न होने से सभी ज्ञान स्वसवेदी—अपने को जानने वाले हैं और पर को भी जानने वाले हैं ।

अत स्वात्मा में क्रिया का विरोध असिद्ध है । ज्ञानावरण के क्षयोपशमरूप अपने-अपने कारण विशेष से उत्पन्न होता हुआ ज्ञान स्वपर प्रकाशक है जैसे दीपक स्वपर को उद्योतित करता है । जिस प्रकार रूपज्ञान की उत्पत्ति में दीपक सहकारी होने से चक्षु इंद्रिय के रूप का प्रकाशक कहा जाता है उसी प्रकार दीपक अपने स्वरूप के ज्ञान की उत्पत्ति में भी सहकारी होने से अपने स्वरूप दीपक को भी प्रकाशित करता है इसलिये ज्ञान स्वपर का परिच्छेदक है अन्यथा अज्ञान की निवृत्ति हो नहीं सकती है

१ क्रियास्यास्तीति क्रियावान् । २ तत्राज्ञानात्मा न क्रियावादात्मा । ३ द्रव्ये । ४ जैन । ५ अपि तु न । ६ आचार्यसंज्ञायो पञ्चमविवेक्षात् । ७ तस्य ज्ञानस्य सहकारित्वात् । ८ स्वपररूपयोः । ९ स्वपररूपपरिच्छेदकत्वाभावे ।

(1) धीतोऽप्युपरि (2) एकस्वरत्वात् । (3) क्रियावात् पदार्थस्य स्वरूप स्वभावस्य स्वकीयार्थत्वात् । (4) स्वस्य ज्ञानस्य स्वरूपे । (5) काकु । (6) ज्ञान स्वरूपं निष्पादयतीति नोच्यते कुत । (7) क्षयोपशमसंज्ञात् । (8) तत्राविस्वकादयनिष्पादयमानस्य । (9) प्रदीपस्य परप्रकाशतत्त्वेन न स्वपरप्रकाशकत्वं येन उपादात स्वादि स्वाभाविकत्वात् । (10) तथा प्रदीप इदं विनिष्टज्ञानोत्पत्तौ तस्य ज्ञानस्य सहकारित्वात् स्वकर्मस्य अद्विष्टिज्ञान-स्योदद्योतकोपि—वि. अ ।

[भूतचतन्यबोलक्षण पृथक् पृथगेव]

इत्यविरुद्ध पदयाम स्वसंवेदनमस्तत्त्वस्य' लक्षणं 'भूतासम्भवीति भिन्नलक्षणात्
'तयो सिद्धयत्येव । तच्च सिध्यतत्त्वान्तरत्वं साधयति 'तच्चाऽसजातीयत्वम्' । 'तदप्यु
पादानोपादेयभावाभाव' 'तयोस्तत्प्रयोजकत्वात् । तदेव 'भूतचतययोनस्त्यु
पादानोपादेयभावो' विभिन्नलक्षणात्वात् । 'इति व्यापकविरुद्ध याप्तोपलब्धि' 'उपा
दानोपादेयभावव्यापकस्य सजातीयत्वविशेषस्य विरुद्धन तत्त्वांतरभावेन' याप्ताद्भिन्न

क्योकि स्वपर के ज्ञान करने में अज्ञान निवृत्ति रूप हेतु की अयथानुपपत्ति है ।

[भूत और चतन्य का लक्षण पृथक् पृथक् ही है ।]

इस प्रकार से स्वसंवेदन अस्तत्त्व (चतन्य) का लक्षण है जो कि पृथ्वी आदि भूतो में असम्भवी है । अतः भूतचतुष्टय और चतन्य का भिन्न २ लक्षण सिद्ध ही होता है । इसमें हम किसी भी प्रकार का विरोध नहीं देखता है और वह भिन्न लक्षण सिद्ध होता हुआ दोनों को भिन्न भिन्न तत्त्व ही सिद्ध करता है । वह भिन्न तत्त्व ही भूत और चतन्य में असजातीयपने को सिद्ध कर देता है । असजातीयत्व हेतु भी उन दोनों में उपादान उपादेय भाव के अभाव को सिद्ध करता है अतः उन दोनों भूत और चतन्य में अथवा उपादान उपादेय भाव में वह सजातीयत्व ही प्रयोजक है । इस प्रकार भूत और चतन्य में उपादान उपादेय भाव नहीं है क्योंकि वे विभिन्न लक्षण वाले हैं । इसलिये व्यापक से विरुद्ध व्याप्त को उपलब्धि हो रही है अर्थात् उपादान उपादेयभाव व्याप्य हैं सजातीयपना व्यापक है उस सजातीय से विरुद्ध जा भिन्न भिन्न तत्त्व हैं उससे विभिन्न लक्षणत्व हेतु व्याप्त है ऐसे हेतु की उपलब्धि हो रही है अतः विभिन्न लक्षण व हेतु व्यापक विरुद्ध याप्तोपलब्धि नाम से कहा जाता है । उसी को स्वयं आगे कहते हैं—

१ चेतनस्य । २ भूतचतन्ययो । ३ तत्त्वान्तरत्वं च भूतचतन्ययोरसजातीयत्वं साधयति । ४ असजातीयत्वमपि । ५ साधयतीति सबध । ६ भूतचतन्ययोरुपादानोपादेययोर्वा । ७ तत् सजातीयत्वं प्रयोजकमयोरिति वस । ८ उपादानोपादेयभावस्य व्याप्यस्य व्यापक यत्सजातीयत्वं ततो विरुद्ध तत्त्वान्तरत्वं तेन व्याप्त विभिन्नलक्षणं व तस्योपलब्धि । ९ विभिन्नलक्षणत्वादित्यय हेतुव्यापकविरुद्धव्याप्तोपलब्धि कथ्यते । तदवाप्तं दशयति । १ व्याप्ता इति पाठांतरम् ।

(1) पृथिव्यादिषु । (2) तत् भूतचेतनयोर्विभिन्नलक्षणत्वं सिद्धयन्नि पाद्यमान तत्त्वान्तरत्वं साधयति । तत् तत्त्वांतरत्वं विजातीयत्वं साधयति । तत् विजातीयत्वं उपादानोपादेयभावाभाव साधयति । तयोर्भूतचेतनयो तस्योपादानोपादेयत्वाभावाभाव साधकत्वात्—दि प्र । (3) तत्सजातीयत्वं प्रयोजकं तयोर्उपादानोपादेययोस्ते तयोक्ते तयोर्भावस्तस्मात् । (4) चेतनयो इति पा —दि प्र । भूतचेतनो यत्र उपादानोपादेयभावो भवति इति साधयो धर्म भिन्नलक्षणत्वात्—दि प्र । (5) भावोऽतिभिन्न—इति पा (6) निवर्तमान सजातीयत्वं उपादानोपादेयत्वनिवर्तकमिति वचो भिन्नलक्षणत्वं तन्निवर्तयतीत्यनेन विरुद्धपक्षे इत्याशङ्क्य विरोधं परिहरति । (7) साध्यस्य व्यापक । व्यापकविरुद्ध न तत्त्वांतरभावेन व्याप्ताद् विभिन्नलक्षणत्वात् भूतचेतनयोरुपादानोपादेयभावाभाव उपलभ्यते—दि प्र । (8) व्याप्य । ता ।

सजातीयत्वविशेषाभावात् । 'नह्यत्र' सजातीयत्वविशेषस्योपादानोपादेयभाव-
व्यापकत्वमसिद्ध, 'विजातीयत्वाभिमतयोः पयपावकयोः सत्त्वादिना सजातीययोरपि'
'तदनुपगमात्' 'कथञ्चिद्विजातीययोरपि' 'मृत्पिण्डघटाकारयोः' पार्थिवत्वादिना विशिष्ट-
सामान्येन सजातीययोरुपादानोपादेयभावसिद्ध । 'कथं' 'तर्हि' सजातीयत्वविशेषस्य तत्त्वान्तर-
भावेन विरोध इति 'चेत्तत्त्वान्तरभूतयोस्तदनुपलम्भात्' 'पूर्वाकारपरित्यागा' 'जहद्व' 'तो-
' 'तराकारान्द्वय' 'प्रत्यय' 'विषयस्योपादानत्वप्रतीते' 'परित्यक्तपूर्वाकारेण द्रव्येणात्मसात्क्रिय-
माणोत्तराकारस्योपादेयत्व' 'निर्जानादन्यथा' 'नि' 'प्रसङ्गात्' ।

उपादान उपादेय भाव व्यापक है वह सजातीय विशेष है। उसके विरुद्ध भिन्न २ तत्त्व रूप से
व्याप्त होने से यह विभिन्न लक्षणत्व हेतु प्रतिषेध्य (चतन्य) के अभाव को सिद्ध करता है। यहाँ
सजातीयत्व विशेष में उपादान उपादेय भाव का व्यापकपना असिद्ध भी नहीं है क्योंकि विजातीय रूप
से स्वीकृत जल और अग्नि में सत्त्वादि सामान्य धर्मों से सजातीयपना होने पर भी 'उपादान उपादेय'
रूप व्यापकपना आपने नहीं माना है और जो कथचित् विजातीय भी हैं ऐसे मृत्पिण्ड और घट के आकार
में यथात् मृत्पिण्ड द्रव्य है और घट का आकार पर्याय है इस प्रकार द्रव्य और पर्याय की अपेक्षा से
विजातीय होने पर भी पार्थिव आदि से विशिष्ट सामान्य धर्म की अपेक्षा से सजातीय भी हैं
इस मृत्पिण्ड और घट आकार में उपादान उपादेय भाव सिद्ध है।

कारण—पुन सजातीय विशेष म तत्त्वातर भाव से विरोध क्यों है ?

जैन—विरोध इसलिय है क्योंकि भिन्न २ तत्त्व म वह उपादान उपादेय भाव नहीं पाया जाता है।

[उपादान का लक्षण]

पूर्वाकार का परित्याग रूप व्यय और उत्तराकार का उत्पाद इन दोनों में अजहदवृत्त (अपने मूल

१ प्रतिषेध्यत्व चेत्तत्त्वान्तरभावात् । २ तन्मेव तन्माद्वर्जघटाकारस्य उपादानोपादेयभाव स्यात्, पार्थिवत्वादि
विशिष्टसामान्यसंज्ञाविशेषादिति न शङ्कनीय व्यापकस्य सजातीयत्वस्योपादानोपादेयत्वव्याप्याभावेऽपि व्यवस्थाना
विरोधात् व्यापकं तद्वत्पिण्डं व्याप्य तन्निष्ठमेव च इत्यादिबचनादित्याशयवर्धमाह नहीति । भिन्नलक्षणत्वं हेतुः ।
३ सजातीयत्वस्य उपादानोपादेयभावव्यापकत्वानुपगमात् । ४ मृत्पिण्डघटप्रकारेण । ५ द्रव्यपर्याययोः । ६ कारिका ।
७ तर्हि कुत्र सजातीयत्वं वर्तते इत्याशङ्क्य अस्तु त्वसजातीयत्वनिमित्तकमुपादानोपादेयभावमाह आचार्यः ।
८ जैन । ९ परित्यागो व्यय पूर्वाकारपरि—इति पाठान्तरम् । १ उत्पादरूपेण । ११ धन्य अनुवर्तनम् ।
१२ प्रत्ययो आशङ्क्य । १३ पयपावकयोरुपादानोपादेयभावो भावस्तु तत् । १४ उक्तप्रकारस्योपादानोपादेयत्वप्रतीत्यभावे ।
१५ (निराकारेषु विनिर्जानाभावप्रसङ्गात्) ।

(१) सजातीयभाव व्यापक (२) उपादानोपादेयभावसाधनं प्रति । ता । (३) सत्त्वेन प्रमेयत्वेन, अस्तुत्वेन
इत्यादिना लक्षणैः सजातीययोरपि सजाति विजातीयत्वोऽप्येवोक्तयोः अलक्षणयोः उपादानोपादेयभावव्यवस्थानोप-
पत्तिः । सजातीयत्वनिमित्तकमुपादानोपादेयभावो भावोक्तिरिति । ता । (४) मृत्पिण्डाकारयोः इति वा, (५) पय-
पावकयोः सत्त्वादिना सजातीयत्वमाशयितं तर्हि विरोधः कथं स्वीयित्वावकाशमात्रे प्रस्युतस्यति । (६) कथं ।
(७) तर्हि । (८) जैन । (९) पयपावकयोरुपादानोपादेयभावमाशङ्क्य ।

[भिन्नलक्षणत्वहेतुभिन्नमित्यतएव कार्य व्याप्तमिति ज्ञाने कति सहायार्थ]

कथं तत्त्वान्तरभावेन भिन्नलक्षणत्व व्याप्तमिति चेत् 'तदभावेन उपपद्यमानत्वात्' । 'किष्वादिमदिरादिपरिणामयोरतत्त्वान्तरभावेऽपि भिन्नलक्षणत्वस्य' दशनात्तस्य' तेना-
व्याप्तिरिति चेन्न 'तयोर्भिन्नलक्षणत्वासिद्धिः, किष्वादेरपि मदजननशक्तिसदभावान्मदिरा-
दिपरिणामवत् । सर्वथा मदजननशक्तिविकलत्वे हि किष्वादेमदिरादिपरिणामदशायामपि
तद्वैकल्यप्रसङ्गः । 'नन्वेव भूता तस्तत्त्वयोरपि भिन्नलक्षणत्व मा भूत कायाकारपरिणत
भूतविशेषावस्थात् प्रागपि क्षित्यादिभूतानां च त यशक्तिसदभावान्यथा 'तदवस्थायामपि
चतन्योदभूतिविरोधादिति न प्रत्यवस्थेय चेत्तस्यानाद्यन तत्वप्रसिद्धरात्मवादिनामिष्टप्रति

स्वभाव को न छोड़कर) होता हुआ अवयवरूप स ज्ञान का विषयभूत पदार्थ है वही उपादान है । क्योंकि
पूर्वकार को जिसने छोड़ दिया है ऐसे द्रव्य के द्वारा आत्मसात (ग्रहण) किया गया जो उत्तराकार है उसे
ही उपादेय स्वीकार किया गया है । यदि ऐसा न मान तो अतिप्रसंग दोष आजावगा ।

[भिन्न लक्षणत्व हेतु भिन्न भिन्न तत्त्व से व्याप्त है यह बात कैसे बनेगी ? उसका समाधान ।]

संका—भिन्न तत्त्व के साथ भिन्न लक्षण की व्याप्ति कैसे है ?

समाधान—भिन्न तत्त्व के अभाव में भिन्न लक्षण भी नहीं पाया जाता है ।

चार्वाक—किष्वादि (मदिरा के लिये कारण भूत गुड आटा महुआ आदि) और मदिरा परिणाम इन
दोनों में भिन्न तत्त्व का अभाव होने पर भी भिन्न लक्षणपना देखा जाता है अर्थात् कारणभूत गुड महुआ
आदि में स्वयं रूप से मद को उत्पन्न करने की शक्ति नहीं है और मदिरा परिणाम में मदजनक शक्ति
विद्यमान है अतः दोनों का लक्षण भिन्न २ पाया जाता है । इसलिये भिन्न लक्षणत्व हेतु की भिन्न तत्त्व
के साथ अव्याप्ति है ।

जैन—ऐसा नहीं कह सकते । किष्वादि और मदिरा में भिन्न लक्षण का असिद्धि है । किष्वादि (गुड
महुआ आटा) में भी मद को उत्पन्न करने की शक्ति का सद्भाव है मदिरा आदि रूप से परिणत
द्रव्य के समान । क्योंकि सर्वथा मद को उत्पन्न करने की शक्ति से रहित होने पर आटा गुड महुआ
आदि पदार्थ मदिरा रूप से परिणत अवस्था में भी मद को उत्पन्न करने की शक्ति से रहित हो जावेंगे ।

चार्वाक—पुनः इस प्रकार से भूत और अतस्तत्त्व (चतय) में भी भिन्न लक्षण न होव क्योंकि

१ तत्त्वान्तरभावाभावे । २ भिन्नलक्षणत्वस्य । ३ चार्वाक । किष्वादि कारणरूपपिष्टगुडघातक्यादि । ४ मदजनक
जनकत्वस्य मदशक्तिजनकत्वस्य च । ५ (भिन्नलक्षणत्वस्य तत्त्वान्तरभावेन सह) । ६ किष्वादिमदिरादिपरिणामयोः ।
७ (किष्वादेमदजननशक्तिसद्भावप्रकारेण) । ८ (अतस्तत्त्व हि विद्) ।

(1) अन्यथा चेतन्यसत्त्वसदभावे कायाकारपरिणत भूतविशेषावस्थायामपि चतन्योदभूतिविकलत्वे तदवस्थायामपि
प्रत्याह जनः । इयं अतिवृत्तता न किन्तु अस्मदभीष्टसिद्धिः कस्यादात्मभावितत्त्वभीष्टसाधनम् । वि. प्र. (2) क
पूर्वपक्षीकरणीय । (3) ता ।

अन्यथा । न चैवं चैतन्यं भूतविवर्तं, नित्यादितत्त्वस्यापि तद्विवर्तत्वप्रसङ्गात्, अनाद्य-
नित्यत्वाविशेषात् । ततो भिन्नलक्षणत्वं तत्त्वान्तरत्वेन व्याप्तं भूतचैतन्ययोस्तत्त्वान्तरत्वं
साध्यत्यैव । इति चैतन्यपरिणामोपादानं एवाद्यचतयपरिणामं प्राणिनामन्त्यचैतन्योपा-
देयत्वं जन्मान्तराद्यचैतन्यपरिणामं सिद्धं ।

शरीराकार से परिणत भूत विशेषावस्था से पहले भी पृथ्वी जल आदि भूतो मे चतय शक्ति का सद्भाव
है । अन्यथा शरीराकार परिणत अवस्था मे भी चैतय की उत्पत्ति का विरोध हो जावगा ।

अन्य— इस प्रकार नहीं कहना चाहिये क्योंकि चैतय के अनादि अनंतपना सिद्ध है और सभी
आत्मवादियो को यह बात इष्ट है और इस प्रकार चैतयतत्त्व भूतचतुष्टय की पर्याय नहीं है अन्यथा
पृथ्वी आदि तत्त्व को भी चैतय की पर्याय का प्रसंग आ जावगा क्योंकि दोनों मे ही अनादि अनंतपना
समान है । इसीलिये भिन्न लक्षण हेतु भिन्न तत्त्व से व्याप्त है और वह भूतचतुष्टय और चतन्य
को भिन्न भिन्न तत्त्व सिद्ध ही करता है । इस प्रकार प्राणियो का आद्य चतय परिणाम ही पूव चतन्य
परिणाम (जन्म) के उपादान पूवक है और अन्त्य चतन्य उपाय है तथा अगले जन्म मे जन्म के लिये
मरण के बाद का चैतय ही उपादान रूप है उसे ही आद्य चैतय परिणाम कहते है यह बात सिद्ध हुई ।

आचार्य— चार्वाक चतय और भूत चतुष्टय को एक तत्त्व सिद्ध करने मे लगा हुआ है । उसका
कहना है कि भले ही जीव और भूत का लक्षण भिन्न भिन्न हो फिर भी दोनों एक तत्त्व हैं । जैसे गुड़
महुआ आटा आदि मदिरा के लिये साधनभूत पदार्थ हैं । इनमे मादक शक्ति नहीं है और सभी के सम्मि
श्रण से इन्ही का मदिरा रूप परिणमन होकर इनमे मादकता आ जाती है और पीन वालो को वह उमत्त
बना देती है । पृथक् पृथक् गुड़ महुआ या आटे की रोटी खान वालो मे ऐसा विकार या नशा नहीं होता
है । अतः ये महुआ आदि पदार्थो का लक्षण भिन्न है और मदिरा का लक्षण भिन्न है फिर भी दोनों एक
तत्त्व हैं वैसे ही यद्यपि आत्मा का लक्षण जानना देखना है और भूत चतुष्टय का लक्षण स्पश रस गंध
वर्ण रूप है फिर भी लक्षण भेद से ये दोनों पृथक् न होकर एक ही है ।

इस पर आचार्य न अच्छी तरह समझाया है कि भाई । गुड़ महुआ आटा आदि जड रूप अचतन
पुद्गल द्रव्य की पर्याये हैं और इनमे मदिरा बनने के पहले भी शक्ति रूप से मादकता विद्यमान है तभी

१ उभयत्रापि । २ पूर्वचतन्यमुपादानम् । ३ अन्त्यचतन्यस्योपादेयो भविष्यज्जन्माद्यचैतन्यपरिणाम ।

(१) अन्यथा । (२) जन्मनादित्वाविशेषादपि चतन्य भूतविवर्तं शक्तित्वात् ननु नित्यादित्त्वविवर्तं शक्तित्वात् ।
अद्यतनविवर्तं न तु मदिराविवर्तवत् ततः नित्यादित्त्वस्य तत्त्वप्रसङ्गो न स्यादिति नाशकनीयः । अभिप्रायविशेषात् ।
कार्यं शक्तिप्रायविशेषः प्राक्पूर्वपक्षेन विरारेकं समर्थितेन स्वसंवेदनाख्यभिन्नलक्षणत्वेन तत्त्वान्तरत्वं चैतन्यस्य व्यवस्थापितं ।
तत्रापि तस्य नित्यादित्वविवर्तत्वे नित्यादेरपि चैतन्यविवर्तत्वप्रसङ्गः स्यात् । न चैवं मदजननशक्तेर्मदिरादिविवर्तत्वे मदिरा
वैकल्यविवर्तत्वप्रसङ्गः स्यात्तस्याभिन्नलक्षणत्वेन तत्त्वान्तरत्वासिद्धेरेति—दि प्र । (३) अतः । (४) ता । कार्यभूतः
(५) पूर्व अद्यतनचैतन्यस्योत्पत्तिरिति तन्म उपादानमात्रेणैव कथं संसारः स्यात् ।

अविद्यमान होने से आकर्षण भाव जाती है अन्यथा यदि इनमें शक्ति ही नहीं होती तो मिलने पर भी कुछ फल ही उत्पन्न होती ।

वैद्यार्थ्य तो दूष में भी की शक्ति रूप से एव आत्मा में परमात्मा की शक्ति रूप से मानते हैं ।
 वैद्यार्थ्य : जन्म लेते ही बालक में बरिस्टर डाक्टर इंजीनियर मास्टर आदि की शक्ति विद्यमान है इसीलिए बच्चा होने पर निमित्त मिलन से बसा बन जाता है । अत आटा महुआ आदि मदिरा से भिन्न तत्त्व नहीं है वे सभी अचेतन रूप ही हैं किन्तु आत्मा सवथा ही इन भूत चतुष्टयों से विलक्षण ज्ञान दशन स्वरूप चेतन है । आश्चर्य इस बात का है कि यह चार्वाक भत चतुष्टय में चारों को परस्पर में भिन्न-भिन्न मानता है और आत्मा एव भूत चतुष्टय को एक सजातीय द्रव्य मानता है जबकि ये चारों ही भूतचतुष्टय पुद्गल की अपेक्षा सजातीय एक द्रव्य है एव आत्मा इनसे भिन्न विलक्षण द्रव्य है । यह आत्मा अनादि अनंत है और मरण क बाद भागे गर्भावस्था में धान के लिए उपादान भूत है । जसे कि जवानी अवस्था के अंतन्य में बाल्यावस्था का चतय उपादान रूप है ऐसा समझना चाहिय ।



चार्वाक, मीमांसक और नैयायिक ज्ञान को स्वसंविदित नहीं मानते हैं उनके खंडन का सारांश

अस्वसंविदित ज्ञानवादी कहता है कि ज्ञान स्वसंविदित नहीं है फिर भी बाह्य पदार्थों का प्रकाशक है जैसे कि दीपक आदि अस्वसंविदित होकर भी बाह्य पदार्थों के प्रकाशक दखे जाते हैं ।

जैनाचार्य कहते हैं कि प्रदीप आदि तो अचतन हैं अतः बाह्य पदार्थों को जानने वाले नहीं हैं मात्र ज्ञान की उत्पत्ति में कारण हैं किन्तु ज्ञान तो बाह्य पदार्थों को जानने वाला भी है और स्वसंवेदन लक्षण वाला है । सुखादि ज्ञान भी अपने से बहिर्भूत सुखादि को जानने वाले है कथंचित् वे भी बाह्य ही हैं ।

सुखादि सातावेदनीय के उदय से हुए हैं एवं ज्ञान ज्ञानावरण के क्षयोपशम से हुआ है अतः सुख और सुख का ज्ञान कथंचित् भिन्न ही हैं । एवं सभी ज्ञान स्वपर परिच्छेदक माने गये हैं ।

कोई कहे कि 'स्वात्मनि क्रियाविरोधात्' नियम से ज्ञान स्व को कैसे जानगा ? इस पर आचार्य प्रश्न करते हैं कि स्वात्मा में आत्मत्व लक्षण क्रिया का विरोध है या परिस्पदात्मक क्रिया का ? प्रथम पक्ष तो ठीक नहीं है कारण कि 'पृथ्वी अस्ति' इत्यादि रूप से अस्तित्व आदि क्रिया का विरोध हो जाने से सभी का अस्तित्व ही समाप्त हो जावेगा ।

यदि दूसरा पक्ष लेंगे तो क्रिया का स्वात्मा कौन है ? क्रिया का स्वरूप या क्रियावान् आत्मा अर्थात् करना बनाना आदि अर्थ रूप क्रिया ? यदि क्रिया का स्वरूप कहें तो अपने स्वरूप का कोई विरोधी नहीं है । दूसरे पक्ष में भी क्रियावान् द्रव्य में ही क्रिया पाई जाती है । तीसरे पक्ष में करने बनाने रूप क्रिया स्वात्मा में कोई भी मानते ही नहीं हैं । अतः ज्ञान रूप क्रिया का स्वात्मा में विरोध न होने से सभी ज्ञान स्वसंवेदी हैं यह बात सिद्ध हो जाती है ।

ज्ञानावरण कर्म के क्षयोपशम विशेष से ज्ञान स्वपर प्रकाशक है प्रदीपादि के समान । तथा इस ज्ञान लक्षण से ही आत्म तत्त्व की सिद्धि हो जाने से ससार और मोक्ष एवं उनके कारण भी सिद्ध ही होते हैं ।



‘पूर्वमेवपरित्यागेन भवान्तरपरिग्रह एव च ससार । इति प्रसिद्ध न’ प्रमाणेन संसारतत्त्व न बाध्यते, नानुमानेन नाप्यागमेन तस्य तत्प्रतिपादकतया श्रुते ‘ससारिणस्त्रस-
स्थावरा’ इति वचनात् ।

[ससारस्य कारणभूततत्त्वानां विचार]

तथा ससारोपायतत्त्वमपि न प्रसिद्ध न बाध्यते प्रत्यक्षस्य तदबाधकत्वात् । निर्हेतुक ससारोऽनाद्यनन्तत्वादाकाशवदित्यनुमानेन^१ तदबाधते इति चेन्न पर्यायाथदिशार्त्तिससार स्यानाद्यनन्तत्वासिद्धे दष्टातस्यापि साध्यसाधनविकलत्वाद् द्रव्यार्थदिशात् ‘तस्य’ तथा-
साधने सिद्धसाध्यतानुषक्ते ।^२ सुखदुःखादिभावविवर्तनलक्षणस्य ससारस्य^३ द्रव्यक्षेत्र

पूर्वमेव का परित्याग करके भवांतर को ग्रहण करना ही ससार है । इस प्रकार प्रसिद्ध प्रत्यक्ष प्रमाण से संसार तत्त्व बाधित नहीं होता है तथा उपयुक्त कथन की सिद्धि से अनुमान के द्वारा भी संसार तत्त्व बाधित नहीं है और न आगम में ही बाधित है क्योंकि आगम तो ‘ससारिणस्त्रसस्थावरा’ इस प्रतिपादक रूप सूत्र से प्रसिद्ध ही है ।

[ससार के कारणभूत तत्त्वों का विचार]

तथा ससार के कारणभूत तत्त्व भी प्रसिद्ध प्रमाण से बाधित नहीं हैं क्योंकि प्रत्यक्ष प्रमाण उन कारणों को सिद्ध करने में अबाधित रूप से पाया जाता है ।

शङ्का— ससार निर्हेतुक है क्योंकि वह अनादि अनन्त है उस आकाश । इस अनुमान से ससार के कारण बाधित हैं ।

समाधान— ऐसा नहीं कह सकते क्योंकि पर्यायाधिक नय की अपेक्षा से ससार की अनादि अनन्तता असिद्ध है । और आकाशवत् यह दृष्टांत भी साध्य साधन विकल है । यदि आप द्रव्याधिक नय की अपेक्षा से कहें तो ससार अनादि अनन्त ही है । अतः सिद्ध साध्यता का प्रसंग आता है और सुख दुःखादि भाव रूप परिणमन लक्षण वाला ससार द्रव्य क्षेत्र काल भाव और भव रूप पांच भेद विशेषों से सहेतुक ही प्रतीति में आ रहा है । अतः ससार को अहेतुक सिद्ध करने वाला आपका अनुमान निर्दोष नहीं है इसलिये ससार के कारण तत्त्वों का बाधक कोई भी अनुमान नहीं है तथा आगम भी

१ प्रत्यक्षेण । २ अनुपलब्धिरिति पूर्वोक्तचार्वाकानुमानेन । ३ उपायः कारणम् । ४ पर्यायाधिकनयः अपेक्षा । ५ ससारस्य । ६ नित्यत्वेन । ७ भावः परिणाम । ८ सुखदुःखादय एव भावाः परिणामास्तेषां विवर्तनं तदेव लक्षणं यस्य ।

(1) स्वीपात्तकमवशात् । (2) पूर्व चार्वाकोपन्यस्तेनानुपलब्धिलिखितेन । (3) प्रसिद्धप्रामाण्येन । (4) अवस्थात् । (5) कालः । (6) नरनारकादिकथनात् । (7) आत्मः । (8) यस्य । तां बहु । (9) भावपरिवर्तन इति पाठः । (10) आत्मः ।

कालभावमय विशेषहेतुकत्वप्रतीतिश्च नाहेतुकसंसारसाधनानुमानमनवद्यम् । इति न किञ्चिदनुमानं संसारोपायतत्त्वस्य बाधकम् । 'नाप्यागम तस्य तत्साधकत्वात् 'मिथ्यादशना विरतिप्रमादकषाययोगा बधहेतव इति वचनात् बधहेतूनामेव संसारहेतुत्वात् । तदेव मोक्षसंसारनत्कारणतत्त्व भगवतोभिमत प्रसिद्धेन प्रमाणेन युक्तिशास्त्राख्येनाबाध्य सिध्यस्तद्वाचो युक्तिशास्त्राविरोधित्व साधयति, 'तच्च 'निर्दोषत्वम् । इति त्वमेव स सर्वज्ञो

उसका बाधक नहीं है क्योंकि आगम तो संसार के कारणों का साधक ही है । मिथ्यादशनाविरतिप्रमाद कषाययोगा बधहेतव इस प्रकार सूत्र है क्योंकि बध के कारण ही संसार के कारण है ।

भाषार्थ—यहां जेनाचार्य संसार को सहेतुक सिद्ध करते हैं तब यह प्रश्न स्वाभाविक ही है कि जब संसार अनादि है तब कारणों से उत्पन्न हुआ कैसे होगा ? और कारणों से उत्पन्न नहीं होगा तब उस संसार का अंत भी कैसे हो सकेगा ।

इस प्रकार प्रश्न होने पर आचार्य उत्तर देते हैं कि हम संसार को सवथा अनादि अनंत नहीं मानते हैं क्योंकि हम स्याद्वादी हैं । कश्चित् द्रव्यदष्टि से संसार अनादि अनंत है एव पर्यायाधिक नय की अपेक्षा से सादि सात है । यद्यपि आत्मा के साथ कर्मों का सबध अनादिकाल से ही है फिर भी उस कर्म बध के कारण आत्मा के रागादि परिणाम हैं और रागादि परिणामों के लिये कारणभूत वह कर्म का उदय है अतः यह पंच परिवर्तन रूप संसार सहेतुक ही है और जब सहेतुक है तब इसके हेतुओं का नाश करने से संसार का भी नाश हो जाता है । संसार के हेतु मिथ्यात्व अविरति प्रमाद कषाय योग अथवा मिथ्यादशन मिथ्याज्ञान मिथ्याचारित्र हैं ।

संसार का यह नाश कतिपय भव्य जीवों की अपेक्षा ही कहा गया है क्योंकि संसार में इतनी जीव राशि है कि जिसमें से अनंतानंत काल से अनंतानंत जीव मोक्ष को प्राप्त कर चके हैं और भविष्य में भी अनंतानंत जीव मोक्ष जाते रहेंगे फिर भी आगामी अनंतानंत काल तक भी जीवराशि कम नहीं होगी न सिद्धों में वृद्धि की ही समस्या आवेगी क्योंकि यदि अनंत का भी अंत हो जावे फिर वह अनंत कैसे कहा जावेगा । अतः यह संसार अहेतुक नहीं है और न केवल स्वयं की भूल से ही है यह तो कर्मोदय निमित्तक भी है और मिथ्या अविरति आदि निमित्तक भी है ।

प्रत्येक कार्यों के लिये अनेक कारण होते हैं । द्रव्य कर्मों का उदय और मिथ्या अविरति आदि रूप परिणाम ये दोनों ही कारण संसार के कारण हैं । यहां जो दिखता है उसे ही संसार नहीं समझना, प्रस्तुत जो अवस्था की प्राप्ति है वह संसार है इसीलिये 'संसरणं संसार' यह व्युत्पत्ति अथ साधक है ।

इस प्रकार भगवान् के द्वारा प्रतिपादित मोक्ष, संसार एवं उन दोनों के कारणभूत तत्त्व भगवान्

१. अविद्याभिरुद्धादिसंसारसंज्ञा संसारः । २. युक्तिशास्त्राविरोधित्वम् । ३. साध्यतीत्यभ्यास इति पदम् ।

(१) अविद्याभिरुद्धादिसंसारसंज्ञा संसारः । (२) युक्तिशास्त्राविरोधित्वम् ।

सौवर्णमश्च स्तोतु युक्तो नाम्य' इत्युच्यते ।

[दूरवर्तिपदार्थी यस्य प्रत्यक्षा सति सोहृन् भवानेव]

विप्रकर्षेऽपि भिन्नलक्षणसम्बन्धित्वादिना^१ कस्यचित्प्रत्यक्ष सोऽत्र भवानहन्नेव^२ ।
 'दृश्यलक्षणाद्भिन्नलक्षणमदृश्यस्वभावस्तत्सम्बन्धित्वेन विप्रकर्षे परमाण्वादिकम्^३ । तथा
 वर्तमानमात्कालादभिन्न कालोत्तीतानागतश्च तत्सम्बन्धित्वेन रावणशङ्खादि^४ । तथा
 दृश्ययोग्याद् शादभिन्नदेशोऽनुपलब्धियोग्यस्तत्सम्बन्धित्वेन 'मकराकरादि । तदभिन्न-
 लक्षणसम्बन्धित्वादिना^५ स्वभावकालदेशविप्रकर्षेऽपि^६ कस्यचित्प्रत्यक्ष साधितम् । सोऽत्र^७
 भवानहन्नेव न पुन कपिलादय इति । एतत्कुतो निश्चितमिति चेत् 'अपेक्षा न्यायागम
 विरुद्धभाषित्वात्^८ । ये न्यायागमविरुद्धभाषिणस्ते न निर्दोषा यथा 'दुर्वेद्यादय, तथा चाये

के इष्ट तत्त्व हैं जो कि प्रसिद्ध प्रमाण से एव युक्ति और शास्त्र से अबाधित रूप सिद्ध होते हुये भगवान
 के वचनो को युक्ति शास्त्र से अविरोधी ही सिद्ध करते हैं एव युक्ति शास्त्र से अविरोधीपना ही
 भगवान के निर्दोषत्व को सिद्ध करता है । इसलिये हे भगवन ! वे निर्दोष सबज वीतराग आप ही
 स्तवन करने योग्य है अन्य बुद्ध कपिल आदि नहीं है इस प्रकार कहा जाता है ।

[दूरवर्ती पदार्थ जिसके प्रत्यक्ष हैं वे बहुत आप ही हैं]

भिन्न लक्षण सबधी आदि रूप से विप्रकर्षी भी पदार्थ किसी के प्रत्यक्ष हैं यहां व अहंत भगवान्
 आप ही हैं ।

दृश्य लक्षण (घटादि) से जिनका लक्षण भिन्न है ऐसे अदृश्य स्वभाव वाले पदार्थ अर्थात् अदृश्य
 स्वभाव सबधी विप्रकर्षी (परोक्ष दूरवर्ती) पदार्थ परमाणु आदिक हैं एव पिशाचादिक स्वभाव विप्रकृष्ट
 हैं । तथा वर्तमान काल से भिन्न अतीत और अनागत काल हैं उन सबधी रावण शङ्ख चक्रवर्ती आदिक
 काल विप्रकृष्ट हैं तथैव देखने योग्य देश से भिन्न देश अनुपलब्धि योग्य हैं तत्सबधी अर्थात् उन दूर देश
 सबधी लक्षण समुद्र आदि देश विप्रकृष्ट हैं । उस दृश्य से भिन्न लक्षण सबधी आदि रूप स्वभाव से काल
 से एव देश से विप्रकर्षी—दूरवर्ती भी पदार्थ किसी के प्रत्यक्ष हैं यह सिद्ध किया है इस विषय में वे अहंत
 आप ही हैं न कि बुद्ध कपिलादिक ।

यह निश्चय आपने कैसे किया ? ऐसा प्रश्न होने पर अन्य सभी न्याय और आगम से विरुद्ध
 बोलने वाले हैं । जो न्याय और आगम से विरुद्ध बोलने वाले हैं वे निर्दोष नहीं हैं जैसे दुर्वेद्य आदि ।

१ बुद्धादि । २ भगवानिनि पाठान्तरम् । ३ घटादे । ४ आदिकश्चैव पिशाचादि । ५ शङ्ख, चक्रवर्तकी । ६ विप्रकर्षे ।
 ७ दूरतामाप्नोमयि ।

(1) मया । मद्भाकलकदेव — वि प्र । (2) काल देश । (3) घटादे । (4) देशांतर । (5) य इति भाष्येति । वि प्र ।
 (6) जगति । (7) कपिलादीनां — वि प्र । (8) कपिलादय एव न वर्तन्तीति साध्यो वचः न्यायागमविरुद्धभाषिणस्ते न निर्दोषा दुर्वेद्यपुनर्मितिकाव न्यायागमविरुद्धभाषिणस्ते न निर्दोषा — वि प्र ।

कपिलादेव इत्यनुमानान्वायागमाविद्वाभारिण एव भगवतोर्हन्तो निर्दोषत्वमवसीयते । न
 चान्वायागमविद्वाभारित्वं कपिलादीनामसिद्ध तदभिमतस्य मोक्षसंसारतत्कारण
 तत्त्वस्य प्रसिद्धेन प्रमाणेन बाधनात् ।

[सात्त्विकमिन्द्रियमोक्षस्य विराकरणं]

तत्र कपिलस्य स्थावत्स्वरूपे चतुर्थमात्रवस्थानमात्मनो मोक्ष इत्यभिमतं^१ तत्प्रमाणेन
वाच्यते, चैतन्यविशेषेनन्तज्ञानादौ स्वरूपेवस्थानस्य मोक्षत्वसाधनात्^२ । न ह्यनन्तज्ञानादि-
कमारमनोऽस्वरूप, ^३सर्वज्ञत्वादिविरोधात् । 'प्रधानस्य सवज्ञत्वादि स्वरूप, नात्मन इति
चेन्न तस्याचेतनत्वादाकाशवत् । 'ज्ञानादेरप्यचेतत्वादचेतनप्रधानस्वभावत्व युक्तिमेवेति

उसी प्रकार से न्याय-धाम से विरुद्ध बोलने वाले अन्य कविल आदि हैं। इस धनुमान से न्यायागम—
युक्ति और धाम से अविरुद्ध भाषी होने से ही भगवान् महत् निर्दोष हैं यह निश्चित होता है।

यहा कपिलादि न्याय आगम से विरुद्ध भाषी हैं यह बात प्रसिद्ध भी नहीं है क्योंकि उनके द्वारा अभिमत मोक्ष संसार और उन उनके कारण तत्त्वों से प्रसिद्ध प्रत्यक्ष प्रमाण से बाधा आती है ।

[सांख्य द्वारा मान्य मोक्ष का संकल्प]

साध— अपने चैतन्य मात्र स्वरूप में आत्मा का अवस्थान हो जाना ही मोक्ष है अर्थात् प्रकृति और पुरुष का भेद विज्ञान होने से प्रकृति की निवृत्ति हो जाने पर पुरुष का सुषुप्त पुरुषवत् अव्यक्त चैतन्य उपयोग रूप से स्वरूप में अवस्थान हो जाना ही मोक्ष है ।

जैन—आपका यह अभिमत भी प्रमाण से बाधित है क्योंकि हम जैनों के यहां चैतन्य विशेष अनंतज्ञान भादि रूप स्वरूप में अवस्थान होने को मोक्ष सिद्ध किया है। एव अनंतज्ञान भादि आत्मा के स्वरूप नहीं हैं ऐसा नहीं कह सकते अन्यथा सर्वज्ञत्व भादि का विरोध हो जावेगा।

सांख्य—सर्वज्ञत्व आदि प्रधान का स्वरूप है आत्मा का नहीं है ।

जीन—ऐसा नहीं कहना क्योंकि प्रधान अचेतन है आकाश के समान ।

संक्षेप—ज्ञानादि भी अचेतन हैं अतः उन्हें अचेतन रूप प्रधान का स्वभाव मानना युक्त ही है।

सर्व—यदि ऐसा श्रापका कथन है तो यह बताइये कि श्राप किस प्रमाण से ज्ञानादि को श्रवण

१ प्रकृतिपुरुषमोर्धेदिविज्ञानात् प्रकृतिनिवृत्ती पुरुषस्य सुपुत्रपुरुषवदव्यक्तचैतन्योपभोगेन स्वरूपभावात्स्वानामकस्यैव
लोका इति सांख्यविभाषा १ २ वने १ ३ आदिशः ।

(4) विषयत्वं इति वा—वि. प्र. । (2) नावस्थानेति वा—वि. प्र. । (3) ग्रन्थवा । (4) अकतां निरुद्धो
 भूदो निरुद्धः सर्वकतोऽप्रियः । अतएववेतको नोक्ता इत्यत्रा कथितवाक्ये ॥ (5) तेषां ज्ञानादीनां प्रवेतनत्वं कलावति
 त्वेवास्तीत्युच्यते । पर. बाह. । अनाद्यः परः प्रवेतना सर्वतीति आभ्यो नमं उत्पत्तिपरत्वाद् । ये उत्पत्तिमोक्षो
 विवर्ता नरा भवन्त्यः । उत्पत्तिमोक्षोऽने अनाद्यवेतना नवति । पर. बाह. । उत्पत्तिमोक्षमिति श्लोकोऽनुभवेन ज्ञाता नवि-
 ताति मतिः । अनाद्यः परः कृतकत्वेन वेतनलोभमतिमार्गं दृश्यते—वि. प्र. । (6) दर्शनाति ।

हेतुः 'ज्ञानस्यैव चेतनत्वसिद्धिः' ? अचेतना ज्ञानादय उत्पत्तिमत्त्वाद् घटादिवदित्यनुमानादिति चेन्न हेतोरनुभवेन^१ व्यभिचारात् तस्य चेतनत्वेऽप्युत्पत्तिमत्त्वात् । कथमुत्पत्तिमाननुभव इति चेत्परापेक्षत्वाद् बुद्ध्यादिवत् । परापेक्षोसौ^२ बुद्ध्यध्यवसायापेक्षत्वात् "बुद्ध्यध्यवसितमर्थं^३ पुरुषश्चेतयते" इति^४ वचनात् । बुद्ध्यध्यवसितार्थानपेक्षत्वेऽनुभवस्य सर्वत्र सवदा सर्वस्य पुंसोऽनुभवप्रसङ्गात् सर्वस्य सवदशित्वापत्तौ स्तदुपायानुष्ठानव्यर्थमेव स्यात् । यदि पुनरनुभवसामान्यमात्मनो नित्यमनुत्पत्तिमदेवेति^५ मतं तदा ज्ञानादिसामा यमपि नित्यत्वादन्यत्पत्तिमदभवेदित्यसिद्धो^६ हेतुः^७ । ज्ञानादिविशेषाणामुत्पत्तिमत्त्वान्नासिद्ध इति चेत्तस्य अनुभववि

सिद्ध करते हैं ?

साक्ष्य—ज्ञानादि अचेतन हैं क्योंकि वे उत्पत्तिमान हैं घटादि के समान । इस अनुमान से ज्ञान आदि अचेतन सिद्ध हैं ।

जैन—यह कथन ठीक नहीं है क्योंकि आपका हेतु अनुभव के साथ व्यभिचारी है । वह अनुभव चेतन होने पर भी उत्पत्तिमान है ।

साक्ष्य—अनुभव उत्पन्न होने वाला कैसे है ?

जैन—यह अनुभव पर की अपेक्षा रखता है इसलिये उत्पत्तिमान है जैसे बुद्धि पर की अपेक्षा रखती है अत उत्पत्तिमान है । यह साक्षात्कार लक्षण वाला अनुभव पर की अपेक्षा वाला है क्योंकि बुद्धि के अध्यवसाय (निश्चय) की अपेक्षा रखता है । बुद्धि के द्वारा निश्चित हुये पदार्थ को पुरुष जानता है^१ — इस वचन से जाना जाता है । यदि अनुभव बुद्धि से निश्चित पदार्थ की अपेक्षा न रखे तो सभी जगह सभी काल में सभी पुरुष के अनुभव का प्रसंग आ जावेगा । पुन सभी सवदर्शी (सर्वज्ञ) हो जावेंगे और फिर सवज्ञ बनने के लिये उपायो के अनुष्ठान व्यर्थ ही हो जावेंगे ।

साक्ष्य—आत्मा का जो अनुभव सामान्य है वह नित्य है उत्पत्तिमान नहीं है ।

जैन—यदि आपका यह मत है तब तो ज्ञानादि सामा य भी नित्य होने से उत्पत्तिमान न होंगे । अतः आपका उत्पत्तिमान हेतु असिद्ध हो जाता है ।

साक्ष्य—आप जैन के यहां ज्ञानादि सामा य भले ही उत्पत्तिमान न हों किन्तु ज्ञानादि विशेष तो

१ सिद्धान्ती । पृष्ठति । २ पुरुषस्य बुद्धिप्रतिबिम्बतायदशनमनुभवः । ३ जनः । ४ साक्षात्कारसुलक्षणीयुत्पत्तिः । ५ अस्ति निश्चित निश्चित वार्थम् । ६ जानाति । ७ तस्य सवदशित्वस्योपायानां कारणानां ध्यातमौनादीनामनुष्ठानस्य व्यर्थम् । ८ साक्ष्यस्य । ९ उत्पत्तिमत्त्वादिति ।

(१) इतिवाच्यमर्थमालोकयति तदालोचितं मनः सकल्पयति तत्संकल्पितमहंकारोऽभिमानश्चेति तदभिमतं बुद्धिः सवदशित्वं सवदशित्वं च पुरुषश्चेतयते इति साक्ष्यमतक्रमः । (२) अतएवसिद्धो इति वा — दि ३ ।

विशेषाणामनुत्पत्तिमत्त्वादर्शकान्तिकोऽर्थः कथं न स्यात् ? नानुभवस्य विशेषा सन्तीति ^१वायुक्त,
‘अस्तुत्वविरोधात् । तथा हि । नानुभवो वस्तु सकलविशेषरहितत्वात् सरविषयावत्’^२ ।
‘आत्मनानेकान्त , तस्यापि सामान्यविशेषात्मकत्वादन्यथा तद्वदवस्तुत्वापत्तः । कालात्ययाप-
दिष्टवचनं हेतु ज्ञानादीनां स्वसंवेदनप्रत्यक्ष^३त्वान्चेतनत्वप्रसिद्धरध्यक्षबाधितपक्षानन्तर
प्रयुक्तत्वात् ।

उत्पत्तिमान् ही हैं । अतः हमारा हेतु असिद्ध नहीं है ।

जेन—तो अनुभव विशेष भी तो उत्पत्तिमान् ही हैं अतः आपका हेतु अनैकांतिक क्यों नहीं हो
जावेगा ? अर्थात् अनुभव उत्पत्तिमान् होते हुये भी चेतन है इसलिये आपका उत्पत्तिमान् हेतु अनुभव
मे चले जाने से अनैकांतिक हो जाता है ।

सांख्य—अनुभव मे विशेष है ही नहीं ।

जेन—यह कथन ठीक नहीं है अन्यथा वस्तुत्व का विरोध हो जावेगा । तथाहि अनुभव कोई वस्तु
नहीं है क्योंकि वह संपूर्ण विशेषों से रहित है मग की सीमा क समान । अर्थात् विशेष रहित सामान्य अर
विषय के समान अवस्तु ही है ।

सांख्य—आत्मा सकल विशेष से रहित होने पर भी वस्तु है । इसलिये यह हेतु आत्मा क साथ
व्यभिचारी है ।

जेन—नहीं आत्मा के साथ भी यह हेतु अनैकांतिक नहीं है । आत्मा भी सामान्य विशेषात्मक वस्तु
है अन्यथा अनुभव के समान वह अवस्तु हो जावेगी । आपका उत्पत्तिमत्त्वात् यह हेतु कालात्ययापदिष्ट
भी है क्योंकि ज्ञानादिक स्वसंवेदन ज्ञान के द्वारा प्रत्यक्ष होने से चेतन रूप प्रसिद्ध है और आपका यह
हेतु प्रत्यक्ष से पक्ष के बाधित हो जाने पर प्रयुक्त किया गया है अतः कालात्ययापदिष्ट है ।

अर्थ—जिस प्रकार से यहां सांख्य के द्वारा मान्य मोक्ष का लक्षण बताया है वैसे ही भट्टाकलंकदेव

१ (अनुभवस्योत्पत्तिमत्त्वेऽपि चेतनत्वादनैकांतिकत्वं हेतो विपक्षः हि हेतुदर्शनात्) । २ निविशेष हि सामान्य भवेत्
सरविषयावदिति वचनात् । ३ (आत्मन सकलविशेषरहितत्वेऽपि वस्तुत्वादनैकांतः इति चेन्न) । ४ उत्पत्तिमत्त्वादिति ।

(१) वायुक्त इति वा । अत्र अनुभवस्य विशेषा न सति हे सांख्य ! इति त्वदीयवचनं प्रयुक्तं कस्मात् वस्तुत्व
विरोधात् । अनुभवस्य विशेषाभावे वस्तुत्वं न पटते । तर्हि अनुमानत्वेन यः अनुभवः पक्षः वस्तु न भवतीति साध्यो धर्मः
सकलविशेषरहितत्वात् सरविषयावदिति वचनात् परं । सकलविशेषरहितत्वात् अर्थ हेतु आत्मना कृत्वा व्यभिचारी कोऽत्र
व्यभिचारीत्यत्रात्मना वदित्वेति । इति सांख्यमतं । वचनाद्गृह्यते । हे सांख्य ! मग हेतो आत्मना व्यभिचारो न । तस्यात्मन
सामान्यविशेषात्मकत्वात् अन्यथा सामान्यविशेषात्मकत्वान्मात्रे आत्मनः अवस्तुत्वं सन्नवति—वि प्र । (२) निविशेष
हि सामान्य भवेत् सरविषयावदिति । आत्मनरहितत्वाच्च विशेषात्तदर्थे हि ॥ अवस्तुत्वात् । (३) प्रत्यक्षाच्चेतनेति
वाच्यम् ।

अद्वैतसंसारोच्चेतनस्यापि ज्ञानादेरचेतनत्वप्रतीति 'प्रत्यक्षतो भ्रान्तैव' । 'सुषुप्तं

मे अस्माद्वैराग्यास्तिक य ए मे भी बताया है । यथा—

“सुषुप्तपुरुषांतरोपलब्धौ प्रतिस्वप्नलुप्तदिवेकज्ञानवत् अनभिध्यक्तचतन्यस्वरूपावस्था मोक्ष” गुण—
प्रकृति और पुरुष—आत्मा इन दोनों का भेद विज्ञान हो जाने पर सुप्तावस्था में लुप्त हुये विवेक ज्ञान के
सामान्य चैतन्य स्वरूप की प्रकटता के न होने रूप अवस्था का हो जाना ही मोक्ष है ! अर्थात् सामान्य
चैतन्य मात्र में अवस्थान हो जाना मोक्ष है ऐसी उसकी कल्पना है ।

सांख्य का कहना है कि ज्ञान तो प्रकृति का धर्म है प्रकृति से भेद हो जाने के बाद आत्मा से ज्ञान
का अस्तित्व समाप्त हो जाता है आत्मा ज्ञान शून्य हो जाती है । आत्मा का स्वरूप अचेतन है जैसे कि
आकाशादि अचेतन प्रसिद्ध हैं ।

इस बात पर जैनाचार्यों ने ज्ञानादि को चतन एव आत्मा के गुण सिद्ध करने का प्रयत्न किया है ।
इस पर पुन सांख्य का कहना है कि ज्ञान सुख आदि उत्पन्न होते हैं अनित्य हैं अतएव अचेतन हैं क्योंकि
आत्मा तो कूटस्थ नित्य अपरिणामी है उसके गुण अनित्य कैसे हो सकेंगे ?

इस पर जैनाचार्य आत्मा को सर्वथा नित्य नहीं मानते हैं एव गुणों को सर्वथा अनित्य नहीं
मानते हैं । वे आत्मा को कथञ्चित् अनित्य सिद्ध करते हैं एव कथञ्चित् गुणों को भी नित्य सिद्ध कर देते
हैं । सामान्यतया आत्मा द्रव्य है नित्य है ज्ञान गुण भी नित्य है क्योंकि ज्ञान गुण से ही आत्मा का
अस्तित्व जाना जाता है एव कथञ्चित् मति श्रुत आदि ज्ञानों की अपेक्षा ज्ञान उत्पत्तिमान् भी है और
आत्मा भी नर नारकादि पर्यायों की अपेक्षा उत्पत्तिमान् है । सांख्य अनुभव को आत्मा का स्वभाव मानता
है किंतु वास्तव में देखा जावे तो ज्ञान के बिना अनुभव नाम की चीज भला और क्या होगी ? अत ज्ञान
स्वसंवेदन सिद्ध आत्मा का स्वभाव है । वह प्रकृति का धर्म नहीं है और ज्ञान दशन सुख वीर्य स्वरूप
अनंत गुणों को प्रकट कर लेना ही मोक्ष है न कि ज्ञान स शून्य हो जाना । क्योंकि ज्ञान से रहित मोक्ष
का अनुभव भी भला किसको हो सकेगा और कौन उस प्राप्त करना चाहेगा ? यदि कोई किसी को कहे
कि भैया ! तुम हमारा सब राज्य पाट ले लो किंतु अपने प्राण हमें दे दो तब वह तो यही कहेगा कि
भाई ! मरने के बाद आपका राज्य सुख का उपभोग कौन करेगा ? ऐसे ही ज्ञान के बिना आत्मिक सुखों
का उपभोग भी कौन कर सकगा ? अत ज्ञान को आत्मा का ही स्वभाव मान लेना चाहिए ।

[चेतन के ससर्ग से अचेतन भी ज्ञानादि चेतन रूप से प्रतीत होते हैं सांख्य की ऐसी भ्रान्तता का निराकरण]

सांख्य—चतन-आत्मा क ससर्ग स अचेतन ज्ञानादि भी प्रत्यक्ष में चेतन रूप से प्रतीति में आते हैं

१ सांख्य १ ५ आत्मससर्गात् । ३ सांख्यग्रन्थे ।

(१) प्रत्यक्षतो भ्रान्तैव प्रतीति । (२) ननु भो जैन ! चतनत्वप्रतीतिज्ञानादीनां परमाधिकी न भवति किं
चेतनसंसर्गाच्चेतनत्वप्रतीतिरूपकारात् ।

‘तस्मात्तत्संसर्गादचेतनं^१ चेतनमविह^२ सिद्धम्^३’ इति । ‘तदप्यचिन्ताभिधानं,^४ शरीरादेरपि चेतनत्वप्रतीतिप्रसङ्गाच्चेतनसंसर्गविशेषात्^५ । शरीराद्यसंभवी बुद्ध्यादेरात्मना संसर्गविशेषोऽस्तीति चेत्स कोन्योन्यत्र कथंचित्तादात्म्यात्, ‘तददृष्टकृतकत्वादिविशेषस्य’ शरीरादावपि भावात् । ततो नाचतना ज्ञानादयः, स्वसंविदितत्वादानुभववत् । ‘स्वसंविदितास्ते, परसंवेदनान्यथानुपपत्तेरिति’^६ प्रतिपादितप्रायम् । तथा^७ ‘आत्मस्वभावा’ ज्ञानादयः चेतनत्वादानुभववदेव । इति न चैतन्यमात्रवस्थानमोक्षमनन्तज्ञानादिचतयविशेषवस्थानस्य मोक्षत्वप्रतीतिः ।

परन्तु वह प्रतीति भ्रांत ही है । कहा भी है—

तस्मात्तत्संसर्गादचेतनं चेतनमविह^१ लिंगमर्थात् उस चेतन आत्मा क संसर्ग से अचेतन ज्ञानादि चेतनवत् दीखते हैं ऐसा जानना चाहिये ।

शेव—आपका यह कथन भी विचारसूय है । इस प्रकार से तो शरीरादि में भी चेतनत्व की प्रतीति का प्रसंग आ जावेगा क्योंकि चेतन का संसर्ग तो शरीर में भी है ।

शेव—शरीरादिको में नहीं पाया जाने वाला ऐसा आत्मा का संसर्ग विशेष बुद्धि आदि क साथ में है । भ्रत ये बुद्धि आदि चेतन रूप प्रतिभासित होते हैं किन्तु शरीर चेतन रूप प्रतिभासित नहीं हो सकता है ।

शेव—तो भाई ! कथंचित् तादात्म्य को छोड़कर वह कौनसा संसर्ग विशेष है ? कहिय तो सही ।

शेव—उस आत्मा क अदृष्ट (पुण्य-पापादि) कृतकत्व आदि विशेष हैं वे शरीरादि में संसर्गभी हैं—नहीं पाये जाते हैं ।

शेव—नही, य सब शरीरादि में भी पाये जाते हैं । इसीलिये ‘ज्ञानादिक अचेतन नहीं है क्योंकि वे स्वसंविदित हैं अनुभव क समान । एवं वे स्वसंविदित हैं क्योंकि परसंवेदन की अन्यथानुपपत्ति है ।’ इस प्रकार भ्राम्य प्रतिपादन कर चुके हैं । उसी प्रकार य ज्ञानादिक आत्मा के स्वभाव हैं क्योंकि वे अनुभव के समान चैतन्य रूप हैं भ्रत ज्ञानादि सूक्ष्म चैतन्य मात्र सामान्य आत्मा में अवस्थान होना मोक्ष नहीं है अत्युक्त अनन्त ज्ञानादि स्वरूप चैतन्य विशेष में ही अवस्थान होना मोक्ष है ऐसी प्रतीति सिद्ध है ।

१ आत्मतत्त्वज्ञानार्थं सिद्धं तस्मात्तस्मात् । २ आत्मसंसर्गात् । बुद्धिसंसर्गादिति टिप्पणान्तरम् । ३ लिङ्गचतुर्णामप्यर्थः इति लिङ्गं ज्ञेयमित्यर्थः । ४ स्याद्भाष्ये । ५ शरीरे ज्ञाने वा । ६ तस्यात्मनोऽदृष्टपुण्यादि तेन कृतकत्वादिविशेषः (आविद्यमानकृतोत्पन्नत्वविशेषः) तस्य शरीरादौ सम्बन्धी नास्तीत्युच्यते आत्मत्वेन चेतन्यं तस्यापि शरीरादौ भावात् । ७ आत्मस्वभावविशेषः परिहृत्य । ८ स्वसंविदितत्वेन आत्मत्वेन ज्ञानाद्यवयवमित्युक्तं सत्यात् ।

(१) अचेतन । (२) चेतनमविह । अर्थात् । (३) लिङ्गचतुर्णामप्यर्थः । (४) अविद्यमान । (५) तददृष्टकृतकत्वविशेषः । (६) परसंवेदनान्यथानुपपत्तिः । (७) आत्मस्वभावविशेषः । (८) आत्मस्वभावविशेषः ।

[वेशेषिकनिर्वाणमोक्षस्य निराकरण]

एतेन बुद्ध्यादिविशेषगुणोच्छेदादात्मत्वमात्रवस्थानमुक्तिरिति कस्याभ्यासपाद-
मोक्षप्रमाणेन बाधितमुपदिशत पु सोनन्तज्ञानादिस्वरूपत्वसाधनात् स्वरूपोपलब्धेरेव मुक्ति-
त्वमिदं । स्यान्मत^१ न बुद्ध्यादयः पु स स्वरूप ततो भिन्नत्वादर्थान्तरवत् । ततो^२
विभिन्नास्ते तद्विरुद्धधर्माधिकरणात्वादघटादिवत् । तद्विरुद्धधर्माधिकरणात्^३ पुनस्तेषामुत्पाद-

वाक्यार्थ—साहच्य कहता है कि चेतन के साथ अचेतन रूप ज्ञान सुख आदि का संपर्क हो रहा है अतः
ये ज्ञान और सुख चेतन दिखते हैं वास्तव में ये अचेतन हैं ।

इस मान्यता पर ऐसा भी कहा जा सकता है कि आत्मा स्वयं अचेतन है और ज्ञानचेतना के
संबन्ध से चेतनत्व दिख रही है फिर तो नैयायिक का ही मत आ जावेगा जो कि आपको इष्ट नहीं है
अथवा चेतन आत्मा के ससर्ग से शरीर को भी चेतन कहना पड़गा किन्तु यह भी बात नहीं है । अतः
विरुद्ध यह भी निकलता है कि ज्ञानादि गुण चेतन हैं और आत्मा के स्वभाव हैं । उन अनन्तज्ञान आदि
चेतन्य गुणों को प्राप्त कर लेना ही मोक्ष है ।

श्री पूज्यपाद स्वामी ने इष्टोपदेश में कहा भी है कि—

अस्य स्वयं स्वभावाप्तिरभावे कृत्स्नकमण ।

तस्मै सज्ञानरूपाय नमोऽस्तु परमात्मने ॥१॥

संपूर्ण कर्मों का अभाव हो जाने पर जिनको स्वयं अपने स्वभाव की प्राप्ति हो गई है ऐसे ज्ञान
स्वरूप परमात्मा को मेरा नमस्कार हो ।

[वेशेषिक द्वारा मान्य मोक्ष का खंडन]

बुद्धि आदि विशेष गुणों का उच्छेद (नाश) हो करके सामान्य आत्मा मात्र में अवस्थान होना
इसी का नाम मोक्ष है । इस प्रकार से कणाद अक्षपाद (वेशेषिक नैयायिक) ने मुक्ति का लक्षण माना
है, किन्तु उपर्युक्त खण्डन से इनका भी खण्डन हो जाता है अतः यह कथन भी प्रमाण से बाधित है क्योंकि
पुरुष आत्मा का स्वरूप अनन्त ज्ञानादि रूप सिद्ध किया गया है और स्वरूप की उपलब्धि प्राप्ति होना ही
मोक्ष है । यह बात सिद्ध हो जाती है ।

वेशेषिक नैयायिक—बुद्धि आदि गुण आत्मा के स्वरूप नहीं हैं क्योंकि आत्मा से भिन्न हैं जैसे अन्य
अचेतन पदार्थ । वे बुद्धि आदि पुरुष से भिन्न ही हैं क्योंकि वे पुरुष से विरुद्ध धर्म के आधार हैं जैसे अक्ष

१ वेशेषिकनैयायिकमतम् । २ वेशेषिकनैयायिकयोः । ३ पु स । ४ ततः पु स ।

(१) प्रमाणेन तद्विरुद्धधर्माधिकरणात्त्वनिराकरणद्वारेण । (२) अत्राह कश्चित् हे योगी ! ततो विभिन्नास्तेषां पुः अस्ति
इति न त्वे बुद्ध्यादयः ततो विभिन्ना भवन्ति इति साध्यो धर्म इत्यादि । दि प्र । (३) स्यादादी लोकां प्रति पुः अस्ति
बुद्ध्यादीनां तद्विरुद्धधर्माधिकरणात्त्वनिराकरणद्वारेण इति प्रमाणे बाह । दि प्र ।

विनाशधर्मोत्पादोत्पादविनाशधर्मकत्वात्प्रसिद्धम्' इति तदयुक्त^१, विरुद्धधर्माधिकरणत्वेऽपि सर्वथा 'भेदासिद्धेर्मेचकज्ञान'तदाकारवत्^२ ।

[चित्रज्ञानमेकस्वमनेकरूप वेति विचारः]

एकं हि मेचकज्ञानमनेकरूपं तन्नाकारो 'नीलादिप्रतिभासविशेष इत्येकत्वानेकत्वविरुद्धधर्माधिकरणत्वेऽपि मेचकज्ञानतत्प्रतिभासविशेषयोर्न^३ भेदोभ्युपगम्यते 'मेचकज्ञानत्वविरोधात् । यदि पुनर्युगपदनेकाग्र्याहि मेचकज्ञानमेकमेव^४ न 'तत्रानेकप्रतिभासविशेषसम्भवो यतो विरुद्धधर्माधिकरणत्व'मभेदेऽपि स्यादिति 'मत तदापि तत्किमनेकया शक्त्यानेकमर्थं युगपदगच्छति किं वक्तव्यं ? यत्किमेकया तदकमनेकशक्त्यात्मकमिति स एव विरुद्धधर्मा-

भादि । उनका विरुद्ध धर्माधिकरणपना सिद्ध ही है क्योंकि उनमें उत्पाद विनाश धर्म पाया जाता है और आत्मा उत्पाद विनाश धर्म से रहित है यह बात प्रसिद्ध है ।

स्योपासी—आपका यह कथन अयुक्त है । विरुद्ध धर्मों का आधार होने पर भी सर्वथा भेद सिद्ध नहीं है जैसे मेचक—चित्रज्ञान और चित्र आकार वर्ण ।

[चित्र ज्ञान एक रूप है या अनेक रूप ? इस पर विचार]

चित्रज्ञान एक है और नीलादि प्रतिभास विशेष उसका आकार अनेक हैं । इस प्रकार एकत्व अनेकत्व रूप विरुद्ध धर्मों का आधार होने पर भी चित्रज्ञान और उसके प्रतिभास विशेष मेचक वर्णों में भेद नहीं माना गया है अन्यथा चित्रज्ञानत्व का विरोध हो जावेगा ।

योग—युगपत् अनेक पदार्थों को ग्रहण करने वाला चित्रज्ञान एक ही है । उस चित्रज्ञान में अनेक प्रतिभास विशेष सम्भव नहीं है जिससे कि अभेद में भी विरुद्ध धर्मों का आधार होवे ।

अन्य—यदि आप ऐसा कहते हैं तब तो हम आपसे प्रश्न करते हैं कि वह चित्रज्ञान अनेक शक्ति से युगपत् अनेक पदार्थों को ग्रहण करता है या एक शक्ति के द्वारा युगपत् अनेक पदार्थों को ? यदि आप प्रथम पक्ष स्वीकार करते हो तब तो एक चित्रज्ञान अनेक शक्त्यात्मक हो गया वह एक चित्रज्ञान ही विरुद्ध धर्मों का आधार रूप हो गया अर्थात् ज्ञान स्वयं एक है और शक्तिया अनेक हैं यही विरुद्ध धर्म पना है ।

१ अयुक्तवत् । २ मेचकज्ञानतदाकारवत् । ३ ते मेचकवर्णाः । ४ अन्यथा । ५ आत्मबुद्ध्यादीनाम् । ६ तत्र बीजस्य ।

(१) उत्पादविनाश इति वा (२) आत्मनो बुद्ध्यादीनां च विरुद्धधर्माधिकरणत्वं भवतु तस्मिन् सत्यपि सर्वथा भेदो न सिद्ध्यति वि. प्र. । (३) अथमेचकज्ञानमेचकज्ञानाकारवद्विरुद्धधर्माधिकरणत्वेऽपि सर्वथा भेदो न सिद्ध्यति । वि. प्र. । (४) आत्मबुद्ध्यादिविशेषमुत्पत्तौ विरुद्धधर्माधिकरणत्वेऽपि सर्वथा भेदो न सिद्ध्यति । वि. प्र. । (५) आत्मबुद्ध्यादीनां च विरुद्धधर्माधिकरणत्वं भवतु तस्मिन् सत्यपि सर्वथा भेदो न सिद्ध्यति । वि. प्र. । (६) चित्रज्ञाने वि. प्र. ।

ध्यासः^१ । ततोनेकशक्त रनेकत्वधर्माधारभूताया पथक्त्वात् तस्य त्वेकत्वधर्माधारस्त्वानैकत्र विरुद्धधर्माध्यास इति चेत्कथमनेका शक्तिस्तस्येति व्यपदिश्यते ? ततो^२ भेदान्तरान्तरवत् । सम्बन्धादिति^३ चेत्तर्हि तदनेकया^४ शक्त्या सबध्यमानमनेकेन रूपेण कथमनेक^५ रूप न स्यात् ? तस्याप्यनेकरूपस्य ततो यत्वात्तदेकमेवेति^६ चेत्कथं तत्तस्येति व्यपदेष्टव्यम् ? सम्बन्धादिति चेत्स एव दोषोऽनिवृत्तश्च^७ पयनुयोगोऽनवस्थानात्^८ । यदि पुनरेकेनैव^९ रूपेणा नेकया शक्त्या सबध्यते तदानेकविशेषणत्वविरोधः^{१०} । पीतग्रहणाशक्त्या^{११} हि येन स्वभावेन सबध्यते^{१२} तेनैव नीलादिग्रहणाशक्त्या चेन पीतग्राहित्वविशेषणमेव मेचकज्ञान^{१३} स्यान्न नीला

योग—अनेक धर्मों की आधार भूत अनेक शक्तिया उस चित्रज्ञान से पृथक्भूत हैं । वह ज्ञान तो एक धर्म का आधार है इसलिए एक ज्ञान में विरुद्ध धर्माधार नहीं है ।

जैन—पुन अनेक शक्तिया उस ज्ञान की है यह कथन कैसे बनगा ? क्योंकि वे शक्तियाँ ज्ञान से भिन्न हैं जैसे दूसरे भिन्न पदार्थ । अर्थात् चित्रज्ञान से घट पट आदि पदार्थ जिस प्रकार भिन्न हैं उसी प्रकार से अनेक शक्तिया भी भिन्न हो गई पुन ये शक्तिया एक चित्रज्ञान का हैं यह कैसे कहोगे ?

योग—शक्ति के साथ चित्रज्ञान का समवाय सबध होने से ये शक्तिया ज्ञान की हैं ऐसा कहते हैं ।

जैन—तब तो वह ज्ञान अनेक शक्तियों से सबधित होने से अनेक रूप हो गया फिर अनेक रूप क्यों नहीं कहलावेगा ?

योग—वे चित्रज्ञान से सबधित अनेक रूप भी उस चित्रज्ञान से भिन्न ही है इसलिये वह चित्रज्ञान एक ही है ।

जैन—पुन उस चित्रज्ञान के अनेकरूप है यह आप कैसे कहोगे ?

योग—उस अनेकरूप को भी समवाय सबध से ही उस ज्ञान का कहेंगे ।

जैन—तब तो उपयुक्त प्रश्ना से जो दोष दिये हैं वे ही दोष विद्यमान रहेंगे । पुन प्रश्नों की अनवस्था ही चली जावगी कही दूर जाकर भी अवस्थान नहीं होगा ।

१ बहनेकया शक्त्यानेकाय व्यपपदगच्छति तदा एकमेव चित्रज्ञानमनेकशक्त्यामक सिद्धमिति स एव विरुद्धधर्माध्यासः ।
२ मेचकज्ञाना (चित्रज्ञानात्) दृढार्थार्थं तत्र नेकशक्त भवे सति तस्य चित्रज्ञानस्यानेकशक्तिरिति कथं व्यपदिश्यते ? ।
३ शक्त्या सह मेचकज्ञानस्य समवायसम्बन्धात्तस्य युज्यत इति चेत् । ४ जनग्राहं तर्हीति । ५ (मेचकज्ञानम् ।
६ चित्रज्ञानसम्बन्धिनोनेकरूपस्य । ७ चित्रज्ञानात् । ८ चित्रज्ञानम्) । ९ अनेकरूप चित्रज्ञानस्येति १ तदनेकया शक्त्या सम्बध्यमानमनेकेन रूपेण केन रूपेण वेति विकल्पद्वयं कृत्वा आपृच्छ्य अनेकेन रूपेणत्यत्र तु दूषणमुक्तमधुना एषेन रूपेणानेकया शक्त्या सबध्यमित्यत्र द्वितीयपक्षं दोषमाह । ११ अनेका शक्तय इति विशेषणत्वविरोधः । १२ मेचकज्ञानम् ।

(१) सार्द्धं । (२) योगो वदति तत् चित्रज्ञान एकमेव । वस्मान् । तत्तच्चित्रज्ञानात् अनेकस्य रूपस्य भिन्नत्वादिति चेत् स्याद्वादी वदति । तस्य चित्रज्ञानस्य तदनेक स्वरूपमिति कथं कथनीय—दि प्र । (३) परिहारश्च । (४) दोष परिहारयोरवस्था भावात् । (५) तदा चानेक इति वा —दि प्र । (६) सह । (७) ज्ञानम् न इति वा दि प्र ।

दिग्राहित्वविशेषणमिति पीतज्ञानमेव स्थानं तु मेचकज्ञानम् । अथकया शक्त्यानेकमर्थं
 'तदगृह्णातीति द्वितीयविकल्पः समाश्रीयते तदापि 'सर्वाथग्रहणप्रसङ्गः । 'पीतग्रहणशक्त्या
 ह्य कया यथा नीलादिग्रहणं तथातीतानागतवत्तमानाशेषपदाथग्रहणमपि केन निवार्येत ?
 'अथ न पीतग्रहणशक्त्या नीलग्रहणशक्त्या वा पीतनीलाद्यनेकाथग्राहि मेचकज्ञानमिष्यते' ।
 किं तर्हि ? नीलपीतादिप्रतिनियतानेकाथग्रहणशक्त्यकयेति' मतं तदा न कायभेद'
 कारणशक्तिभेदयवस्थाहेतु' स्यादियेकहेतुक' विश्वस्य विश्वरूप्य' प्रसज्येत । तथा 'चाने

योग—वह ज्ञान एक रूप से ही अनेक गतिनिया में सबधित होता है ।

जन—तब तो शक्तिया अनेक हैं यह विशेषण विरुद्ध हो जावगा ।

योग—ज्ञान जिस स्वभाव से पीत ग्रहण गति से सबधित होता है उसी एक ही स्वभाव से नील
 आदि को ग्रहण करने की शक्ति से सबधित होता है ।

जन—तब तो पीतग्राही विशेषण रूप ही चित्रज्ञान होगा न कि नीलादिग्राही विशेषण रूप । इस
 प्रकार वह ज्ञान पीतज्ञान ही रहेगा न कि चित्रज्ञान ।

भाषा—जनो ने योग के प्रति दो विकल्प उठाये थे कि वह चित्रज्ञान अनेक शक्ति से युगपत्
 अनेक पदार्थों को ग्रहण करता है या एक शक्ति से ? प्रथमपक्ष में वह चित्रज्ञान अनेक शक्ति से सबधित
 होता है । पुन दो विकल्प उठाये हैं कि वह चित्रज्ञान अनेकरूप से अनेक शक्ति से सबधित होता है या
 एक रूप से ?

यदि अनेक रूप से सबधित है तो वह ज्ञान अनेक रूप स्वयं क्यों नहीं होगा ? यदि कहे कि एक
 रूप से सबधित होता है तो एक रूप से अनक शक्ति से सबधित अनक विशेषण रूप नहीं होगा । तथा च
 एक पीतज्ञान रूप या एक नीलज्ञान रूप ही रहेगा न कि चित्रज्ञान रूप । अब मूल का दूसरा पक्ष लेव तो—

योग—यह चित्रज्ञान एक शक्ति से ही युगपत् अनक पदार्थों को ग्रहण करता है यह दूसरा पक्ष हमें
 हट है ।

जन—तब तो फिर संपूर्ण पदार्थों को ग्रहण करने का प्रसंग प्राप्त हो जावगा क्योंकि जिस प्रकार
 एक ज्ञान पीतग्रहण शक्ति से नीलादि पदार्थों को ग्रहण करेगा उसी प्रकार से भूत भविष्यत वतमान रूप
 संपूर्ण पदार्थों को भी ग्रहण कर लेगा उसका निवारण कौन कर सकेगा ?

योग—पीतग्रहण शक्ति से या नीलग्रहण शक्ति से अर्थात् किसी भी एक शक्ति से पीत नीलादि
 १ मेचकज्ञानम् । २ मेचकज्ञा । नीलपीताद्यव केवल न गृह्णाति किन्तु सर्वाथग्राहक स्यात् । ३ सर्वाथग्रहणप्रसङ्गवि
 वृणोति । ४ योग । ५ योगेन । ६ एवम्भूतया एकया शक्त्या नीलपीताद्यनेकाथग्राहि मेचकज्ञानमिष्यते इति मतम् ।
 ७ जैन ग्रह । ८ बटपटादिकार्यभेद । ९ कार्यभेदात्कारणशक्तिभेदो न स्यात् ।

(1) प्रतिपाद । (2) ग्रह । (3) नानात्वं । (4) सति—दि प्र ।

रूपकारणप्रतिवर्णन सबकार्योत्पत्तौ 'विरुध्यते ।^१ तदभ्युपगच्छता मेवकज्ञानमनेकाग्रग्रहि-
नानाशक्त्यात्मकमुररीकतव्यम^२ । तेन^३ च विरुद्धधर्माधिकरणकेन 'प्रकृतहेतोरनेकान्ति-
कत्वाच्च^४ ज्ञानादीनामात्मनो भेदकान्तिसिद्धिर्येनात्मानतज्ञानादिरूपो न भवेत् । निराक-
रिष्यमाणत्वाच्चाग्रतो^५ गुणगुणिनोरयतकात्तस्य^६ न ज्ञानादयो गुणाः सवथात्मनो
भिन्ना शक्या प्रतिपादयितुं यतोऽशेषविशेषगुणनिवृत्तिमुक्तिर्यवतिष्ठेत् ।

[मुक्तौ क्षयोपशमिकादिज्ञानमुखादीनामभावो न ज्ञानतमुखादीना]

ननु च धर्माधर्मयोस्तावन्निवृत्तिरात्यतिकी मुक्तौ प्रणिपत्तया^७ अथवा^८ तदनु-

रूप अनेक पदार्थों को ग्रहण करने वाला चित्रज्ञान है हम ऐसा नहीं मानते हैं ।

जन—तो आप क्या मानते हैं ?

योग—नील पीतादि प्रतिनियत अनेक पदार्थों को ग्रहण करने वाली जो शक्ति है उस एक शक्ति से नील पीतादि अनेक पदार्थों को ग्रहण करने वाला चित्रज्ञान है इस प्रकार मानत है ।

जन—तब तो काय में होने वाला भेद कारण शक्ति के भेद की व्यवस्था का हेतु नहीं होगा इस प्रकार से तो यह लिख एक हेतु से ही नाना रूप हो जावगा । फिर सभी कार्यों की उत्पत्ति में अनेक कारणों का वर्णन करना विरुद्ध हो जावगा । अर्थात् योगमत में जितने काय हैं उतने ही उनके कारण हैं इस प्रकार की मायता है उसमें विरोध आ जावगा । अतः इस विरोध का परिहार करने के लिये चित्र ज्ञान अनेक पदार्थों को ग्रहण करने वाला है एवं वह अनेक शक्त्यात्मक है ऐसा स्वीकार करना ही चाहिये ।

इसलिये अनेक विरुद्ध धर्मों के आधारभूत उस एक चित्रज्ञान से विरुद्ध धर्माधिकरणत्वात् हेतु व्यभिचरित हो जाता है अतः ज्ञानादिक आत्मा से भिन्न हैं । इस प्रकार से भेद एकात की सिद्धि नहीं होती है जिससे कि आत्मा अनत ज्ञानादि रूप न होव अर्थात् आत्मा अनतज्ञानादि रूप सिद्ध हो जाता है और गुण गुणी में एकात से भिन्न पना है इस पक्ष का आगे चतुर्थ परिच्छेद में निराकरण करगे ।

आत्मा से ज्ञानादि गुण सवथा भिन्न हैं ऐसा प्रतिपादन करना शक्य नहीं है जिसमें कि अशेष गुणो

१ बावन्ति कार्याणि तावन्ति कारणानीति योगमतं विरुध्यते । २ मेवकज्ञानेन । ३ विरुद्धधर्माधिकरणत्वादित्यस्य । ४ मेवकज्ञानस्य तदाकाराद्यभेदेऽपि विरुद्धधर्माधिकरणत्वसिद्धिः । ५ एकस्यानेकवृत्तिनत्यादिकारिकाव्याख्यानावसरे अनुवर्षपरिच्छेदे । ६ भेदकात्तस्य । ७ योग । ८ तस्या मुक्तेः ।

(१) तद्विरोधमयीकुर्वता । तत्तत्रकायमनेककारणरूपमगीकुर्वता । दि प्र । (२) शक्तेरवानभ्युपगमान्न कश्चिद्दोष इत्याशयाया शक्तिरहितेन ज्ञानेन यथा नीलादिग्रहणं तदातीतानागतवतमानाशेषपदाद्यग्रहणमपि केन निवार्यते इति वक्तव्यम् । अथवा तच्छक्तिरसमर्थनं प्रमेयकमलमार्तड द्वितीयपरिच्छेदे प्रत्यक्षतर भेदादिति सूत्रव्याख्यानावसरे प्रपञ्चतः प्रोक्तमत्रावगतव्यम् । दि प्र । (३) गुणगुणग्रन्थतै इति वा । (४) जन । (५) धर्माधर्मयोस्तावन्तिकी निवृत्तिर्नास्ति चेत् तथा तस्या मुक्तेरुत्पत्तिर्नास्ति दि प्र ।

पपत्ते । 'तन्निवत्तौ च तत्फलबुद्धि'धादिनिवृत्तिरवश्यभाविनी निमित्तापाये नमित्तिकस्याप्यनुपपत्तः । मुक्तस्यात्मनोऽतः करणसयोगाभावे वा न 'तत्कायस्य बुद्धि'धादेरुत्पत्तिः । इत्थं शेषविशेषगुणनिवृत्तिमुक्त्वा सिद्धयत्येवेति कचित्^१ 'तेष्वदृष्टहेतुकानां बुद्ध्यादीनामात्मान्तकरणसयोगजानां च मुक्तौ निवृत्तिं ब्रुवाणा न निवायन्ते'^२ । 'कमक्षयहेतुकयोस्तु प्रशम-सुखान्तजानयोर्निवृत्तिमाचक्षाणास्ते न स्वस्था प्रमाणविरोधान्'^३ । ततः 'कथञ्चिद्बुद्ध्या दिविशेषगुणानां निवृत्तिः कथञ्चिदनिवृत्तिमुक्त्वा यवतिष्ठते । न^४ च सिद्धातविरोधः^५ 'बन्धहेत्वभावनिजगम्या कृत्स्नकर्मविप्रमोक्षो मोक्ष' इत्यनुवर्तमाने औपशमिकादिभय-

का अभाव हो जाना मुक्ति है वह कथन 'यवस्थित हो सके अर्थात् मुक्ति का यह लक्षण सिद्ध नहीं होता है ।

[मुक्ति में क्षायोपशमिक ज्ञान सुख आदि का अभाव है न कि अनन्त सुखादिको का अभाव]

यौग—मुक्ति में धम अधम का तो आत्यंतिक अभाव स्वीकार करना ही चाहिये । अन्यथा मुक्ति नहीं हो सकेगी और धम अधम की निवृत्ति हो जाने से उसके फल रूप बुद्धि सुख, दुःख इच्छा द्वय प्रयत्न और संस्कार आदि विशेष गुणों का अभाव भी अवश्यभावी है क्योंकि निमित्त के अभाव में नमित्तिक (काय) भी नहीं हो सकता है अथवा मुक्त जीव के अंतःकरण (मन) के संयोग का अभाव हो जान पर उस मन के संयोग से उत्पन्न होने वाले काय स्वरूप बुद्धि आदि की भी उत्पत्ति नहीं हो सकती है इसलिये मुक्त अवस्था में अगण विशेष गुणों का अभाव सिद्ध ही हो जाता है ।

जन—जो अदृष्ट-भाग्य रूप धम अधम के निमित्त से होने वाले हैं और आत्मा तथा मन के संयोग से उत्पन्न हुए हैं ऐसे बुद्धि आदिको का मुक्ति में जो अभाव मानते हैं उनका हम खण्डन नहीं करते हैं ।

भाषा—आत्मा के मतिज्ञानावरण आदि कम के क्षयोपशम से उत्पन्न होने वाली क्षायोपशमिक बुद्धि एवं सातावेदनाय जय सुखादि गुणों का अभाव तो हम जन भी मुक्तावस्था में स्वीकार करते हैं ।

जो कर्म के क्षय से उत्पन्न हुए अन्याबाध सुख और अनन्तज्ञानादि का मुक्ति में अभाव सिद्ध करते हैं वे स्वस्थ नहीं हैं क्योंकि वही मुक्ति मानने में प्रमाण से विरोध आता है । इसलिये मुक्त जीवों में कथञ्चित् क्षयोपशम की अपेक्षा से बुद्धि आदि विशेष गुणों का अभाव है और कथञ्चित् क्षायिक गुणों की

१ धर्माधर्मयोरभावे सति तत्फलबुद्धिधादेरपि अवश्यमेवाभावः । यतो लोके कारणपाये कार्यस्योत्पत्तिर्न षट्ते ।
२ सिद्धांतसूत्रे केवाचित् सुखानां कथञ्चित् निवृत्तिरनिवृत्तिप्रतिपादनाभावात् विरोध इति चेत् ।
३ अदृष्टजानाम् (कर्मप्रभवानाम्) । ४ कमक्षयहेतुजानाम् । ५ अस्य प्रकरणे इत्यर्थः ।

(1) धर्माधर्मयोरभावे सति तत्फलबुद्धिधादेरपि अवश्यमेवाभावः । यतो लोके कारणपाये कार्यस्योत्पत्तिर्न षट्ते ।
२ सिद्धांतसूत्रे केवाचित् सुखानां कथञ्चित् निवृत्तिरनिवृत्तिप्रतिपादनाभावात् विरोध इति चेत् ।
(2) ज्ञानावरणादि । (3) मोक्षसुख । (4) ज्ञानादीनां निवृत्त्यनिवृत्तिप्रकारेण । (5) सिद्धांतसूत्रे केवाचित् सुखानां कथञ्चित् निवृत्तिरनिवृत्तिप्रतिपादनाभावात् विरोध इति चेत् ।

त्वाना 'चायत्र' कवलसम्यक्त्वज्ञानदशनसिद्धत्वेभ्यः ' इति सूत्रसदभावात् । 'तत्रोपशमिक क्षायोपशमिकौदयिकपारिणामिकभावाना 'दशनज्ञानग'स्यादीना^२ ३ भव्यत्वस्य च विप्रमोक्षो मोक्ष इत्यभिसम्बन्धा मुक्तौ 'विशेषगुणनिवृत्तिरिष्टा, अन्यत्र 'केवलज्ञानदशनसिद्धत्वेभ्यः इति वचनादनन्तज्ञानदशनसिद्धत्वसम्यक्त्वानामनिवृत्तिश्चेति युक्तं तथा वचनम् ।

अपेक्षासे अनन्त ज्ञानादि रूप बुद्धि आदि का अभाव नहीं है यह बात व्यवस्थित हो जाती है ।

इस प्रकार स हमारे सिद्धांत में कोई विरोध नहीं आता है । बन्धहेत्वभाव निजराभ्या कृत्स्नकर्म विप्रमोक्षोमोक्ष इस सूत्र के प्रकरण में ही औपशमिकादि भव्यत्वाना च अयत्र कवलसम्यक्त्वज्ञाना दशनसिद्धत्वेभ्यः य सूत्र पाय जात है अर्थात् बन्ध के हेतु का अभाव और निजरा के द्वारा संपूर्ण कर्मों का नाश हो जाना मोक्ष है और औपशमिकादि भव्यत्वादि भावा का भी छूट जाना मोक्ष में माना है । तथा कवल सम्यक्त्व ज्ञान दशन सिद्धत्व को छोड़कर य औपशमिकादि भाव नष्ट हो जात है अर्थात् य भाव मुक्ति में नहीं पाय जात है ।

उनमें औपशमिक क्षायोपशमिक औदयिक एव पारिणामिक भाव रूप दशन ज्ञान गति आदि तथा भव्यत्व भाव का विप्रमोक्ष—अभाव हो जाना ही मोक्ष है । उपयुक्त सूत्रों के साथ सबंध करने से मुक्ति में क्षायोपशमिक ज्ञानादि रूप विशेष गुणों की निवृत्ति इष्ट ही है एव अयत्र केवलज्ञानदशनसिद्धत्वेभ्यः इस सूत्र के कथन से मुक्ति में अनन्त ज्ञान दशन सिद्धत्व एव सम्यक्त्व रूप क्षायिक विशेष गुणों की निवृत्ति नहीं है अतः ये स्याद्वाद वचन युक्त ही है ।

उन औपशमिकादि भावों में औपशमिक के सम्यक्त्व चारित्र्य ये २ तथा क्षायोपशमिक के मति श्रुतादि ४ ज्ञान कुमति आदि ३ अज्ञान चक्षु आदि ३ दशन क्षायोपशमिक रूप ५ लक्ष्धियाँ क्षायोपशमिक सम्यक्त्व चारित्र्य और सयमासयम ये ३ सब १८ भेद औदयिक के ४ गति ४ कषाय ३ लिंग मिथ्यात्व अज्ञान असयत असिद्धत्व ६ तेषां ये २१ भाव तथा पारिणामिक के भव्यत्व अभव्यत्व एव क्षायिक के दान लाभ भोग उपभोग और चारित्र्य ये ५ इस प्रकारसे इन ४८ विशेष गुणों भावों का मुक्तावस्था में अभाव इष्ट ही है । एव अयत्र इत्यादि सूत्र से अनन्तज्ञान दशन सिद्धत्व सम्यक्त्व अर्थात्

१ विप्रमोक्षो मोक्ष इत्यत्र । २ विना । ३ औपशमिकादिषु । ४ (क्रमशः—औपशमिक सम्प्रदशन क्षायोपशमिको ज्ञानोपयोग औदयिकी गतिभवांतरगमनरूपा) आदिपद प्रत्येकमभिसंबध्यते । तत्र सम्यक्त्वचारित्र्य इत्यादिसूत्रोक्ताना सर्वेषां ग्रहणम् । भव्यत्व पारिणामिकम् । अनाविभक्त रत्नत्रयाविभक्तयोऽप्युक्तफलक भव्यत्वम् । (रत्नत्रयाविभक्ते तद्भूषणत्वक्षीयते=विपच्यत इत्यत्र न तु नश्यतीति तस्य तत्किंरूपत्वेनाविनाशात्) । ५ विशेषा अहृष्टजबुद्ध्यादयः ।

- (1) सम्यक्त्व । औपशमिकक्षायोपशमिकरूपयोदशनज्ञानायात्र ह्युक्तम् । (2) चतुर्गतिः । आदिशब्दः प्रत्येकमभिसंबध्यते तेन सम्यक्त्वचारित्र्य इत्यादि सूत्र (तत्त्वार्थसूत्र) अभिहितस्य चारित्र्यस्याज्ञानादे कषायादे परिग्रहो यथाक्रम सेत्स्यति । (3) भूते भव्यत्वाभावात् यथा मृत्पिण्ड घटस्य भव्यत्व वर्तते पश्चाद् भूते सज्जाते घटे घटभव्यत्वाभाव भवितुं योग्य भव्यः । तथा रत्नत्रयाविभक्ति योग्यत्व भव्यत्व तदाविभक्ति भव्यत्वमिवृत्तिः । (4) केवलसम्यक्त्वदर्शन इति पा ।

‘कथमेवमनन्तसुखसद्भावो मुक्तौ सिद्धश्च दिति चेत् १सिद्धत्ववचनात्’ सकलदुःखनिवृत्तिरात्यन्तिकी हि २भगवत् सिद्धत्वम् । सर्व चानन्तप्रान्तमुखम् । इति सासारिकसुखनिवृत्तिरपि मुक्तौ न विरुध्यते ।

अनन्तज्ञान अनन्तदशन अनन्तवीर्य क्षायिकसम्यक्त्व ये क्षायिक भाव के ४ भेद और पारिणामिक का १ जीवत्व भाव इस प्रकार इन ५ विशेष गुणों का मुक्ति में अभाव नहीं है ।

इसी प्रकार से श्री भट्टकलक दत्त ने राजवार्तिक में क्षायिक भावों का वर्णन करते हुये प्रश्नों स्वरूप में वर्णन किया है । यद्यन तदानल ध्यादय उक्ता अभयदानादिहेतवो दानांतरायादिसक्षयाद भवति सिद्धत्वपि तत्प्रसंग नपदोष शरीरनामतीथकरनामकर्मोदयाद्यपेक्षत्वात्तथा तदभावे तदप्रसंग परमानदाव्याबाधरूपेणव तेषां तत्र वृत्ति केवलज्ञानरूपेण अनन्तवीर्यवत्तिवत् ।

अथ—प्रश्न यह होता है कि दानादि रूप अंतराय वम के क्षय में प्रगट होने वाली दानादि क्षायिक लक्षियाँ हैं उनके काय विशेष अनन्त प्राणियों को अभयदान रूप अहिंसा का उपदेश लाभतराय के क्षय से केवली को कवलाहार के अभाव में भी शरीर की स्थिति में कारणभूत परम शुभ सूक्ष्म दिव्य अनन्त पुद्गलों का प्रतिसमय शरीर में सबधित होना भोगांतराय आदि के क्षय में गघोदक पुष्पवृष्टि पदकमल रचना सिंहासन छत्र चमर अशोक वक्षादि विभूतियों का होना यह सब वभव चार धातियाँ कर्मों के नाश में प्रगट होने वाली नव केवल न वि रूप है अतः ये क्षायिक भाव कर्मों के क्षय से होने के कारण सिद्धा में भी इनके काय होने चाहिये ।

इस पर आचार्य कहते हैं कि ऐसी बात नहीं है क्योंकि दानादि लक्षियों के काय के लिये शरीर नाम और ताथकर नाम कम के उदय की भी अपेक्षा है अतः सिद्धों में ये लक्षियाँ व्याबाध अनन्त सुख रूप से रहती हैं जस कि केवलज्ञान रूप में अनन्तवीर्य रहता है । एवं किसी का यह प्रश्न भी हो जाता है कि इन उपयुक्त तत्त्वाथसूत्र के सूत्रों में सिद्धत्वभाव का ग्रहण कहा किया गया है ?

इस पर आचार्य कहते हैं कि जमे पीरो के पृथक् निदश से अगुली का सामान्य कथन हो जाता है उसी प्रकार से सभी क्षायिक भावों में व्यापक सिद्धत्व का भी कथन उन विशेष क्षायिक भावों के कथन ही हो गया है । अर्थात् कर्मों के सदभावतक चौदहव गुणस्थान के अतः तक औदयिक भावों का असिद्धत्व भाव पाया जाता है किंतु सद्यथा संपूर्ण कर्मों के अभाव से सिद्धत्व भाव प्रगट हो जाता है । उसी प्रकार से क्षायिक दान लाभ क्षायिकचारित्र्य आदि गुणों का सदभाव भी सिद्धों में सिद्ध ही हो जाता है ।

योग—इस प्रकार सूत्र के आधार से मुक्ति में अनन्त सुख का सदभाव कैसे सिद्ध होगा ?

जैन—सूत्र में ‘सिद्धत्व’ वचन है उससे ही अनन्त सुख की सिद्धि होती है क्योंकि भगवान के

[वेदातिभिमतस्य मोक्षस्य निराकरण]

अनन्तसुखमेव मुक्तस्य न ज्ञानादिकमित्यानन्दकस्वभावाभिव्यक्तिर्मोक्ष^१ इत्यपर
 सोपि युक्त्यागमाभ्या बाध्यते ।^२ तदनन्तसुखमुक्तौ पुनः सवेद्यस्वभावमसवेद्यस्वभाव^३ वा ?
 सवेद्य चेत्तत्सवेदनस्यानन्तस्य^४ सिद्धिः अयथानन्तस्य सुखस्य स्वयं सवेद्यत्वविरोधात् ।
 यदि पुनरसवेद्यमेव तत्तदा कथं सुखं नाम ? सातमवेदनस्य सुखत्वप्रतीतिः । स्यान्मतं ते,
 अभ्युपगम्यते एवानन्तसुखसवेदनं परमात्मनः । केवलं बाह्यार्थानां ज्ञानं नोपेयते^५ तस्येति
 तदप्येव सम्प्रधार्यम्— किं बाह्यार्थाभावाद्बाह्याथसवेदनाभावो मुक्तस्यैन्द्रियापायाद्वा ?
 प्रथमपक्षः सुखस्यापि सवेदनमुक्तस्य न स्यात् तस्यापि बाह्याथवदभावात्^६ । पुरुषाद्वत्त्वादे
 संपूर्णदुःखोऽकाशात्प्राप्तिकमभावो भवति । सिद्धत्वं गुणं है श्रीरवहसंपूर्णतया दुःखाकाशाभावा
 ही अनन्तप्रशमसुखं है । इसलिये मुक्तिमें सासारिक सुखोका अभाव है इस कथन में विरोध नहीं आता है ।

[वेदाती के द्वारा माय मुक्ति का खडन]

वेदांती—मुक्त जीव के अनन्त सुख ही है ज्ञानादिक नहीं है इसलिये आनन्दरूप एक स्वभाव की
 अभिव्यक्ति हो जाना ही मोक्ष है ।

जन—आपका यह कथन भी युक्ति और आगम में बाधित है । मुक्त जीव के अनन्तसुख है वह
 सवेद्य (अनुभव करने योग्य) स्वभाव वाला है या असवेद्य स्वभाव वाला है ? अर्थात् ज्ञान के द्वारा
 जानने योग्य ज्ञय स्वभाव वाला है या अज्ञय स्वभाव वाला है ? यदि आप कहें कि वह सुख ज्ञय स्वभाव
 वाज्ञा है तो अनन्तज्ञान की सिद्धि हो जाती है अथवा स्वयं आत्मा के द्वारा अनन्तसुख ज्ञय रूप नहीं हो
 सकेगा । अर्थात् ज्ञान का विषयभूत सुख अनन्त है और ज्ञान उस अनन्त सुख को वेदन करे—ज्ञान इसलिये
 वह भी अनन्त सिद्ध हो जाता है अथवा अनन्त सुखो का सवेदन—ज्ञान नहीं बनेगा ।

यदि पुनः वह सुख असवेद्य (अज्ञय) स्वभाव वाला है तब तो उसे सुख यह नाम भी कैसे
 बनेगा ? क्योंकि साता क सवेदन को ही सुख कहते हैं ।

वेदांती—परमात्मा के अनन्तसुख का सवेदन रूपज्ञान तो हम स्वीकार करते हैं किन्तु उसके कवल
 बाह्य पदार्थों का ज्ञान नहीं मानते हैं ।

१ अतः परवेदान्तवादी प्राहुः । २ ज्ञयस्वभावम् । स्वसवेद्यस्वभावमिति पाठान्तरम् । ३ (विषयरूपस्य सुखस्यानन्तस्य
 विषयित्वस्तद्वदनस्याप्यनन्तम्—अथवा तत्सवेदानुपपत्तिः) । ४ आत्मना । ५ वेदान्तवादिनः । ६ अभ्युपगम्यते ।
 ७ परमात्मनः । ८ (जन) विचार्यम् (वक्ष्यमाणप्रकारेण) ।

(१) वेदांतवादी भास्करवादी । (२) अत्राह जनः । सोपि मोक्षानन्तसुखवादी विचार्यमाणं युक्त्यागमेन च विरुद्धं चे
 दिप्रः । (३) तद्वदनन्त इति पा । (४) सुखस्य सवेद्य इति पा । स्वसवेद्य इति पा । अन्यथा ज्ञानस्यानन्तस्य सिद्धिरभावे
 अनन्तस्य सुखस्य सवेद्यत्वं विरुद्धं भवेत् । (५) रूपम् । यस्य । (६) यदि सुखं तदेव परमब्रह्म तदा सवेद्यसवेद्यकभावे न
 स्यादेकस्यानन्तस्य सवेद्यसवेद्यकत्वानुपपत्तिरित्यभिप्रायः ।

हि बाह्यार्थभावो यथाभ्युपगतव्यस्तथा सुखाभावोपि अथवा द्वतप्रसङ्गात् । अथ द्वत बाह्यावलम्बिना^१ सतोपि 'बाह्याथस्येन्द्रियापायादसवेदन मुक्तस्येति मत तदप्यसगत^२ ३ । एव सुखसवेदनाभावप्रसङ्गात् । 'अथा न करणाभावेपि मुक्तस्यातीन्द्रियसवेदनेन सुखसवेदन मिष्यते तर्हि बाह्याथसवेदनमस्तु तस्यातीन्द्रियज्ञानेनवेति मन्यता सवथा^४ विशेषाभावात् ।

[बौद्धमिममोक्षस्य निराकरण]

'येऽपि 'निराम्रवचित्तसन्तानोत्पत्तिर्मोक्ष'^५ इत्याचक्षते तेषामपि मोक्षतत्त्व^६ युक्त्या

जन—तब आपको यह विचार करना होगा कि बाह्य पदार्थों का अभाव होने से मुक्त जीव क बाह्य पदार्थ क ज्ञान का अभाव है या मुक्तजीव के इन्द्रिया के न होने से बाह्य पदार्थ क ज्ञान का अभाव है ? यदि आप प्रथम पक्ष स्वीकार कर तो मुक्त जीव क सुख का भी ज्ञान नहीं होगा क्योंकि बाह्य पदार्थ क समान उसका भी अभाव है । पुरुषाद्वतवादियो क यहां जसे बाह्य पदार्थों का अभाव माना है वैसे ही सुख का भी अभाव माना ह अथवा द्वत का प्रसंग आता ह अर्थात् पुरुष और सुख दो वस्तु होने से द्वत नही बन सकगा ।

द्वतवादी भाट्ट—बाह्य पदार्थ क होते हुये भी मुक्त जीव क इन्द्रियो का अभाव ह अत मुक्त जीव क ज्ञान नहीं हाता ह ।

जन—यह कथन भी सगत नहीं है क्योंकि इन्द्रिय क अभाव से ही सख सवेदन—सख के ज्ञान का भी अभाव हो जावगा । यदि कोई कहे कि मुक्त जीव क अत करण का अभाव होन पर भी अतीन्द्रिय ज्ञान क द्वारा सुख का सवेदन हम स्वीकार करते है तब तो पुन मुक्त जीव क अतीन्द्रिय ज्ञान क द्वारा ही बाह्य पदार्थों का ज्ञान क्यों नहीं मान लेते क्याकि दोनो मे सवथा कोई अंतर नहीं है ।

भाषाण—वेदाती लोग अपनी आत्मा को भगवान को और सारे जगत को एक परम ब्रह्म रूप मानते हैं उनका कहना है कि जो कुछ चर अचर चेतन अचेतन पदार्थ दृष्टिगोचर हो रहे हैं वे सब उस परमब्रह्म की ही पर्याय हैं अत इनके सिद्धांत मे मोक्ष की कल्पना तो अघटित ही है फिर भी वे लोग कहते हैं कि एक ब्रह्म स्वरूप आत्मा मे लीन हो जाना ही मोक्ष है और उस मोक्ष मे केवल आनन्द ही आनन्द रह जाता है । ये लोग मोक्ष म ज्ञान का भी नहीं मानते है ।

इस पर जैनाचार्यों ने समझाया है कि भाई ! यदि आप मोक्ष म ज्ञान को नहीं मानोगे तो अनन्त सुख का अनुभव भी कैसे हो सकेगा ? अत जसे आप मोक्ष मे अनन्त सुख का अस्तित्व मानते हैं वैसे ही अनन्तज्ञान का भी अस्तित्व मान लीजिये कोई बाधा नहीं है ।

१ भाट्टानाम् । २ इन्द्रियापायादेव । ३ पर । ४ सुखसवेदनबाह्यार्थसवेदनयो । ५ सौगता । ६ वीतरागद्वारम सन्तानोत्पत्ति ।

(1) मन । (2) जीवमुक्त । (3) विज्ञाना तत्त्वतोऽनित्यत्वसाधन सतानोच्छेदानुपपत्तिकथन च युक्त्या बाधन शक्यत्वैकताभ्युपगमे मोक्षाभ्युपगमो न घटत एवेति समर्थनमभ्युपगमे बाधन—दि प्र ।

भ्युपायेन^१ च बाध्यते 'प्रदीपनिर्वाणोपम' ता न निर्वाणवत्^२ चित्तानां^३ तत्त्वतोऽन्वितत्वं^४ साधनात्^५ स तानोच्छेदानुपपत्तश्च^६ निरवयवक्षणाक्षयकात्ताभ्युपायेन^३ च मोक्षाभ्युपायमबाधनस्य वक्ष्यमाणत्वान् ।

[साध्यादिमा मोक्षकारणतत्त्वमपि निराक्रियते जैनाचार्य]

तथा मोक्षकारणतत्त्वमपि कपिलादिभिर्भाषित यायागमविरुद्धम् ।

[मोगन द्वारा अभिमत मोक्ष का खंडन]

सौगत—आस्रव रहित चित्तसत्तान की उत्पत्ति का नाम ही मोक्ष है ।

जन—आपका भी यह मोक्ष तत्त्व गुक्ति और आगम से बाधित है प्रदीप निवाणोपम शात निर्वाण के समान है क्योंकि वास्तव में चित्त ज्ञान क्षणा में ही नष्ट हो जाता है । एवं सत्तानों का सवथा उच्छेद भी नहीं हो सकता है तथा च निरवयव क्षण क्षय को एकान्त में स्वीकार करेंगे पर मोक्ष का सिद्धि भी बाधित ही है । इस मत का खंडन आगे हम विशेष रूप से करेंगे । अर्थात् जन्म मृत्यु बुझ जाने पर उसका अस्तित्व समाप्त हो जाता है वैसे ही निर्वाण के बाद जाव क नान का अस्तित्व कुछ भी नहीं रहता है । इस मायता में अनेकों बाधाय आती हैं ।

अब जिस प्रकार से अयं क द्वारा माय मोक्ष तत्त्व में बाधाय आती है उसी प्रकार में मोक्ष के कारणभूत तत्त्वों में भी बाधाय आती है अतः परमप्रीति करने से ।

[सांगीति अयं मनावनाशकात् द्वार माय मोक्ष के कारण तत्त्व भी बाधित ही हैं]

कोपिल आदि के द्वारा कहे गये माय के कारण तत्त्व भी याय युक्त और आगम से विरुद्ध ही हैं । अर्थात् यहां तक अयं लागो के द्वारा माय मोक्ष तत्त्व में दूषण दिखाया है अब मोक्ष के उपायभूत तत्त्वों में जो अयं लोगो की भिन्न भिन्न मायताय है उन पर विचार किया जा रहा है ।

१ आगमेन । २ प्रदीपस्य निर्वाणोपम तत्त्व त आतनिर्वाण च । यथा प्रदीपनिर्वाण युक्-यागमेन च बाध्यते । ३ ज्ञानानां सान्वयत्वेन साधनात् । ४ चित्तानां चित्तोच्छेदोत्पत्तिश्चेति कारिकाया वक्ष्यमाणत्वात् । ५ मानसानां परमाद्यतोऽनुगतं सा यते मानसानां सत्तानोच्छेदं न सम्भवतीति हेतुर्वात् । ६ यथा मोक्षतत्त्वम् ।

(1) सकलचित्तसत्तानोच्छिन्नत्वं । परममुक्तत्वं । () यसमवित् । (3) यस ।

सांख्यादि के द्वारा मान्य ससार मोक्ष के खडन का सारांश

सांख्य कहता है कि प्रकृति और पुरुष का भेद ज्ञान हो जाने पर चतन मात्र स्वरूप में आत्मा का अवस्थान हो जाना मोक्ष है। सवज्ञपना प्रधान का स्वरूप है आत्मा का नहीं क्योंकि ज्ञानादि अचतन हैं वे प्रधान के ही स्वरूप हैं उत्पत्तिमान होने से घट के समान। एव आत्मा सकल विशेषों से रहित होने पर भी वस्तु है तथा चतन आत्मा के ससग में ही वे ज्ञानादि चतन के समान दीखते हैं।

जनाचाय कहते हैं कि सांख्य का यह कथन असंभव है हमारे यहां तो अनंत ज्ञानादि स्वरूप चतन्य विशेष में अवस्थान को ही मोक्ष कहा है क्योंकि ज्ञानादि आत्मा के स्वभाव हैं जैसे चतन। ज्ञान को अचतन एव प्रधान का धर्म आप किसी भी प्रमाण में सिद्ध नहीं कर सकते। यदि उत्पत्तिमत्त्वात् हेतु से प्रधान का कहो तो भी ठीक नहीं है। यद्यपि ज्ञान सामान्य की अपेक्षा उत्पत्तिमान नहीं है फिर भी विशेष अत एव केवलज्ञान आदि की अपेक्षा उत्पत्तिमान है। ज्ञानादि स्वसवेदन प्रत्यक्ष से भी चतन रूप प्रसिद्ध है। तथा आत्मा सामान्य विशेषात्मक होने से ही वस्तु है न कि विशेषों से रहित होने से। विशेष रहित सामान्य खपुष्पवत् असत ही है अत आत्मा ही सवज्ञ होता है अचेतन प्रधान नहीं होता है।

वशेषिक कहता है कि बुद्धि सुख दुःखादि आत्मा के विशेष गुणों का उच्छेद होकर के सामान्य आत्मा में अवस्थान हो जाना ही मोक्ष है क्योंकि बुद्धि आदि गुण आत्मा के स्वभाव नहीं हैं आत्मा से भिन्न हैं कारण उनमें उत्पाद व्यय पाया जाता है। एव मुक्ति में धर्म अधर्म का तो आत्यंतिक अभाव है अथवा मुक्ति ही नहीं होगी तथा उनके फलस्वरूप सुख दुःख इच्छा द्वेष प्रयत्न ज्ञान आदि गुणों का अभाव ही हो जाता है।

इस पर जनाचाय कहते हैं कि ज्ञानादि को सर्वथा आत्मा से भिन्न मानना ठीक नहीं है क्योंकि वे आत्मा के ही स्वभाव हैं। पुण्य पापादि के निमित्त से होने वाले सासारिक सुख एव क्षयोपशम ज्ञान का अभाव मानना तो मुक्ति में युक्ति युक्त है किंतु वेदनीय एव ज्ञानावरणादि कर्मों के सबंधा अभाव से आत्मा में प्रगट होने वाले अव्याबाध सुख एव अनंतज्ञानादि विशेष गुणों का अभाव मानना कबमपि शक्य नहीं है। यदि ऐसा मानोगे तो ऐसा कौन बुद्धिमान होगा जो अपने ही सुखादि का नाश करने के लिये मुक्ति के लिये अनुष्ठान आदि करे अर्थात् कोई नहीं करेगा। अतएव जीव के औपशमिकादि पाच भावों के अंतर्गत औपशमिक के २ भाव क्षायोपशमिक के १८ भाव औदयिक के २१ भाव पारिणामिक के अव्ययत्व अव्ययत्व ये दो भाव तथा क्षायक के दान लाभ भोग उपभोग और क्षायिकचारित्र्य ये पाच भाव मिलकर ४८ भाव रूप विशेष गुणों का मुक्ति में सर्वथा उच्छेद है किंतु ४ क्षायिक भाव १ जीवत्व रूप पारिणामिक भाव ये ५ भाव मुक्ति में पाये ही जाते हैं। कहा भी है—

अयत्र केवलसम्यक्त्वज्ञानदशनसिद्धत्वेभ्य इत्यादि । इस प्रकार सत्तार एव मोक्ष की सिद्धि हो गई ।

वेदाती तो मुक्त जीव के अनन्त सुख संवेदन रूप ज्ञान मानते हैं एव बाह्य पदार्थों का ज्ञान नहीं मानते हैं । इस पर प्रश्न होता है कि मुक्त जीव के इन्द्रियो का अभाव है इसलिये बाह्य पदार्थ का ज्ञान नहीं है या बाह्य पदार्थ का अभाव कहो तो सुख का भी अभाव हो जावेगा कारण कि आप पुरुषाद्वत बाह्यो के यहा सुख भी बाह्य पदार्थ के समान घटित नहा होता है यदि माना तो पुरुष और सुख से द्वत हो जावेगा । यदि इन्द्रियो का अभाव कहो तो बिना इन्द्रिय के सुख का वेदन कसे होगा ? यदि अतीन्द्रिय से मानो तो बाह्य पदार्थों का ज्ञान मानना होगा ।

तथैव बौद्ध ने आस्रव रहित चित्तसतति की उत्पत्ति का ही मोक्ष माना है सो भी ठीक नहीं है क्योकि ज्ञान क्षणो मे अवय पाया जाता है तथा निर वय क्षण क्षय को एकात से स्वीकार करने पर मोक्ष की सिद्धि बाधित ही है ।



[सांख्यनिबन्धमोक्षकारणतत्त्व खण्डन]

'तद्विज्ञानमात्र न परनिश्चयसकारणं' प्रकर्षयन्तावस्थायामप्यात्मनि शरीरेण सहावस्थानामिध्याज्ञानवत्^१ । न तावदिहासिद्धो हेतुः सवज्ञानामपि कपिलादीनां स्वयं प्रकर्षयन्तावस्थाप्राप्तस्यापि ज्ञानस्य शरीरेण सहावस्थानोपगमात्^२ । साक्षात्सकलाच्च ज्ञानोत्पत्त्यनन्तरं^३ शरीराभावे कुतोयमा तस्योपदेशः प्रवर्तते ? अशरीरस्याप्तस्योपदेशकरणविरोधादाकाशवत् । 'तस्यानुत्पन्ननिखिलाथज्ञानस्योपदेश इति चेन्न' तस्याप्रमाणत्वं शङ्काऽनिवर्तय^४ । ज्ञानपुरुषोपदेशवत् । यदि पुनः शरीरान्तरानुत्पत्तिर्निश्चयस्य न गृहीतशरीरनिवर्ति । तस्य साक्षात्सकलतत्त्वज्ञानकारणं न तु^५ गृहीतशरीरनिवर्त फलोपभोगात्तदुपगमात् ।

[सांख्य क द्वारा माय मोक्ष क कारण का खण्डन]

सांख्य—विज्ञान मात्र ही मोक्ष का कारण है अर्थात् प्रकृति और पुरुष का भेद विज्ञान मात्र ही परमनिश्चयस्य का कारण है । ऐसा सांख्यो का कहना है । ये लोग चारित्र्य को बिल्कुल ही मानने को तयार नहीं है ।

जन—विज्ञान मात्र ही परनिश्चयस्य (मोक्ष) का कारण नहीं है क्योंकि आत्मा से संपूर्ण पदार्थों को साक्षात् करने वाले ज्ञान का प्रकर्ष पयत अवस्था चरम सामा के हो जाने पर भी आत्मा का शरीर के साथ अवस्थान पाया जाता है । जैसे मिध्याज्ञान के रहने पर भी शरीर के साथ अवस्थान पाया जाता है अर्थात् सबज्ञ भगवान के क्षायिक अनन्तज्ञान की पूर्णता हो चुकी है फिर भी अघातिया कर्मों के शेष रहने से परमौदारिक शरीर पाया जाता है । यह हमारा हेतु असिद्ध भी नहीं है । आपके यहाँ भी ज्ञान के प्रकर्ष पयत अवस्था को प्राप्त हो जाने पर भी कपिल आदि सबज्ञों का शरीर के साथ अवस्थान माना है । यदि संपूर्ण पदार्थों को जानने में समर्थ ऐसे ज्ञान की उत्पत्ति क अनन्तर ही शरीर का अभाव हो जावे तो पुनः आप्त का यहाँ उपदेश देना कैसे बनेगा ? क्योंकि अशरीरी आप्त को उपदेश करने का विरोध है जैसे कि अशरीरी आकाश उपदेश नहीं दे सकता है ।

सांख्य—जिनक निखिल पदार्थ का ज्ञान उत्पन्न नहीं हुआ है ऐसे आप्त का उपदेश देना बन जावेगा ।

जन—नहीं जिसक संपूर्ण पदार्थों का ज्ञान उत्पन्न नहीं हुआ है उसक उपदेश में अप्रमाणत्व की शंका दूर नहीं हो सकती अज्ञानी पुरुष के उपदेश के समान ।

१ मात्रसम्बन्धे दर्शनचारित्र्योन्निराश । २ सकलार्थसाक्षात्कारितावस्थायाम् । ३ विज्ञानमात्रस्य प्रवर्तमानत्वात् । ४ कपिलादिभिः । ५ सांख्य ग्रन्थे । आप्तस्य । ६ जन आह ।—अनुत्पन्ननिखिलाथज्ञानस्य पुनः उपदेशस्यासत्त्वस्य शङ्कात् । ७ शरीरान्तरानुत्पत्तिलक्षणस्य । निश्चयस्य । ८ (गृहीतशरीरनिवृत्तौ न सकलतत्त्वज्ञानं कारकं गृहीतशरीरनिवृत्तौ फलोपभोगस्य कारणत्वात्) । ९ (गृहीतशरीरनिवृत्तौ फलोपभोगादेव अवतीत्युपगमात्सांख्ये) ।

(१) ज्ञानोत्पन्नानन्तरमिति पा दि प्र । (२) प्रवर्तते इति पा । (३) कपिलादेरन्यपुरुषः । (४) न च इति पा ।

तत् पूर्वोपात्तशरीरेण सहावतिष्ठमानात्तत्त्वज्ञानादाप्तस्योपदेशो युक्त इति मतं तदा हेतु सिद्धोभ्युपगतस्तावत् । स च परनिश्चयसाकारणत्वं तत्त्वज्ञानस्य साध्यत्येव, भाविशरीरस्यैवोपात्तशरीरस्यापि निवर्त्त परनिश्चयसत्त्वात् ^२ 'तस्य च' तदभावेऽप्यभावात् । 'फलोपभोगकृतोपात्तकमक्षयापेक्ष' तत्त्वज्ञान परनिश्चयसाकारणमित्यन्यनालोचिताभिधानं 'फलोपभोगस्योपक्रमिकानोपक्रमिकविकल्पानतिक्रमात्' । तस्योपक्रमिकत्वे कुतस्तदुपक्रमोऽयत्र तपोतिशयात् । इति तत्त्वज्ञानतपोतिशयहेतुक परनिश्चयसमायातम् । "समाधिविशेषादुपात्ता

साध्य—नये शरीर की उत्पत्ति का न होना ही मोक्ष है न कि ग्रहण किये हुय शरीर का भी छूट जाना । क्योंकि मोक्ष साक्षात् सकल पदार्थों के ज्ञान रूप कारण से है न कि गहीत शरीर की निवर्त्ति (अभाव) होने से । अर्थात् गहीत शरीर का अभाव होने में सकल पदार्थों का तत्त्वज्ञान कारण नहीं है प्रत्युत गहीत शरीर का अभाव फल के उपभोग से होता है । इसलिये पूर्वोपात्त शरीर के साथ अवस्थान होने से तत्त्वज्ञान से प्राप्त का उपदेश युक्त ही है ।

अन्य—तब तो हमारा हेतु सिद्ध ही है क्योंकि ज्ञान की प्रकृति पयत अवस्था (कवलज्ञान) के हो जान पर भी आत्मा का शरीर के साथ अवस्थान पाया जाता है । इसलिये परनिश्चय (मोक्ष) के लिये तत्त्वज्ञान साक्षात् कारण नहीं है यह बात सिद्ध हो जाती है क्योंकि भाविशरीर के समान उपात्त गहीत शरीर का भी अभाव होने से ही परनिश्चय होता है अतः तत्त्वज्ञान पूर्ण हो जान पर भी मोक्ष का अभाव देखा जाता है ।

साध्य—शुभ अशुभ रूप के फल का उपभोग (अनुभव) कर लेने के बाद उपात्त कर्मों का क्षय हो जाने से जो तत्त्वज्ञान होता है वह मोक्ष का कारण है ।

अन्य—आपका यह कथन भी विचार शूय ही है । फलोपभोग के दो भेद हैं—१ औपक्रमिक २ अनौपक्रमिक और फलोपभोग इन दोनों भेदों का उल्लेखन नहीं करता है । यदि फल का अनुभवन औप

१ साध्यस्य । २ अस्माभिः स्वाद्यादिभिर्लङ्घ्यकृत प्रकृषयन्तावस्थायामप्यात्मनि ज्ञानस्य शरीरेण सहावस्थानादित्ययं हेतु । ३ परनिश्चयस्य । ४ तत्त्वज्ञानभावेऽपि । ५ (साध्य) कलानां शुभाशुभानामुपभोगोऽनुभवत्वेन कृतो योज्यानुपात्तकमणा क्षयस्तस्य अपेक्षा यस्य तत्तथोक्तम् । ६ जनः प्राह । ७ फलोपभोगस्य । ८ विना । ९ (तपोतिशयस्या कामनिर्जराकारणवमुक्तम्) । १० न तु तत्त्वज्ञानमात्रहेतुकम् । ११ तदज्ञानतपोतिशयहेतुकत्वाभावेऽपि मोक्षस्य स्थिरी भूततत्त्वज्ञानमेव हेतुरित्यदोष इति साध्यः ।

(१) मानस्य तत्त्व इति पादि प्र । (२) यथा भाविशरीरस्याभाव परनिश्चयसत्त्वं घटते । तथा गहीतशरीरस्याप्यभावः । कस्मात्तस्य परनिश्चयस्य तदभावे तत्त्वज्ञानसदभावेऽपि सति असम्भवात् । दि प्र । (३) कलानां शुभाशुभानामुपभोगोऽनुभवत्वेन क्षयो योज्यानुपात्तकमणा क्षयस्तस्यापेक्षा यस्य तत्तथोक्तम् । (४) अविपाकनिर्जरा । अविपाकनिर्जरा । (५) अनौपक्रमिकफलोपभोगस्य परनिश्चयसाकारणत्वेन परनिश्चयसाकारणत्वादेवात्र तस्य परिहारो नोच्यते—दि प्र । (६) तस्य फलोपभोगस्याधिकतमस्य साक्षात् अयमोपक्रम कुतः न कुतोऽपि । एतावता तपसा यो विपाकः स सकाम इत्यायात—दि प्र ।

शेषकर्मफलौपभोगोपगमाददोष^१ इति चेत् क^२ पुनरसौ समाधिविशेष ? स्थिरीभूत ज्ञान मेव स इति चेत्^३ तदुत्पत्तौ परनिश्चयस्य भावे स^४ एवाप्तस्योपदेशाभाव^५ । 'सकलतत्त्व ज्ञानस्यास्थैयावस्था'यामसमाधिरूपस्योपजनने युक्तोय योगिनस्तत्त्वोपदेश इति 'चेन्न सकलतत्त्वज्ञानस्यास्थयविरोधात्तस्य' कदाचिच्चलनानुपपत्त 'अक्रमत्वाद्विष'यातरसच रणाभावात् अन्यथा सकलतत्त्वज्ञानत्वासभवादस्मदादिज्ञानवत् । अथ^६ तत्त्वोपदेशद शायी योगिनोपि ज्ञान विनेयजनप्रतिबोधाय व्याप्रियमाणमस्थिरमसमाधिरूप पश्चान्निवत्त सकलव्यापार स्थिर समाधिव्यपदेशमास्क^७र्दतीत्युच्यते नहि^८ समाधिश्चारित्रमिति नाममात्र भिद्यते नाथ^९ ।

क्रमिक-अविपाक निजरा से होता है तो तपोतिशय को छोड़कर वह उपक्रम रूप अविपाक निजरा और अन्य किस कारण से हो सकती है अर्थात् तपश्चर्या आदि ही औपक्रमिक निजरा में कारण है इसलिये तपश्चर्या के अतिशय विशेष से होने वाला तत्त्वज्ञान ही मोक्ष के लिय कारण है यह बात सिद्ध हो गई ।

सांख्य—उपात्त उपाजित किय गय पूव के अशेष कर्मों के फल का उपभोग समाधि विशष से हो जाता है ऐसा हमने माना है इसमे कोई दोष नहीं आता है ।

जन—यह समाधि विशष क्या है ?

सांख्य—स्थिरीभूत ज्ञान का ही नाम समाधि विशष है ।

जन—तब तो स्थिरीभूत ज्ञान के उत्प न होते ही मोक्ष हो जावेगा । पुन आप्त के उपदेश का अभाव ही हो जावेगा ।

सांख्य—अस्थय अवस्था मे सकल पदार्थों का तत्त्वज्ञान असमाधि रूप है अत योगी का तत्त्वोपदेश करना युक्त ही है । अर्थात् जब सपूण तत्त्वज्ञान अस्थिर रहता है तब असमाधि रूप अवस्था है उस समय योगी उपदेश देते है ।

जन—सकल तत्त्वज्ञान मे अस्थिर अवस्था का विरोध है अर्थात् पूणज्ञान मे चलायमान अवस्था कदाचित् भी नहीं हो सकती है क्योंकि सकलज्ञान युगपत् सपूण पदार्थों को जान लेता है अत क्रम से पृथक् पृथक् विषय मे सचरण करने का अभाव है अन्यथा सकल तत्त्वों का ज्ञान होना असभव हो जावेगा हम लोगो के ज्ञान के समान ।

१ स्याद्वादी । २ सांख्य । ३ कलावस्थायाम् । ४ जन । ५ अस्थयविरोध दशयति । ६ चलनानुपपत्ति कुत ? ७ अक्रम कुत ? ८ विषयान्तरसञ्चरणे सति । ९ सांख्य । १ जन । ११ अर्थोऽभिप्रायस्तु न भिद्यते ।

(1) समाधिविशेषस्य स्थिरीभूतज्ञानत्वेन तत्त्वज्ञानतपोतिशयद्वयेतुकत्वाभावाददोष इति भाव । द्वि प्र । (2) स्थिरी भूतज्ञानोत्पत्तौ सत्त्वां स परनिश्चयसंभव तस्मिन् सति स एव पूर्वोक्त आप्तस्योपदेशाभाव संभवति—द्वि प्र । (3) परनिश्चयस्य शरीराभावादशरीरस्याप्तस्योपदेशकरणविरोधादाकाशवत् भाविशरीरस्यैवोपात्तशरीरस्यापि विद्युत्ति परनिश्चयसमिति वचनात् । (4) सकलतत्त्वज्ञानस्य विषयांतरसञ्चरणाभावेनास्थैयाभावात्तदेव परनिश्चयसंप्रा प्तिस्तत्त्वोपदेशाभाव इति भाव —द्वि प्र । (5) स्वीकरोति ।

तत्त्वज्ञानादशेषाज्ञाननिवृत्ति^१ फलादन्यस्य^२ परमोपेक्षालक्षणस्वभावस्य^३ समुच्छिन्नक्रिया^४
^२प्रतिपातिपरमशुक्लध्यानस्य तपोतिथयस्य समाधिव्यपदेशकरणात् । तथा चारित्रसहित
 तत्त्वज्ञानमन्तर्भूततत्त्वाथश्रद्धान^३परनि श्रयसमनिच्छतामपि कपिलाग्नीनामग्न^४ व्यवस्थितम् ।
 ततो यायविरुद्ध सवयका तवादिना ज्ञानमेव मोक्षकारणतत्त्वम् । स्वागमविरुद्ध च
 सर्वेषामागमे^५प्रव्रज्याद्यनुष्ठानस्य^६ सकलदोषोपरमस्य^७ च बाह्यस्याभ्यन्तरस्य च चारित्र्यस्य
 मोक्षकारणत्वश्रवणात् ।

साध्य—योगियो का ज्ञान तत्वापदेश के समय शिष्य जनो का प्रतिबोधन करने के लिय प्रवृत्त होता
 हुआ अस्थिर और असमाधि रूप है । पश्चात् वही ज्ञान सकल व्यापार से निवृत्त (रहित) होकर स्थिर
 समाधि नाम को प्राप्त करलता है ।

जन—तब तो इस कथन से समाधि और चारित्र इनमे नाम मात्र का ही भेद रह जाता है अथ
 से भेद कुछ भी नहीं दीखता है । अशेष अज्ञान की निवृत्ति है फल जिसका ऐसे तत्त्वज्ञान से भिन्न परमो
 पेक्षा लक्षण स्वभाव वाला समुच्छिन्न क्रिया प्रतिपाति नामक परम शुक्लध्यान जा कि तपश्चर्या का
 अतिशय रूप है उसी को तुमने समाधि नाम दिया है । तथा जा चारित्र सहित^३ और तत्त्वाथ श्रद्धान
 जिसमे अतर्गभित है ऐसा तत्त्वज्ञान ही परनि श्रयस (मोक्ष) का कारण है इस प्रकार को कपिल आदि
 स्वीकार नहीं करते है फिर भी उनके सम्मुख सम्यग्दर्शन और चारित्र व्यवस्थित हो ही जाते है ।

इसलिय ज्ञान ही मोक्ष के लिय कारणभूत तत्त्व है इस प्रकार सवथा एकातवादिया का कथन याय
 से विरुद्ध है और उनके आगम से भी विरुद्ध है क्योंकि सभी के आगम में दीक्षा आदि बाह्य चारित्र के
 अनुष्ठान और सकल दोषो की उपरति रूप आभ्यन्तर चारित्र मोक्ष के कारण है ऐसा सुना जाता है ।

विशेषाध—जन सिद्धांत में तेरहव गुणस्थान में केवलज्ञान पूण रूप से प्रकट हो जाता है जिसे
 अनंतज्ञान अथवा क्षायिकज्ञान भी कहते हैं । यह ज्ञान की पूर्णावस्था है । यहां नव कवललब्धि के प्रकट हो
 जाने से परमात्मा यह सज्ञा आ जाती है । यहां पर शील के १८ हजार भेद पूण हो जाते है कि तु ८४
 लाख उत्तरगुणो की पूणता १४ व गुणस्थान के अंत में होती है और रत्नत्रय की पूणता भी वही पर होती
 है ऐसा श्लोकवार्तिक में स्पष्ट किया है ।

समयसार ग्रन्थ में ज्ञान मात्र से बंध का निरोध माना है वहां पर भी श्री जयसेन स्वामी ने टीका
 में स्पष्ट किया है यथा—

णादूण आसवाण असुचित्तं च विवरीयभावः च ।

दुःखस्स कारणंति य तदो निर्यात्तिं कुण्दि जीवो ॥७७॥

१ भिन्नस्य । २ नष्ट व्यापाराद्विनाशीति स्वरूप तत्शुक्लध्यानस्य । ३ कपिलाग्नीना सम्मुखम् । ४ बाह्यचारित्र्य
 रूपस्य । ५ आभ्यन्तरचारित्र्यरूपस्य ।

(१) बन्ध । (२) व्यापार । अविनाशि । (३) नि श्रयसकारणम् इति पा । (४) अनन्तनादितय ।

[अथ कल्पित संसारतत्त्वमपि सर्वथा विरुद्धमेव]

तथा संसारतत्त्व चान्येषां न्यायागमविरुद्धम् । तथा हि । नास्ति नित्यत्वाच्च कान्ते 'कस्य चित्संसार' 'विक्रियानुपलब्धे' । इति न्यायविरोधः । समर्थयिष्यते^१ तदागमविरोधश्च 'स्वयं पुरुषस्य संसाराभाववचनाद्' 'गुणानां संसारोपपत्तौ' 'परेषां सर्वत्र' संसारव्यवस्थिते ।

तत्पर्यवसि—क्रोधाद्यास्रवाणां सर्वधि कालुष्यरूपमशुचित्व जडत्वरूप विपरीतभाव आकुलत्वलक्षण दुःखकारणत्व च ज्ञात्वा तथैव निजात्मनः सर्वधि निमलात्मानुभूतिरूपशुचित्व सहजशुद्धाखण्डकेवलज्ञानरूपं ज्ञातृत्वमनाकुलत्वलक्षणानतसखत्व च ज्ञात्वा ततश्च स्वसवेदनज्ञानांतर सम्यग्दर्शनज्ञानचारित्र्यकाग्रप्रतिपत्तिरूपे परमसामायिके स्थित्वा क्रोधाद्यास्रवाणां निवृत्तिं करोति जीवः । इति ज्ञानमात्राच्च बधनिरोधो भवति नास्ति साख्यादिमतप्रवृत्तिः । किं च यच्चात्मास्रवयो सम्बन्धि भेदज्ञान तद्वागाद्यास्रवभ्यो निवृत्तं न वेति निवृत्तं चेत्तर्हि तस्य भेदज्ञानस्य मध्य पानकवदभेदनयनं वीतरागचारित्र्यं वीतरागसम्यक्त्वञ्च लभ्यते इति सम्यग्ज्ञानादेव बधनिषेधसिद्धिः । यदि रागादिभ्यो निवृत्तं न भवति तदा तत्सम्यग्भेदज्ञानमेव न भवतीति भावार्थः ।

अथ—क्रोधादि आस्रवो के कलुषता रूप अशुचिपने को जडता रूप विपरीतपने को और आकुलता लक्षण दुःख के कारणपने को जानकर एव अपने आत्मा के निमल आत्मानुभूति रूप शुचिपने को सहज शुद्ध अखण्ड केवलज्ञान रूप ज्ञातापन को और अनाकुलता लक्षण अनतसुख रूप स्वभाव को जानकर उसको द्वारा स्वसवेदन ज्ञान को प्राप्त होकर अनंतर सम्यग्दर्शन सम्यग्ज्ञान और सम्यक् चारित्र्य में एकाग्रता रूप परमसामायिक में स्थित होकर यह जीव क्रोधादिक आस्रवो को निवृत्ति करता है इस प्रकार ज्ञानमात्र से ही बध का निरोध सिद्ध हो जाता है । यहाँ साख्य मत जसा ज्ञानमात्र से बध का निरोध नहीं माना गया है । (किंतु वराग्यपूर्ण ज्ञान को ज्ञान कहा गया है और उससे बध का निरोध होता है ।) किं च हम तुमसे पछते हैं कि आत्मा और आस्रव सर्वधी जो भेद ज्ञान है वह रागादि आस्रवो से निवृत्त है या नहीं ? यदि कहो कि निवृत्त है तब तो उस भेदज्ञान में पानक (पीन की वस्तु ठंडाई इत्यादि) के समान अभेदनय से वीतराग चारित्र्य भी और वीतराग सम्यक्त्व भी है इस प्रकार सम्यग्ज्ञान से ही बध का निरोध सिद्ध हो जाता है और यदि वह भेद ज्ञान रागादि से निवृत्त नहीं है तो वह सम्यग्भेदज्ञान ही नहीं है ।

[अथो के द्वारा माय संसार तत्त्व सर्वथा विरुद्ध ही है]

उसी प्रकार अयमतावलंबियों का संसारतत्त्व भी न्यायागम से विरुद्ध है । तथाहि नित्य क्षणिक

१ (येषां मतं नित्य एवात्मा तेषां मते आत्मनो भवान्तरावाप्तिरूपं संसारो न सम्भवति आत्मनो नियत्येन विकारानुपपत्तेः) । २ (अथ ज्मनि) । ३ न प्रकृतिरिति पुरुष एकमेवाद्वितीय ब्रह्म इत्यादि च वदन्ति । ४ सत्त्व रजस्तमसा । प्रकृतिविकृतेष्वहङ्कारादीनाम् । ५ साख्यानाम् । सीगतानामिति द्विपक्षान्तरम् । ६ कपनया ।

(१) आत्मनः ।

[सांख्यदिशान् ससारकारणतत्त्वमपि प्रत्यक्षादि प्रमाणैर्बाध्यते]

तथा ससारकारणतत्त्व चान्येषां न्यायागमविरुद्धम् ।

[सांख्यप्रमितससारकारणनिराकरण]

‘तद्धि मिथ्याज्ञानमात्रं तद्वररीकृतम् । न च तत्कारणं ससारं ^१तन्निवृत्तावपि ^१ससारानिवृत्तं । यन्निवृत्तावपि यन्न निवृत्तते न तत्तन्मात्रकारणम् । यथा ^२तत्क्षादि

आदि एकात्म किसी भी जीव को ससार नहीं है क्योंकि विक्रिया—नर नारकादि पर्याय विशेष रूप क्रिया की उपलब्धि होना संभव नहीं है । अर्थात् जिनक मत में आत्मा सर्वथा नित्य ही है उनक मत में आत्मा के भवांतर की प्राप्ति रूप ससार संभव नहीं है । आत्मा को नित्य रूप मानने से विकार (परिणमन) हो नहीं सकता है । इस प्रकार यहां याय से विरोध आता है और आगम से विरोध का वर्णन आगे करते ।

किन्हीं ने (सांख्यो ने) स्वयं ही पुरुष के ससार का अभाव माना है पुन उनके यहां गुणा (सत्त्व रज तम) को ही ससार सिद्ध हो जाता है तथा बौद्धो ने तो सवृत्ति (क पना मात्र) से ही ससार को माना है । इन सबका माना हुआ ससार तत्त्व भी ठीक तरह से सिद्ध नहीं होता है अतः जनो के द्वारा मान्य पञ्चपरावतन रूप या भवांतर रूप ससार तत्त्व ही ठीक सिद्ध होता है ।

[अया के द्वारा माय ससार कारण भी विरुद्ध है]

इस प्रकार अय जनो के द्वारा माय ससार कारण तत्त्व भी याय आगम से विरुद्ध है । अर्थात् अद्वैतवादी ससार को काल्पनिक ही मानते हैं तो उनक यन्त्र ससार के कारण भी काल्पनिक असत्य ही रहेंगे । सांख्य ने मिथ्याज्ञान मात्र से ही ससार का माना है इसका खंडन भी आगे विद्वान् आचार्य स्वयं कर रहे हैं । तात्पर्य यही है कि सभी अय मतावलंबियों के द्वारा कल्पित जिनमें भी ससार और मोक्ष के कारण हैं वे सभी ससार के ही कारण हैं ऐसा समझना चाहिये । हमारे यहां मिथ्यात्व अविरति प्रमाद कषाय और योग ये पांच कारण माने गये हैं । अय सभी के सभी कारण इन्हीं में शामिल हो जाते हैं ।

[सांख्य के द्वारा माय ससार के कारण का खंडन]

सांख्यो ने मिथ्याज्ञान मात्र को ही ससार का कारण माना है किन्तु उतने मात्र कारण वाला ससार नहीं है क्योंकि मिथ्याज्ञान की निवृत्ति हो जाने पर भी ससार का अभाव नहीं होता है । जिसकी निवृत्ति हो जाने पर भी जो निवृत्त नहीं होता है वह उस मात्र कारण वाला नहीं है जैसे तत्क्षादि (बड़ई सतार) के निवृत्त हो जाने पर भी देवगहादिक का अभाव नहीं होता है इसलिये वे उस मात्र कारणक नहीं हैं । तथैव मिथ्याज्ञान की निवृत्ति हो जाने पर भी ससार का अभाव नहीं होता है अतः ससार मिथ्याज्ञान मात्र कारण वाला नहीं है । यहां यह हेतु असिद्ध भी नहीं है ।

१ ससारकारणतत्त्वम् । २ मिथ्याज्ञाननिवृत्ति ।

(1) कस्यचिन्मिथ्याज्ञान नास्ति तथापि ससारोऽस्ति । (2) सूत्रादि ।

निवृत्तावप्यनिवर्तमान देवगृहादि न तन्मात्रकारणम् । मिथ्याज्ञाननिवृत्तावप्यनिवर्तमानश्च ससार । तस्मान्न मिथ्याज्ञानमात्रकारणक इति । अत्र न हेतुरसिद्ध सम्यग्ज्ञानोत्पत्तौ मिथ्याज्ञाननिवृत्तावपि दोषानिवर्तौ ससारानिवर्त स्वयमभिधानात्^१ । दोषाणां ससारकारणत्वावेदकागमस्वीकरणाच्च तन्मात्र ससारकारणतत्त्व न्यायागमविरुद्ध सिद्धम् । तदेव येषां न्यायागमविरुद्धभाषित्वादहन्नेव युक्तिशास्त्राविरोधिवाक्यं सवज्ञो वीतरागश्च निश्चीयते । ततः स एव सकलशास्त्रादौ प्रक्षावता^२ सस्तुत्यः ।

सम्यग्ज्ञान की उत्पत्ति के हो जाने पर तथा मिथ्याज्ञान की निवृत्ति हो जाने पर भी दोष (राग द्वेषादि) की निवृत्ति न होने से ससार का अभाव नहीं होता है ऐसा सांख्यो न स्वयं माना है । अर्थात् जन सिद्धांत में भी सम्यक्त्व प्रगट होते ही चौथे गुणस्थान में मिथ्यादर्शन और मिथ्याज्ञान का अभाव हो गया है फिर भी ससार का अभाव नहीं हुआ है । सम्यक्त्व छटन के बाद यह जीव अद्विपुदगल परावर्तन तक ससार में भ्रमण कर सकता है और सम्यक्त्व सहित भी ६६ सागरोपम से कुछ अधिक काल तक ससार में रह सकता है । अतएव मिथ्याज्ञान मात्र ही ससार का कारण नहीं है ।

पुनः अयं लोगो न भी दोषो को ससार का कारण माना है इस बात को आगम भी स्वीकार करता है । इसलिये मिथ्याज्ञान मात्र से ही ससार होता है यह कथन न्याय एवं आगम से विरुद्ध है यह बात सिद्ध हो जाती है और इस प्रकार स अयं सभी के प्राप्त भगवान् न्यायागम से विरुद्ध भाषी हैं अतः अहं ही युक्ति शास्त्र से अविरोधी वचन वाले हैं एवं सवज्ञ और वीतराग हैं ऐसा निश्चित हो जाता है । अतः वे ही सकल शास्त्र तत्त्वाथ सूत्र की आदि प्रारम्भ में बुद्धिमानों के द्वारा स्तवन करने योग्य हैं यह बात सिद्ध हो जाती है ।



१ तन्निवृत्तावपि संसारानिवर्त रिति । २ दोषा रागद्वेषा । ३ सांख्ये । ४ सकल तत्त्वार्थादि ।

(१) सौमर्त । (२) पृथ्विच्छायादीनां । उमास्वामिप्रसिद्धापरनाम ।

सांख्यभिमत संसार मोक्ष कारण के खडन का सारांश

सांख्य ज्ञान मात्र को ही मोक्ष का कारण मानते हैं सो ठीक नहीं है। कारण कि सबज्ञ भगवान के क्षयिक अनतज्ञान की पूर्णता हो जाने पर भी अघातिया कर्मों के शेष रहने से उनका परमौदारिक शरीर पथा जाता है। यदि ज्ञान उत्पन्न होते ही मोक्ष हो जावे तो यहाँ पर अवस्थान एवं उपदेश आदि नहीं घट्टेगा। तथा यदि ज्ञान ही एकांत से मोक्ष का कारण होवे तो सभी के आगम में दीक्षा आदि बाह्य चारित्र्य का अनुष्ठान एवं सकल लोभों की उपरति रूप आभ्यंतर चारित्र्य स्वीकार किया गया है सो व्यर्थ हो जावेगा।

हम जैनो ने सम्बन्धनज्ञानचारित्र्याणि मोक्षमाग इस आगम सूत्र में माग को अर्थात् मोक्ष के कारण को माना है। यदि मोक्ष को अकारणक कहेंगे तो सबदा सबत्र सभी जीव के मोक्ष का प्रत्यग आ जावेगा। तर्थात् अन्य जनों का संसार कारण तत्त्व याय आगम में विरुद्ध है।

सांख्यो ने मिथ्याज्ञान मात्र को ही संसार का कारण माना है सो ठीक नहीं है। मिथ्याज्ञान की निवृत्ति हो जाने पर भी रागादि दाषो की निवृत्ति न होने से संसार का अभाव नहीं होता है। यह बात स्वयं सांख्यों ने मानी है। अतएव हम जनों को माय संसार के कारण आगम में प्रसिद्ध हैं।

‘मिथ्यावशनाविरतिप्रमादकषाययागा बधहेतव य बध के कारण ही संसार के कारण है क्योंकि संसार के कारण अनादि हाते हुए भा सिंहेंतु नत् ३। य कारण भय जात्रों का अपेक्षा अत सहित हैं एवं अभव्यों की अपेक्षा अनादि अनत है। अतएव अहं भगवान के शासन में मोक्ष संसार एवं दोनों के कारण सिद्ध ही है।



[बौद्धः वीतरागेऽपि सरागवत् चेष्टां कर्तुं शक्नोति शरीरस्वभावात् जन्मचार्या जस्य सत्ताधाने कुर्वते]
 वे^१ 'त्वाहु — सतोपि यथायदर्शिनो वीतरागस्येद तथा^२ निश्चेतुमशक्तेस्तत्कामस्य व्यापारा-
 देस्तदव्यभिचारादवीतरागेपि^३ दशनात् सरागाणामपि वीतरागबन्धेष्टमानानामनिवारणस्य
 कस्यचित् स त्वमेवाप्त इति निर्णयः स भवति इति तेषामपि 'विचित्राभिसंघटन'तया^४ व्या-
 पारव्याहारादिसाङ्क्येण^५ 'क्वचिदप्यतिशयानिणये^६ ३ कमथक्याद्विशेषेष्टि, 'मानसतोसि
 विसबादात्, ५ क्व पुनरसबास^७ ६ लभमहि ? * न हि ज्ञानवतो वीतरागात्पुरुषादिसबाद १० क्व-

[बौद्ध शका करता है कि वीतराग भी सरागवत् चेष्टा कर सकते हैं क्योंकि वे शरीर धारी हैं इस पर जन्मचार्यों का समाधान]

बौद्ध—यथायदर्शी वीतराग के हाते हुए भी यही वीतराग है इस प्रकार से निश्चय करना
 असंभव है क्योंकि वीतराग के काय व्यापारादि अवीतराग में भी देखे जाते हैं अतः व्यभिचार दोष आत्म
 है। सराग भी वीतरागवत् चेष्टा कर सकते हैं उनका निवारण कोई भी नहीं कर सकता है अतः किसी
 भी जीव में वे आप ही आप्त हैं इस प्रकार से निर्णय नहीं हो सकता है। अर्थात् सराग जीवों में भी
 वीतराग के समान चेष्टाय होन पर भी वीतराग जीवों में वचन आदि का अतिशय विशेष देखा जाता
 है वह सब आप्त आप ही है ऐसा जन्मचार्यों के कहन पर बौद्ध कहता है कि मानसिक अभिप्रायों की
 विचित्रता से शारीरिक और वाचनिक क्रियाओं में सकर हो जाता है अतः किसी भी पुरुष में वचनप्रवृत्तियों
 के अतिशय का निर्णय करना असंभव है। इस बात का आगे स्पष्ट कर रहे हैं।

जब विचित्र अभिप्राय के होने से एव व्यापार व्यवहारादि की सकरता से कहीं पर कपिलादि
 के समान सुगत में भी अतिशय का निर्णय न होने पर किस प्रकार से अर्थात् किस अर्थ का आशय सकर
 के विशेष आप्त पने की इष्ट सिद्धि होगी क्योंकि केवल वीतरागी में ही नहीं बल्कि ज्ञानवान् में भी
 विसबाद पाया जाता है पुनः हम लोग कहा पर विश्वास करेंगे ? अर्थात् अहंता भगवान् आप्त हैं क्योंकि
 वे सबावक हैं इस पक्ष में हम लोगो को कही भी विश्वास नहीं हो सकेगा।

ज्ञानवान् वीतराग पुरुष से कही पर किसी विषय में विसबाद संभव नहीं है अन्यथा सुगतादि के

१ सौगता । २ अयमेवेति प्रकारेण । ३ अवीतरागेपि दशनादेव व्यभिचारः । ४ विचित्राभिसंघटन इति
 पाठान्तरम् । ५ अभिप्रायतया । हेतुरयं तृतीया तस्यापि हेतुत्वात् । ६ कपिलादाविव सुगतेषु । ७ सरागाणां वीत-
 रागबन्धेष्टमानाणां भाषाविनामपि नाभापरिणामत्वेन यमनबन्धनादिसङ्कलनेन क्वचिदपि पुरुषे माहात्म्यानिशब्दे सति किञ्चि-
 दाभिमत (सुगत) स्थानवचनं भटते । एव सति ज्ञानिनोपि असत्यत्वं भटते । ८ सुगतस्य । ९ विश्वास्तम् । १० विषये ।

(1) युक्तिशास्त्राविरोधित्वात् तस्य साधनस्यान्यथानुपपत्तिनिश्चायक विचित्रत्वादिव्याप्यवचनसत्ताप्रति ।
 (2) सरागाणामपि वीतरागबन्धेष्टासद्भावेऽपि व्याहारादिकार्यातिशयदशनात् स त्वमेवाप्त इति निर्णयः संभवत्येवेति
 वदतं जैनं प्रति सौगतेन कथ्यमानस्य विचित्राभिसंघटनया व्यापारव्याहारादिसाङ्क्येण क्वचिदप्यतिशयानिर्णय इति
 वचनोद्घाटनपुरस्सरं तत्र दूषणमाहुः विचित्रति । दि प्र । (3) किमर्थमाश्रित्येति किं शब्दः आक्षेपः । (4) न केवलं
 वीतरागात् । (5) अहंन् आप्तः सबावकत्वादित्यस्मिन् पक्षः । (6) न क्वापि ।

चित्सम्भवति 'सुगतादावप्यनाश्वासप्रसङ्गात्' ^१ 'तस्य कपिलादिभ्यो विशेषेष्टेरानथक्यप्रसङ्गात् । न च व्यापारव्याहाराकारविशेषाणां 'तत्र 'साङ्ख्यसिध्यति विचित्राभिसन्धितानुपपत्त' ^२ 'तस्याः पृथग्जने रागादिमत्यज्ञ प्रसिद्ध प्रक्षीणदोष भगवति 'निवृत्त अस्य यथार्थ प्रतिपादनाभिप्रायतानिश्चयान् । कुतश्चायं सवस्य विचित्राभिप्रायतामदृश्यां व्यापारादि साङ्ख्यहेतु निश्चिनुयात् ? 'शरीरित्वादेर्हेतो' ^३ 'स्वात्मनीवेति चेत् ' तत एव सुगतस्यासवज्ञत्व निश्चयोस्तु । 'तत्रास्य' ^४ 'हेतोः सदिग्धविपक्ष' ^५ 'व्यावृत्तिकत्वात्' ^६ तन्निश्चय । 'शरीरी च

भी अविश्वास का प्रसंग आ जावेगा और सुगत को कपिल आदि से विशेष मानन में अनर्थकता का प्रसंग भी आ जावेगा किन्तु व्यापार व्याहार आकारादि विशेषों का भगवान में साक्य सिद्ध नहीं होता है । अर्थात् सराग वीतरागवत् चेष्टा कर और वीतराग सरागवत् चेष्टा कर इसे सकर कहते हैं । यह सकर दोष भगवान में सभव नहीं है क्योंकि उनके विचित्र अभिप्राय नहीं पाया जाता है । अर्थात् सराग यथाथ अभिप्राय वाले हैं और वीतराग अयथाथ विचार वाले हैं यह बात गलत है । विचित्र अभिप्रायपना तो रागादिमान अज्ञानी पृथग्जन साधारण मनुष्य में ही प्रसिद्ध है । सवदोष रहित वीतराग भगवान में उसका अभाव है क्योंकि सर्वज्ञ भगवान यथाथ प्रतिपादन के अभिप्राय वाले हैं ऐसा निश्चय पाया जाता है । तथा आप सौगत सभी के अदृश्य रूप न दिखने वाले विचित्र अभिप्रायों को व्यापारादि साक्य हेतुक कैसे निश्चित करेंगे ? अर्थात् अभिप्राय तो आंतरिक है अतः उनका बाह्य व्यापारादि कार्यों से निर्णय नहीं किया जा सकता है ।

सौगत— शरीरित्वादि हेतु से स्वात्मा के समान ही विचित्राभिप्रायता निश्चित है अर्थात् सवज्ञ वीतराग में विचित्राभिप्राय है क्योंकि वे शरीर धारी हैं हम लोगों के समान ।

जन—इसी शरीरित्व हेतु से ही बुद्ध देव को असवज्ञपने का निश्चय हो जावे क्या बाधा है ? अर्थात् आपके बुद्ध भी शरीरवान हैं अतः वे भी असवज्ञ हैं ऐसा हम कह सकते हैं ?

१ अन्यथा (ज्ञानवतोपि विसवादः संभवतः चेत्) । २ सुगतस्य । ३ ज्ञानवति । ४ सरागो वीतरागवद्वीतरागवत् सरागवच्चेष्टते इति साङ्ख्यम् । ५ (विचित्राभिसन्धिताया) । ६ (विचित्राभिसन्धिताया) । ७ सौगत । ८ सर्वज्ञस्यासवज्ञस्य वा । ९ सौगतः प्राह—सर्वज्ञ वीतरागे विचित्राभिप्रायोऽस्ति शरीरित्वादभेदादिवत् । १० स्याद्वादी । ११ सुगते । १२ शरीरित्वादेरित्यस्य । १३ शरीरी चास्तु सवज्ञः चेति सदिग्ध विपक्षाद्व्यावृत्तियस्य हेतोः स । तत्रात् ।

(१) अविश्वास । (२) सरागवीतरागाभिप्राय यथार्थायथाप्रतिपादनाभिप्राय । (३) सौगतोऽनुमान रचयति । भगवान् पक्ष विचित्राभिप्रायवान् भवतीति साङ्ख्यो धर्मः । शरीरित्वादेः । यः शरीरी स विचित्राभिप्रायवान् यथास्मदादि । दि प्र । (४) तत्र सुगते शरीरित्वादिहेतोरस्य विपक्षान् । व्यावृत्तिकं सदिग्धं व्यावृत्तते न व्यावृत्तते चेति संदेहः । यः विचित्राभिप्रायवान् नास्ति स शरीरी नास्ति । इति विपक्षसंक्षणः । तत्र संदेहः कथं । अविच्छेदविचित्राभिप्रायरहितोऽपि शरीरीति सौगतो वदति अतस्तस्य असर्वज्ञत्वस्य निश्चयो न । शरीरी च भवति सवज्ञश्च भवति । अत्र विरोधो नास्ति कस्मात् ? विज्ञानोत्कृष्टत्वे पुरुषे वचनादिविनाशानुपलभात् । दि प्र । (५) विचित्राभिप्रायरहितत्व । (६) सदिग्ध विपक्षव्यावृत्तिकत्वं कथमिच्छाशक्यामाह ।

स्यात्सर्वज्ञश्च विरोधाभावात्^१, 'विज्ञानप्रकर्षे'^२ शरीराद्यपकर्षादिशनादिति चेत्तत्^३ एव सर्वज्ञस्य विचित्राभिप्रायतानिश्चयोपि मा भूत् तत्रापि प्रोक्तहेतोः सदिग्धविपक्षव्यावृत्ति कत्वाविशेषात्^४ । 'सोय विचित्रव्यापारादिकायदशनात्सवस्य विचित्राभिसंधिता निश्चिनोति न पुन कस्यचिद्वचनादिकार्यातिशयनिश्चयात् सवज्ञत्वाद्यतिशयमिति^५ 'कथमनुमत्त ? 'कमथक्याच्चा'स्य^६ स तानान्तरस्वस तानक्षण^७ क्षयस्वगप्रापणशक्त्या^८ देविशेषस्येष्टि ? विप्रकृष्टस्वभावत्वाविशेषात्^९ वेद्यवेदकाकाररहितस्य^{१०} वेत्तनाद्व तस्य वा विशेषस्य^{११}

बौद्ध—हमारे बुद्ध मे इस हेतु से असवज्ञता की सिद्धि नहीं है क्योंकि यह हेतु बुद्ध मे सदिग्ध विपक्ष व्यावृत्तिक है । शरीरी भी होव और सवज्ञ भी होव इस प्रकार स इसमे विरोध का अभाव है क्योंकि विज्ञान का प्रकष होने पर शरीरादिक का अपकर्ष नहीं देखा जाता है ।

जन—इसी हेतु से सवज्ञ के विचित्राभिप्रायता का निश्चय भी मत होवे क्योंकि सवज्ञ मे भी यह हेतु सदिग्धविपक्ष व्यावृत्ति वाला है ।

आप बौद्ध विचित्र व्यापारादि कार्यों के देखने से सभी के विचित्र अभिप्रायपन का निश्चय तो कर लेते हैं किंतु किसी जीव मे वचनादि कार्यों के अतिशय का निश्चय देखकर भी सर्वज्ञत्व आदि अतिशय को नहीं मानते हुये आप उमत्त कस नहीं हो सकते है अर्थात् आप बुद्धिमान कसे कहे जा सकते है ? शारीरिक और वाचनिक कार्यों मे सवादकत्व आदि सकरता के देखने से आप्त निश्चित नहीं है ऐसा हम नहीं कह सकते है किन्तु आपके सवज्ञ का स्वभाव विप्रकृष्ट है प्रत्यक्ष गम्य नहीं है । इसलिए अर्हत् सवज्ञ नहीं हैं ऐसा हम कह सकत है । इस प्रकार बौद्ध क कहे जाने पर जनाचाय कहते हैं कि—

आप सौगत सतानातर (मिन्न २ यज्जदत्त देवदत्त को सतान) और अपन सतान मे क्षणक्षयी शक्ति का और स्वग को प्राप्त कराने वाली शक्ति आदि की विशेषता का निश्चय भा किम हेतुसे करेंगे ? क्योंकि दोनों मे विप्रकृष्ट दूरवर्ती स्वभाव समान ही है एव वेद्य (ज्ञय) वेदकाकार (ज्ञानाकार) से रहित सवेदनाद्व त मे विशेषता का निश्चय भी किस प्रकार से होगा ? अथवा जो विशेष प्रमाणभूत जगद्धि तैषी शास्ता रक्षक है और शोभन अवस्था को प्राप्त हो चुके हैं अथवा सपूण अवस्था को प्राप्त है या पुनरावत्ति (पुनजन्म) के न होने से सुष्ठ सुगति को प्राप्त है ऐसे सुगत हैं । इस प्रकार इन विशेष नाम

१ विरोधाभावे हेतुमाह । २ जन । ३ सौगत । ४ बुद्धिमान् । ५ कि लिङ्गमाश्रित्येत्यथ । ६ सौगतस्य । ७ सन्तानान्तरो देववत्तयज्जदत्तसतान । स्वस्य आत्मन सन्तानश्च । तयो क्षणक्षयिणी या शक्ति स्वर्गप्रापणस्य च या शक्तिस्तदादेविशेषस्येष्टिनिश्चितिनिरविका भवति । कुत ? दूरतरस्वभावत्वात् उभयत्र सवज्ञत्वाद्यतिशये उक्त विशेषस्येष्टी च विशेषाभावात् । ८ ज्ञानाद्वतवादिन प्रति जैनस्योक्ति । ९ कमथक्यादिष्टिरिति पूवणान्वय ।

(१) असर्वज्ञनिश्चयो न शरीरी भूत्वापि सर्वज्ञोऽस्ति । (२) ईदृशिय । (३) सर्वस्य इति वा । (४) शरीरित्वादिहेतोर्विचित्राभिप्रायतां न निश्चिन्म किन्तु विचित्रव्यापारादिदशनादित्यत आह । (५) न निश्चिनोति । (६) व्यापारव्याहारादिकार्यं सवादकत्वादिकाय दशनादप्यस्त न निश्चीयते इति नोच्यते किन्तु विप्रकृष्टस्वभावत्वादित्युक्ते । (७) सर्व क्षणिकं सत्त्वात् । (८) द्वैतवादिन बौद्ध प्रति । (९) सवेदनाद्व तस्य इति वा ।

प्रमाणभूतस्य^१ जगद्धितैषिण शास्तुस्तायिन^१ शोभन^२ गतस्य^३ सम्पूर्ण वा गतस्य पुनर-
नावृत्त्या^४ सुष्ठु वा गतस्य विशेषस्थेष्टि^५ ? सवत्रानाश्वासाविशेषात् । न च न चैव^६ निर-
भिप्रयानुमान नाम^७ निरभिप्रयानुमानां नामपि बहुल^८ कायस्वभावानियमोपलब्धत्वात्, क्वचित्
काष्ठादिसामग्रीविशेषे क्वचिदुपलब्धस्य तदभावे प्रायसोनपलब्धस्य मण्यादिकारण-
कलापेपि सम्भवात् । यज्जातीयो^९ वत् सप्रक्षितस्तज्जातीयास्तादृशगतिं दुर्लभनियममतायां
धूमधूमकेत्वादीनामपि व्याप्यव्यापकभाव कथमिव निर्णयेत् । वक्षः शिखपात्वादिति^{१०}

वाले सुगत की विशेषता का निर्णय भी कस होगा ? पुनः कपिल सुगत ग्रहत आदि सभी में अविश्वास
समान ही रहेगा क्योंकि सवज्ञत्वादिके अतिशय में सवेदनाद्वत गुण में और सुगत के गुण में निर्णय न
होने से समानता हा है ।

इस प्रकार से कहने वाले बौद्धों के यहाँ अनुमान नाम की कोई वस्तु ही सिद्ध नहीं होगी क्योंकि
अभिप्राय रहित (अचेतन अग्नि आदि) में भी बहुधा काय हेतु और स्वभाव हेतु का नियम नहीं देखा
जाता है । काष्ठादि सामग्री विशेष कारण के होने पर कही अग्नि की उपलब्धि होती है और कारण
विशेष सामग्री के अभाव में प्रायः अनुपलब्धि है फिर भी मणि सूयकातमणि आदि कारण कलाप के होने
पर अग्नि भी सम्भव है । जो जिस जाति वाला जिससे उत्पन्न हुआ देखा जाता है उस जाति वाले से ही
वह बसा होता है । इह प्रकार का नियम दुर्लभ होने पर धूमकेतु अग्नि आदि में भी व्याप्य व्यापक
भाव का निर्णय कसे होगा ? यह वक्ष्य है क्योंकि शिखपा है इसी प्रकार यह वक्ष्य है क्योंकि इसमें
आभ्रत्व है उसी प्रकार आभ्रलता में भी कहीं-कहीं आभ्र बसे जाते हैं । पुनः बुद्धिमान का मन किस
प्रकार से निश्चय (संवेद रहित) हो सकेगा ? अतः विदग्ध चतुर मकट जैसे अपने ही पूछ का भक्षण
कर लेते हैं उसी प्रकार से आप अदृष्ट संशय एकातवादी भी अपने पक्ष का स्वयं आप ही संशय कर
लेते हैं । ॥

सौगत—काष्ठादि सामग्री से उत्पन्न अग्नि जिस प्रकार की देखी जाती है मणि आदि सामग्री से उदभूत

१ प्रमाणभूताय जगद्धितैषिण प्रणम्य शास्तु सुगताय तायिने । (इ युक्त गीढ) । २ सुगतकलिनाहता मध्ये । ३
सवज्ञत्वाद्यतिशये सवेदनाद्वतगुणे सुगतगुणे चानिर्णयतया विशेषाभावात् । ४ अनुमानात्तद्विषयेष्टि स्यादित्युक्ते आह—न
चैवमिति । ५ एव वाकिनः सौगतस्य किञ्चिदनुमानं न सम्भवति निरभिप्रायाणामनुमानानुमेयानां बाहुल्येन कार्यस्व-
भावरूपयोर्हेत्वोरनिवचयदशनात् । ६ अभिप्रायर्तितानामचेतनानामन्यादीनामपि यथ । ७ कारणभूते । ८ अने ।
९ मणि सूयकात् । १० इत्यनुमानं च न भवेद्यतः ।

(१) रक्षकस्य । (२) शोभनमविद्यातृ गाक्षुन्य ज्ञानसन्तानं संप्राप्तस्य सुशब्दस्य शोभनार्थत्वात् सूरूपकम्यावत् ।
(३) संपूर्ण साक्षाच्छक्तुं रायमत्यज्ञानं संप्राप्तस्य सुशब्दस्य संपूर्णवाचित्वात् संपूर्णकलशवत् । (४) सुष्ठु पुनरनावृत्त्या
पुनरविद्यातृणां कालचित्तसतानावोरभावेन गतस्य सुशब्दस्य पुनरनावृत्त्यर्थत्वात् सुनष्टाकारत्वात् । (५) प्रायशः प्रतिक्रिया
निधुमादीनामपि । (६) कार्यनिर्णयस्वभावानुमानः । (७) दुर्लभनियमता कुन इत्युक्ते तत्र सम्भवेन । (८) यत्प्रकारः ।
(९) अने ।

‘अताचूतावेरपि’^१ ‘वचिवेव दशनात् प्रेक्षावता किमिव’^२ नि शक चेत् स्यात् ? ‘तदेतद् वृष्ट’^३ ‘सशयैकान्तवादिना विवर्धमकटानामिव स्वर्लागूलमक्षणम्’^४ ॥ ‘ननु च काष्ठादि सामग्रीजन्योऽग्निर्यादृशो दष्टो न तादृशो मण्यादिसामग्रीप्रभव इति यज्जातीयो यतो दृष्ट स तादृशादेव न पुनर्यादृशादपि यतो धूमपावकयो र्याप्ययापकभावो न निर्णयते ‘तथा यादृश चूतत्व वक्षत्वेन व्याप्त तादृश न लतात्वेन यत शिशपात्ववक्षत्वयोरपि व्याप्यव्यापकभावनियमो दुलभ ‘स्यात् इति ‘कश्चित्सोपि प्रतीतेरपलापक ‘कायस्य ‘तादशतया प्रतीयमानस्यापि ‘कारणविशेषातिवृत्ति’^७ ‘दशनात्’^८ ।

अग्नि वसी नहीं होती है वसीलिये जिस जाती वाला जिसमे होता देखा जाता है वह उस जाति वाले से ही होता है न कि अग्न जाति वाल से । जिससे कि धूम और अग्नि में व्याप्य यापक भाव का निणय न हां सके अर्थात् धूम और अग्नि में व्याप्य व्यापक भाव का निणय होता हा है । तथा जिस प्रकार का आभ्रत्व वक्षपने से व्याप्त है उस प्रकार का आभ्रत्व लता के साथ व्याप्त नहीं है त्रिममे कि शिशपात्व और वक्षत्व मे भी व्याप्य यापक भाव का नियम दुलभ होवे अर्थात् दुलभ नहीं है ।

१—इस प्रकार से कहने वाले आप सौगत भी प्रत्यक्ष प्रतीति का अपलाप करने वाले है क्योंकि काय रूप अग्नि उस प्रकार (सामग्रीजय रूप) से प्रतात हान पर भी कारण विशेष (काष्ठादि) का कही पर उल्लेखन करती है ऐसा देखा जाता है जैसे कि मणि आदि से अग्नि की उत्पत्ति सिद्ध है ।

भाषा—बौद्ध कहता है कि व्यवहार मे हम देखते है कि कोई सरागी है परन्तु वचन और काय की क्रियाओं का वीतरागी मे समान करता है एव कोई वीतरागी है वह सरागी के समान प्रवृत्ति कर सकता है अत ये ही अहत् है यह निणय भी किसम हो सकेगा ? और निर्णय न हो सकने से ही आपके अहत् सबज्ञ है यह कहना असम्भव है ।

इस पर आचार्यों ने कहा कि सभी के मनोभिप्राय हम और आपको दिखते नहीं है तो फिर बाह्य क्रियाओं से उनका निणय कस हागा ? तब बौद्ध कहता है कि आपके वीतराग भगवान के शरीर पाया जाता है अत वे कुटिल विचित्र मानसिक विचारधाराओं के हो सकते हैं अतएव वे सबज्ञ नहीं हो सकते तब आचार्य ने कहा कि बुद्ध भगवान को भी शरीर सहित ही आपने माना है अत यह दोष उनमे भी सभव है ।

बौद्ध कहता है कि आपके सबज्ञ का स्वभाव प्रत्यक्ष गम्य नहीं है अत अहत् सबज्ञ नहीं हो सकते

१ न केवल वृक्षचूतादे । २ वक्षो भवितुमर्हति आभ्र वातया लतारूपचूतत्वात् (उभयथापि वक्तुं शक्यते) । ३ पर । ४ स्वभावेहेतु मण्यवर्धति सीवत । ५ अपि तु न स्यादेव । ६ सौगत । ७ अस्त्यस्य । ८ वहे । ९ काष्ठादिसामग्री जन्यतया । १० कारणविशेष काष्ठादिस्तस्यातिवृत्तिरुल्लङ्घन तस्या वक्षनात् । ११ मण्यादेवन्हिदर्शनात् ।

(१) चूतत्वादित्यर्थः । (२) वक्षे । (३) न किञ्चिदनुमान नाम दुर्लभनियमताया वृक्ष शिशपात्वादिति किमिव नि शक चेत् स्यात् अत दुर्लभनियमतापि कुत इत्युक्ते स्वभावित्वेनेति हेतु सोपि कुत इत्युक्ते लताचूतगदिरस्यादिसाधन । (४) अनुमान न भवेत् यत । बोध । (५) ईप । अनुपलब्धवस्तुनि । (६) स्वपक्षप्रतिस्थापन । (७) उल्लेखन ।

[यत्नेन परीक्षितकार्याणि कारणाद्यनुवर्तते]

'यत्नतः परीक्षितं कार्यं कारणं नातिवर्तते' इति चेत्^१ स्तुतं^२* प्रस्तुतं^३ व्यापारादिविशेषस्यापि किञ्चिज्ज्ञरागादिमदसम्भविनो यत्नतः परीक्षितस्य भगवति ज्ञानाद्यतिशयानतिवर्तिसिद्धिः^४ । एतेन यत्नतः परीक्षितं व्याप्य^५ व्यापकं नातिवर्तते इति ब्रुवतापि स्तुतं प्रस्तुतमित्युक्तं वेदितव्यं पुरुषविशेषत्वादेः स्वभावस्य व्याप्यस्य सर्वज्ञत्वव्यापकस्वभावानतिक्रमसिद्धेस्तद्वदविशेषात् ।^६ ततोयः प्रतिपत्तुरपराधो नानुमानस्येत्यनकूलमाचरति^७* ।^८ मत्तरधिया धूमात्किमपि परीक्षितमुक्षमाणा^९ ततो धूमध्वजादिबुद्धयहं वातं कही जा सकती है ।

जनाचार्य कहते हैं कि भाई ! आपके यहां भी प्रत्येक वस्तु की क्षण में क्षय होने वाली शक्ति दिखती है क्या ? मतलब जो चीज दिखती नहीं उनके विषय में भी कुछ न कुछ मायता आप रखते ही हैं । उसी प्रकार से यद्यपि सर्वज्ञ का स्वभाव दिखता नहीं है फिर भी अहत की सर्वज्ञ हैं इसका निगय करना ही चाहिये ।

[यत्न से परीक्षित काय कारण के अनुयायी होते हैं]

बौद्ध—यत्न से परीक्षित काय कारण का उल्लंघन नहीं करते हैं ।

अनं—उक्त वात से तो आपने हमारे इष्ट का ही समर्थन कर दिया है ।^{१०} व्यापार याहारा आदि विशेष भी जो कि किञ्चिज्ज्ञ रागादिमान जीवों में असम्भवी है और यत्न से परीक्षित है वे भगवान् में सिद्ध ही हैं क्योंकि ज्ञानादि अतिशयो की भगवान् में अबाधित रूप में सिद्ध है । इस प्रकार यत्न में परीक्षित व्याप्य हेतु व्यापक का उल्लंघन नहीं करता है ऐसा कहते हुए आपने भी हमारे प्रकृत का ही समर्थन कर दिया है ऐसा समझना चाहिये । पुरुष विशेषत्व आदि स्वभाव व्याप्य हैं उसका सर्वज्ञत्व व्यापक स्वभाव से अनतिक्रम (अबाधितपना) सिद्ध है जैसे कि यत्न से परीक्षित काय कारण का उल्लंघन नहीं करते हैं उसी प्रकार पुरुष विशेषत्व आदि व्याप्य सर्वज्ञत्व आदि रूप व्यापक स्वभाव का अतिक्रमण नहीं करते हैं । दोनों जगह व्याप्य व्यापक भाव में कोई अंतर नहीं है अर्थात् समानता ही है ।

इसलिये यह माध्य का व्यभिचार लक्षण दोष प्रतिपत्ता का अपराध है अनुमान का नहीं अतः

१ सौगत । २ जैन प्राह—त्वया सौगतेन अस्माकमिष्टं कथितम् (समर्थितम्) । प्रकृतम् । ४ (व्याहारादीनि पाठान्तरम्) । ५ अनुलङ्घनात् । ६ सौगतेन । ७ यथा यत्नतः परीक्षितं काय कारणं नातिवर्तते तथा पुरुषविशेषत्वादिसर्वभावो व्याप्य सर्वज्ञत्वादि रूपव्यापकस्वभाव नातिवर्तते उभयत्र व्याप्य व्यापकभावयोर्विशेषाभावात् । ८ साध्यव्यभिचारलक्षणम् । ९ बौद्ध । १० धूमादिकात् ।

(1) समर्थित । स्याद्वादी वदति हे सौगत ! त्वया अस्माकं प्रस्तुतं प्रारब्धं इष्टं वीक्षितं । कस्मात् ? अयोपशमज्ञानिनि रागादिमति पुरुषे असम्भवी यत्नतः परीक्षितो व्यापारादिविशेष भगवति ज्ञानाद्यतिशय नातिवर्तते यत् । दि प्र ।
(2) विशिष्टत्व । वक्ष्यत्व । (3) तेन युक्तिशालाविरोधाद्यनेकप्रकारेण । (4) नराणां ।

रपि यभिचारदर्शनात् । प्रज्ञातिशयवतां तु सर्वत्र परीक्षाक्षमाणां यथा धूमादि पावकादिक न व्यभिचरति तथा व्यापारव्याहाराकारविशेष क्वचिद्विज्ञाना^१द्यतिशयमपौत्यनुकूलाचरणम् । एव युक्तिशास्त्राविरोधिवाक्त्व भगवतोऽर्हत एव^२सर्वज्ञत्व साधयतीत्यभिधाय ।

[सर्वे सत्यहेतवोऽर्हन्ति भगवन्ति एव सर्वज्ञत्वं साधयति नायेष]

'तदेव तत्'^३ सुनिश्चितासम्भवदबाधकप्रमाणत्वमहृत्येव सकलज्ञत्व साधयति^४ नान्यत्रेत्य विरोध इत्यादिना स्पष्टयति^५ * स्वामीति शेष यद्यस्मादविरोध सुनिश्चितासम्भवदबाधकप्रमाणत्व त्वय्येव तस्माच्च^६ स्वमेव स इत्यभिधानसंबन्धात्^७ । स^८ एवाविरोध कुत सिद्ध इत्यारेकाया यत्किं^९ ते प्रसिद्ध न न बाध्यते इत्यभिधानात् ।

आप बोध हमारे अनुकूल ही आचरण करते हैं ।*

मदतर बुद्धि वाले पुरुष धमादि को परीक्षा में भी असमर्थ पाये जाते हैं अतः धूमादिक हेतु से धूमध्वजादि अग्नि आदि के ज्ञान में उन्हें यभिचार दोष दिखाई दे सकता है कि तु प्रज्ञातिशय वाले तो सर्वत्र परीक्षा में कुशल होते हैं अतः जैसे उनके धूमादि हेतु पावक के ज्ञानादि में यभिचार को नहीं प्राप्त होते हैं । तथैव व्यापार व्याहार आकार विशेष किसी जीव में विज्ञानादि अतिशय को सिद्ध ही करते हैं इस प्रकार आपने हमारे अनुकूल ही कथन किया है । अतः युक्ति शास्त्र से अविरोधी वचन भगवान् अर्हत में ही सर्वज्ञत्व को सिद्ध करते हैं यह अभिप्राय हुआ ।

[सभी हेतु अर्हन भगवान् को ही सर्वज्ञ सिद्ध करते हैं अन्य बुद्ध आदि को नहीं]

इस प्रकार वे पूर्वोक्त सभी हेतु सुनिश्चितासम्भवद बाधक प्रमाण रूप होने से अर्हत में ही सकलज्ञत्व को सिद्ध करते हैं अन्यत्र नहीं । ऐसा अविरोधो इत्यादि पक्ष से स्वामी समतभद्राचार्य स्पष्ट करते हैं* जिससे कि जा अविरोध रूप सुनिश्चितासम्भवदबाधक प्रमाणत्व है वह आप में ही है इसलिये आप ही वे आप्त हैं इस प्रकार से शब्दों का संबन्ध है । वे ही अविरोधी विरोध रहित आप किस प्रमाण से सिद्ध हैं ऐसी आशंका होने पर जो आपका इष्ट (मत) है वह प्रसिद्ध प्रमाण से बाधित नहीं होता है इस प्रकार का अर्थ समझना ।

१ युक्तिशास्त्राविरोधिवाक् बाधनेकप्रकारेण । २ पूर्वोक्तम् । स तमेति वारिकोक्तेन । ४ समतभद्राचार्य ।

(1) न व्यभिचरतीति याज्य । (2) एतन् अर्हं नैव सर्वज्ञ इति निश्चयाभावे बाधक इत्येतदपि निरस्तम् । एव पूर्वोक्तानां सर्वेषां तीर्थच्छेदसंप्रदायानां बाधकत्वाभावप्रतिपादनप्रकारेण निःशेषदोषावरणहानि कस्यचिन्निश्चेतु न शक्यते । अतः कथं सभाव्यत इति प्रत्यक्षस्थानस्य बाधकाभावप्रतिपादनप्रकारेण सामान्येन सर्वज्ञसिद्धावपि अर्हन्तेव सर्वज्ञ इति कथं निश्चय इत्येवविषयप्रत्यक्षस्थानस्यापि बाधकत्वाभावप्रतिपादनप्रकारेण—दि प्र । (3) कपिलादी—दि प्र । (4) तीर्थेकान् समष्टानां चेति कारिकायां यदस्पष्टतया कथितं सुनिश्चितासम्भवदबाधकप्रमाणत्व तदिदानीं स्पष्टयति स्वामी-त्यर्थः । दि प्र । (5) निर्दोषः । (6) कारिकायां । (7) अत्राहाहनं हे समतभद्राचार्य । स अविरोध मयि कुत प्रमाणात् सिद्धः । (8) कारिकास्थितयच्छब्दस्य पत्राणि संबन्धोक्तव्यम् ।

[इच्छामतरेणापि भगवत् वाच निर्दोषा सति]

'तत्रोष्ट मत' 'शासनमुपचर्यते', 'निराकृतवाचोपि' 'वचचिदविप्रतिषेधात्' *
न पुनरिच्छा विषयीकृतमिष्ट, प्रक्षीणमोहे भगवति मोहपर्यायात्मिकायास्तदिच्छायाः^१
सम्भवाभावात् । तथा हि । नेच्छा सवविद शासनप्रकाशननिमित्तं प्रगष्टमोहत्वात् ।
यस्तेच्छा शासनप्रकाशननिमित्तं, न स प्रगष्टमोहो यथा किञ्चिज्ज्ञ । प्रगष्टमोहश्च
सर्वकिञ्चिदस्मत्तः^२ साधितस्तस्मान्न तस्येच्छा शासनप्रकाशननिमित्तम् । इति केवलव्यतिरेकी
हेतुर्निराकृतवाचः^३ साधयति ग्रन्थभिचारात् । न सवविदिच्छामन्तरङ्गं वक्ति वक्तृत्वा
दस्मदादिवदित्यनेन निराकृतवाचो^४ विप्रतिषेध इति चेन्नायं नियमोस्ति ।

[इच्छा के बिना भी भगवान के वचन निर्दोष हैं]

उन भगवान में इष्ट मत-शासन अर्थात् आगम का उपचार किया जाता है । क्योंकि निरभिप्राय
वचनों का भी कहीं पर अविरोध देखा जाता है । अर्थात् अभिप्राय रहित वचन भी कही कही विरोध
रहित पाये जाते हैं ।

इच्छा को विषय करने वाला इष्ट शब्द है ऐसा नहीं कहना क्योंकि प्रक्षीण मोह मोहनीय कम
रहित भगवान् में मोह की पर्याय स्वरूप इच्छा सम्भव नहीं है । तथाहि सवज्ञ को अपना मत प्रकाशन
करने की इच्छा नहीं है क्योंकि उनके मोहनीय कम का नाश हो गया है । जिसको शासन प्रकाशन की
इच्छा है वह मोहरहित नहीं है जैसे कि किञ्चिज्ज्ञ (अपज्ञ) पुरुष और सवज्ञ मोह रहित है यह बात प्रमाण
से सिद्ध कर दी गई है । इसीलिये सवज्ञ को शासन प्रकाशन की इच्छा नहीं है । इस प्रकार केवलव्य
तिरेकी हेतु अभिप्राय रहित वचन को सिद्ध करता है क्योंकि इस हेतु में यभिचार दोष नहीं आता है ।

भाषा— इष्ट धातु = छा अथ में है और यहा भगवान के शासन का इष्ट शब्द से कहा गया है
इसलिये यह प्रश्न स्वाभाविक है कि भगवान के वचन इच्छा पूर्वक ही होते होंगे क्योंकि उन्हें अपने मत को
प्रकाशित करने की विश्व में सवतोमुखी फलाने की इच्छा अवश्य हागी तभी तो उनका मत इष्ट शब्द
से कहा गया है । इस पर जैनाचार्यों ने समझाया है कि सवज्ञ भगवान के वचन इच्छापूर्वक नहीं होते हैं
क्योंकि उनके मोहनीय कर्म का नाश हो गया है ।

१ भगवति । २ भगवानागम कथयति परन्तु इच्छामतरेण कथयति । इष्टमिच्छा विषयीकृतमिति भगवत्पुपचर्यते ।
अत्राह नयायिकः—ओ स्वाद्यादिन् इच्छा बिना वचनप्रवृत्तिन भवेत् । तदपरि जन प्राह—ओ नयायिक निराकृत
वाचोपि (निरभिप्रायवाचोपि) वचचिदविप्रतिषेधात् (इच्छा बिनापि वचनस्योत्पत्तव्यमाणात्वात्) । ३ आगमः ।
४ लुप्तपुस्तकस्य । ५ शासनप्रकाशने छाया । ६ बोधावरणयोर्हीनिरित्यादिना । ७ (निरभिप्रायवचनम्) ।
८ नैयायिक प्राह । ९ जन आह ।

(1) मिश्रपुपचर्यते इति वा । भगवति इच्छाया वचनलक्षणप्रयोजनसदभावात् इष्टमिति व्यवहारस्य निमित्तत्वात्
अपुस्तकत्वात् चोपचारतः प्रयोजनं प्रवर्तनं । (2) निरभिप्राया । (3) अनिवारणात् । (4) विरोधः ।

[सर्वज्ञवचनाभीच्छापूर्वकत्वमेवेति वच्यमाने को दोषस्तस्य समाधान]

‘तदभ्युपगमे को दोष इति चेत् त्रियमाभ्युपगमे सुषुप्त्यादावपि ‘निरभिप्रायप्रवृत्तिर-
स्मात्’ * । न हि सुषुप्तौ ‘गोत्रस्खलनादौ वाग्व्याहारादिहेतुरिच्छास्ति’ । ‘प्रतिसंविदिता’
‘कावेच्छा’ तदा सम्भवन्ती पुन स्मर्येत वाञ्छान्तरवत् * । न ‘ह्यप्रतिसंविदिताकारेच्छा
सम्भवति वा पश्चान्न स्मर्यते । ‘पूर्वकालभाविनीच्छा’ तदा वाग्वादिप्रवृत्तिहेतुरप्रतिसंविदि-

नैयायिक— सर्वज्ञ भगवान् इच्छा के बिना नहीं बोलते हैं क्योंकि वे वक्ता हैं हम लोगों के समान ।
इस अनुमान से निरभिप्राय वचनों का विरोध सिद्ध हो जाता है । अर्थात् अभिप्राय रहित कोई पुरुष
वचन नहीं बोल सकत ।

अन—यह नियम नहीं है कि वचन इच्छापूर्वक ही हो ।

[सर्वज्ञ के वचन इच्छापूर्वक ही होते हैं ऐसी मान्यता में क्या दोष है ? इसका समाधान]

नैयायिक — वचन को इच्छा सहित मानने में क्या दोष है ?

अन—ऐसा नियम स्वीकार करने पर सोय हुय पुरुष आदि में भी अभिप्राय रहित वचनों की
प्रवृत्ति नहीं होगी* ।

सोय हुय पुरुष में और गोत्रस्खलन आदि में वचन व्यावहार आदि इच्छा हेतुक नहीं हैं । अर्थात्
किसी के दो पुत्र हैं कमल और विमल । सामने खड हुय कमल को देखत हुय और बुलात हुये पिताजी ने
कहा कि बेटा विमल इधर आओ । उनका अभिप्राय कमल को बुलाने का था किन्तु अकस्मात् मुख से
विमल निकल गया इसे ही गोत्र-नाम स्खलन कहत हैं । इस गोत्र स्खलन में इच्छा रहित वचन देखे
जात हैं ।

उस काल में प्रति संविदिताकार इच्छा होती हुई सम्भव है पुन भिन्न वाञ्छाओं के समान
उसका स्मरण होना चाहिये* ।

अप्रतिसंविदिताकार इच्छा सम्भव नहीं है जिसका कि पश्चात् में स्मरण न किया जावे किन्तु ऐसा
नहीं है अर्थात् सम्यग्ज्ञानाकार ही इच्छा सम्भव है अन्य नहीं । पूर्वकाल संभाविनी—जाग्रत अवस्था में
होने वाली इच्छा उस काल में वचन आदि की प्रवृत्ति में हेतु है और वह अप्रतिसंविदिताकार रूप से

१ पर आह । वाच इच्छापूर्वकत्वाभ्युपगमे । २ गोत्र नाम । ३ प्रतिवचननियतत्वेन (जाग्रदवस्था) संविदित आकारो
यस्या सा । ४ किन्तु सम्यग्ज्ञानाकारा एवेच्छा सम्भवतीति नाम्या । ५ पर* । ६ पूर्वकालो जाग्रदवस्था ।

(१) अस्ति च तत्र निरभिप्रायप्रवृत्तिः । (२) व्यावहारादि इति वा । व्यापारः । (३) सुषुप्तावपि इच्छापुरस्सरत्वेन
प्रवृत्तिर्भविष्यतीत्याहुः । (४) विकल्पद्वय मनसिकृत्य व्रते । नो बौद्धः । प्रति-संविदिताकारेच्छा तदा सम्भवती वाक्प्रवृत्ति-
हेतुरिति त्रये विदिच्छांतरवत्तदा स्मर्येत नास्ति च तथा स्मरणं । (५) स्वादाधी वदति । तदा सुषुप्त्याधी सम्यग्ज्ञानाकारा इच्छा
उत्पद्यमाना पुनरपि स्मर्यते यथा जाग्रदवस्थायां उत्पद्यमाना वाञ्छा स्मर्यते । एतावता ईकसायात् सुषुप्तावपि जाग्रदवस्था
वाञ्छापूर्वको न भवतीत्यर्थः । दि प्र । (६) प्रति-संविदिताकारेच्छाया अभावे अप्रति-संविदिताकारेच्छा सम्भवतीत्युक्ते आहुः ।

ताकाराऽनुमेया सम्भवत्येवेति चेत् किं पुनस्तदनुमानम् ? विवादाध्यासिता वागादिप्रवृत्ति

अनुमान ज्ञान के विषयभूत सभ्य ही है । यदि ऐसा कहो तो वह अनुमान क्या है ? ऐसा प्रश्न होने पर बौद्ध उत्तर देता है । अर्थात् यहाँ दो विकल्पो को मन में रख कर कहते हैं कि हे बौद्ध ! प्रतिसविदिताकार इच्छा उस काल में सभ्य होती हुई वचन प्रवृत्ति में हेतु है यदि आप ऐसा कहते हैं तब तो भिन्न इच्छाओं के समान उस समय उसका स्मरण होना चाहिये किन्तु उस प्रकार से स्मरण होता नहीं है । प्रतिवचन रूप नियम होने से जाग्रत अवस्था में जिसका आकार जाना हुआ रहता है उसे प्रतिसविदिताकार कहते हैं । स्याद्वादी कहता है कि उस समय सोते हुये आदिजनो में सम्यग्ज्ञानाकार इच्छा उत्पन्न होती हुई पुनरपि स्मरण में आती है जैसे कि जाग्रत अवस्था में उत्पन्न होती हुई वाछा स्मृति में आती है इससे क्या निष्कर्ष निकला ? सोती हुई आदि अवस्था में वचन यापार इच्छा पूर्वक नहीं होता यह अभिप्राय समझना चाहिये ।

कोई कहे कि प्रतिसविदिताकार इच्छा के अभाव में अप्रतिसविदिताकार इच्छा सभ्य है ऐसा कहने पर उत्तर देते हैं कि अप्रतिसविदिताकार इच्छा सभ्य नहीं है जो पश्चात् स्मरण में नहीं आ सकती है किन्तु सम्यग्ज्ञानाकार इच्छा ही सभ्य है अन्य सम्भव नहीं है ।

विशेषार्थ—उस समय जो पहले इच्छा की थी वही इच्छा हाती हुई वहा (स्वप्न म) या गोत्रस्खलन में स्मरण की जाती है । जिस इच्छा का संस्कार पहल नहीं है वह सभ्य न होने में वहा स्मरण नहीं की जाती ।

शङ्का—पूर्वकाल में होने वाली इच्छा उस समय वचन आदि की प्रवृत्ति में कारण है । अतः जो इच्छा पहल नहीं हुई है वह इच्छा भी वहा उत्पन्न हाती है इसका भी हम अनुमान कर सकते हैं ।

प्रतिशङ्का—यदि ऐसा है तो बताइये वह अनुमान क्या है ?

समाधान—(वह अनुमान इस प्रकार है) स्वप्न काल में हाने वाला वचन आदि की प्रवृत्ति इच्छा पूर्वक होती है क्योंकि वह वचन आदि की प्रवृत्ति है प्रसिद्ध इच्छा पूर्वक होने वाली वचन आदि की प्रवृत्ति के समान ।

वादी यह कहना चाहता है कि सवज्ञ बिना इच्छा के उपदेश बिहार आदि नहीं कर सकता है क्योंकि हम सवसाधारण वक्ता तो इच्छा पूर्वक ही बोलत हुये पाये जाते हैं । इसके उत्तर में जैनो का कहना है कि यह कोई नियम नहीं है क्योंकि सोते समय मनुष्य बड़बड़ाता रहता है या हम कहना कुछ चाहते हैं और हमारे मुँह से कुछ निकलता है । इन दोनों स्थितियों में हमारा इच्छा कारण नहीं है ।

ऐसा भी नहीं समझना चाहिये कि जाग्रत अवस्था में हमने जो इच्छा की थी वही वहा साकार होकर स्मरण में आ जाती है । जाग्रत् मनुष्य के जिस प्रकार की इच्छा होती है वसी इच्छा वहा सम्भव नहीं है अतः वादी का यह अनुमान करना कि पूर्व कालिक इच्छा ही पुनः संस्कार में आकर वागादि प्रवृत्ति का कारण बन जाती है गलत है ।

रिच्छापूर्विका वागादिप्रवृत्तित्वात् प्रसिद्धच्छापूर्वकवागादिप्रवृत्तिवदिति चेन्न हेतोरप्रयोजकत्वात् । 'यथाभूतस्य' हि जाग्रतोनन्यमनसो वा वागादिप्रवृत्तिरिच्छापूर्विका प्रतिपन्ना देशान्तरे काला तरे च तथाभूतस्यैव तत्प्रवृत्तिरिच्छापूर्विका साधयितुं शक्या न पुनरन्या दृशो^१तिप्र^२सङ्गात्^३ । न च सुषुप्तस्यायमनस्कस्य वा तत्प्रवृत्तिरिच्छापूर्वकत्वेन 'याप्तावगता'^४ तदवगतेरसंभवात् । 'सा हि 'स्वस ताने' तावन् 'संभवति सुषुप्त्यादिविरोधात् । 'सुषुप्तोन्यमनस्कश्च प्रवृत्तिमिच्छापूर्विकामवगच्छति चेति^५ व्याहृतमेतत् । पश्चादुत्थितोवगच्छतीति चेदिदमपि 'तादृगेव । 'स्वयमसुषुप्तोऽयमनाश्च सुषुप्तायमनस्कप्रवृत्तिमिच्छापूर्वकत्वेन^६ 'याप्तामवगच्छतीति ब्रुवाण कथमप्रतिहतवचनपथ स्वस्थरास्थीयते^७ ? तदानु

विवाद मे आई हुई (स्वप्न में होने वाली) वचन आदि प्रवृत्तिया इच्छा पूर्वक होती हैं क्योंकि वे वचन आदि प्रवृत्तिया हैं ससार में प्रसिद्ध इच्छा पूर्वक वचन आदि की प्रवृत्ति के समान ।

जन—नहीं । आपका हेतु अप्रयोजक है क्योंकि जिस प्रकार जाग्रत मनुष्य या अनन्य मनस्क सावधान मनुष्य की वचनादि प्रवृत्तिया इच्छा पूर्वक मानी गई हैं । वैसे ही देशांतर और कालांतर में भी जीवों की वचनादि प्रवृत्तिया इच्छा पूर्वक सिद्ध करना शक्य है कि तु अथ—सोते हुए या अनन्यमनस्क जीवों के इच्छा पूर्वक सिद्ध करना शक्य नहीं है अथवा अति प्रसंग दोष आ सकता है । अर्थात्—गोपालघटिकादि धम भा अग्नि के गमक हो जावग । अथवा सनिवेशमात्रत्वात् हेतु पृथ्वी आदि बुद्धिमद हेतुक हो जावग ।

सुषुप्त अथवा अन्यमनस्क जीव की वचनादि प्रवृत्तिया इच्छापूर्वकत्व से याप्त नहीं है । उसके साथ उसकी व्याप्ति असंभव है । क्योंकि वह 'याप्ति' स्वसतान सुषुप्त सतान में सम्भव नहीं है अथवा सुषुप्ति आदि का विराध हो जावेगा । कोई सोता भी अथवा अन्य मनस्क भी हो और वचन प्रवृत्ति—वचनों को इच्छा पूर्वक करे यह बात विरुद्ध है । यदि कहो कि पश्चात् उठकर जानता है तो वह ज्ञान भी उसी प्रकार विरुद्ध ही है ।

स्वयं जो जाग्रत अवस्था में है अथवा अनन्यमनस्क—सावधान है ऐसे मनुष्य सुषुप्त और अन्य मनस्क (विक्षिप्त मनस्क) की प्रवृत्ति को इच्छा पूर्वक से व्याप्त मानते हैं ऐसा कहते हुये आप नैयायिक अबाधित वचन वाले हैं । इस प्रकार से स्वस्थ पुरुषों के द्वारा आप आदर कैसे प्राप्त कर सकेंगे ?

१ (जनोऽप्रयोजकत्वं दक्षयति) । २ गोपालघटिकादिधमस्याप्यग्निगमकत्वं स्यादित्यतिप्रसङ्गः । विषाणिनी वाग मोक्षदवाभ्यत्वादित्यतिप्रसङ्गे टिप्पणात्तरमिदम् । ३ (इच्छापूर्वकत्वेन सह व्याप्तत्वावगतिः) । ४ सुषुप्तसन्ताने । ५ विरोधमेवाह । ६ व्याहृतमेव । ७ (व्याहृतिं दक्षयति) । ८ नैयायिक । ९ आद्रीयते ।

(१) यथास्थितस्य । (२) सुषुप्तस्यायमनसो वा । (३) सनिवेशमात्रात् क्षित्यादेर्बुद्धिमदहेतुकत्वप्रसङ्गात् । (४) क्वचित् व्यक्ती । (५) आह सोपतः । सा इच्छा स्वसताने सुषुप्तस्य सुषुप्तत्वसंक्षणं नोत्पद्यते चेत्तदा सुषुप्तादि विरुद्धयते एव सति किमावात् । स्याद्वासाह । हे सोपत ! सुषुप्तः अन्यमना इच्छापूर्विकां प्रवृत्तिं जानाति इति वचो विरुद्ध अथ पश्चादुत्थितः सन् जानाति । इयमपि विरुद्धः दि प्र । (६) अन्यथा । (७) विरुद्धः । (८) प्रत्यक्षतया ।

एवमेवमते एवेति चेत् सहस्रसिंहारण्यान्तरं न वै 'नियतमपेक्षणीयं नक्तञ्चरादे' संस्कृतवक्षुषो बह्मपेक्षितमलोकस्तन्निधेः^१ रूपोपसम्मत^२ । न च^३ सवित्करणपाटव्योरप्यभावेविवक्षामात्रास्तस्यविवक्षानप्रवृत्तिरप्रसज्यते, सवित्करणवक्तव्ये^४ यथाविवक्षं वाग्वत्सेरभावात् * । न हि^५ शब्दतोयतश्च शास्त्रपरिज्ञानाभावे तद्व्याख्यानविवक्षाया सत्यामपि तद्वचनप्रवृत्तिर्दृश्यते करणपाटवस्य चाभावे स्पष्टशब्दोच्चारण^६ 'बालमूकादेरपि^७ तत्प्रसङ्गात् । ततश्चतय करणपाटव च वाचो हेतुरेव नियमतो न विवक्षा विवक्षामन्तरेणापि सुषुप्त्यदो तद्दशनात् ।

[कश्चिन्मन्यते दोषसमूह सर्वज्ञवचने हेतुस्तस्य निरासः क्रियते जन]

न का 'दोषजातिस्तद्वतुयतस्ता वाणी' नातिवर्तेत^८ तत्प्रकर्षापकर्षानुविधानाभावाद्

भी रूप की उपलब्धि कर लेते हैं । विवक्षा के अभाव में वक्तृत्व का सबभाव देखा जाता है । इस प्रकार से ज्ञान और इन्द्रियो की कुशलता के अभाव में भी विवक्षा मात्र से किसी की वचन प्रवृत्ति का प्रसंग नहीं आता है क्योंकि ज्ञान एवं इन्द्रियों की विकलता में विवक्षा मात्र से वचन प्रवृत्ति का अभाव है ।*

किसी को शब्द से और ग्रन्थ से शास्त्र के परिज्ञान का अभाव है फिर भी उसको व्याख्यान करने की इच्छा के होन पर भी उस शास्त्र विषयक वचन की प्रवृत्ति नहीं देखी जाती है । इन्द्रिय की कुशलता के अभाव में स्पष्ट श द का उच्चारण भी नहीं हो सकता है अथवा बालक मूक आदि भी स्पष्ट शब्दोच्चारण करने लगेंगे । इसीलिए चतन्य और इन्द्रिय की पटता ही नियम से वचन में हेतु हैं न कि विवक्षा क्यों कि विवक्षा —बोलने की इच्छा के बिना भी सुषुप्त सोते हुए आदि जनों के वचन प्रवृत्ति देखी जाती है ।

[कोई कहता है कि दोषों का समुदाय ही सर्वज्ञ के बोलने में हेतु है जनाचार्य इस बात का निषेध करते हैं]

तथैव दोषसमूह भी वचन प्रवृत्ति में हेतु नहीं है कि जिससे वाणी उत्पन्न उत्पन्न न करे । अर्थात् वाणी दोषसमूह का उत्पन्न करती हो है क्योंकि उस दोष समूह के प्रकष अथवा अवकष के अनुविधान का अभाव है बुद्धि के समान ।*

अष्टशती दिल्ली प्रति एवं मुद्रित प्रति में वाणी ऐसा पाठ है जिसका अर्थ है कि दोष समूह उस वचन प्रवृत्ति में हेतु नहीं है कि जिससे उस वाणी का उत्पन्न न कर सक अर्थात् उत्पन्न करते ही हैं ।

जिस प्रकार से बुद्धि और शक्ति के प्रकष में वाणी का प्रकष अथवा उनके अपकर्ष में भी वाणी का

१ नियमेन । २ पञ्चनादिना । ३ विवक्षामावेपि वक्तृत्वसङ्कापप्रकारेण । ४ (न हीति पूर्वान्वयः) । ५ हेतुना । ६ क्लृप्ता । ७ क्लृप्ता । ८ तस्या दोषजाते ।

(1) सन्निधिरूपो इति वा । (2) प्रतीतिः । (3) विवक्षानतिक्रमेण । (4) शब्दमाश्रित्य । (5) अन्यथा । (6) अन्यथा सवित्करणपाटवभावे स्पष्टवाक्यप्रवृत्तिर्भवति चेत्तदा बालमूकादेरपि भवतु कोऽपि । तथा न दृश्यते । वि प्र । (7) वाणी इति वा दिल्ली अष्टशती, प्रतीति मुद्रितप्रतीति च ।

बुद्धधाचिवत्*॥ न हि यथा बुद्ध 'शक्नेश्च प्रकर्षे वाण्या प्रकर्षोऽपकर्षे वाऽपकर्ष प्रतीयते तथा दोषजातेरपि 'तत्प्रकर्षे' वाचोपकर्षात् 'तदपकर्षे एव 'तत्प्रकर्षात् 'यतो वक्तुर्दोषजातिरनमीयत'^२ । 'सत्यपि च रागान्दोषे 'कस्यचिदबुद्धयथाव्यवसायित्वादि' गुणस्य सदभावात्^३ सत्यवाक्प्रवृत्तरूपलम्भात् कस्यचित्तु वोतरागद्वयस्यापि बुद्धरयथा र्थाध्यवसायित्वादिदोषस्य भावे वितथवचनस्य दशनाद्विज्ञानगुणदोषाभ्यामेव वाग्वत्तोगुणदोष वत्ता व्यवतिष्ठते न पुनर्विवक्षातो दोषजातेर्वा । तदुक्त

विज्ञानगुणदोषाभ्या वाग्वत्तु गुणदोषता । वाञ्छतो वा न वक्तारं शास्त्राणां मदबुद्धयः ॥

इति । तत् साक्षपादेशि^४ 'तत्र षट् मतं शासनमुपचयते इति ।

अपकर्ष प्रतीति में आता है उसी प्रकार से दोष जाति के प्रकर्ष में वाणी का प्रकर्ष और अपकर्ष में अपकर्ष प्रतीत नहीं होता है प्रत्युत दोषों के प्रकर्ष होने पर वचन में अपकर्ष और दोषों की हानि होने पर वचन में प्रकर्ष (वृद्धि की विशेषता) देखा जाता है जिससे कि आप वक्ता में दोषों का अनुमान कर सक अर्थात् वक्ता में दोषों का अनुमान नहीं कर सकते हैं । मतलब वचन प्रवृत्ति दोषों का उल्लेख नहीं करती है— दोष सहित होती है क्योंकि वह वचन प्रवृत्ति है हम लोगों की वचन प्रवृत्तियों के समान ऐसे अनुमान से आप वक्ता में दोषों की कल्पना नहीं कर सकते हैं क्योंकि दोषों के अभाव में ही वचनों की विशेषता देखी जाती है ।

रागादि दोष के होने पर भी किसी की बुद्धि में यथाथ जानना आदि गुणों का सदभाव होने से सत्यवाक् प्रवृत्ति की उपलब्धि है और किसी राग द्वेष रहित की भी बुद्धि में अयथाथ निश्चय करने रूप दोषों का सदभाव होने पर असत्य वचन देखे जाते हैं इसलिये विज्ञान गुण और दोष के द्वारा ही वचन प्रवृत्ति में गुण और दोषपना व्यवस्थित होता है न पुन विवक्षा स अथवा दोषों से । कहा भी है—

श्लोकार्थ—वचन प्रवृत्ति में विज्ञान गुण और दोष के द्वारा ही गुण व दोषपना देखा जाना है क्योंकि कि शास्त्रों के विषय में मदबुद्धि रखने वाले जन वक्त व को चाहते हुये भी वक्ता नहीं बन सकते हैं इस लिये ठीक ही कहा है कि भगवान में इष्ट मत शासन शब्द उपचरित रूप स है ।

भाषा—किसी का कहना है कि भगवान के वचन इच्छा पूर्वक ही होते हैं । इस पर जनाचार्यों ने १ (व्यतिरेकी दृष्टान्त) । २ करणपाटव य । ३ (तथा दोषजातेरपि प्रकर्षोपकर्षयोर्व्याप्यप्रकर्षोपकर्षो न हीत्यत्र हेतुमाह) । ४ तस्या दोषजाते । ५ तस्या वाच । ६ कुत ? अपि तु न कुतोपि । ७ आ शब्देन समारोपव्य वच्छेदादिग्रहणम् । ८ वक्तवम् । ९ प्रागुपादिष्टम् । १ भगवति ।

(१) वृद्ध मानसदभावे वाच्य अप्रसन्नभावो घटन । तस्या अप्रसन्नभावे वाच्य सदभावो घटत इति हेतुद्वयात् । वक्तुर्दोष जातियत कत अनुमीयेन न कुतोपि । दि प्र । (२) वाक्प्रवृत्ति र्दोषजाति नातिवर्तते वाक् प्रवृत्तित्वात् अस्मदादि वाक्प्रवृत्तिवत् । (३) किंच विज्ञानगुण दोषाभ्या वा वक्तुगुणदोषना' नायत इत्यवयवव्यतिरेकाभ्या समर्थयम न प्राह । स यपिचेति । दि प्र । (४) नु । ता । () भावे इति पा । (६) गुणदोषौ विद्यते यस्या ना गुणदोषा मत्वर्थे प्राप्तीदेर ।

स्पष्ट कह दिया है कि लोक व्यवहार में भी सोते हुये मनुष्य के वचन और मोत्रस्खलन आदि के वचन बिना इच्छा के ही देखे जाते हैं । उसने कहा कि सोने के पहले जाग्रत अवस्था में इच्छा थी तो आचार्य ने इसका भी निराकरण कर दिया है और इस बात को सिद्ध कर दिया है कि आत्मा में ज्ञान और इन्द्रियों की कुशलता ही वचन प्रवृत्ति में हेतु है । तब फिर शकाकार का कहना है कि ज्ञान और इन्द्रियों की कुशलता के होने पर वचन नहीं भी देखे जाते हैं । यदि उसके बोलने की इच्छा नहीं है अतः बोलने की इच्छा तो वचन प्रवृत्ति में सहकारी कारण है ही है ।

पुनश्च आचार्य इस बात को स्वीकार नहीं करते हैं । उनका कहना है कि उल्लू बिल्ली आदि प्राणी अजनगुटिका सिद्ध करने वाले अजन चोर आदि बिना प्रकाश के पदार्थों को देख लेते हैं । हम ससार में ज्ञान और इन्द्रियों की पटता के बिना बोलने की इच्छा मात्र से भी किसी में वचन प्रवृत्ति नहीं देखते हैं किसी को बोलने की सभा में व्याख्यान करने की तो इच्छा बहुत है किन्तु न ता शास्त्रों का किंचित भी ज्ञान ही है और न ही आँखों से अक्षर शुद्ध पढ़ना आता है न कान से स्पष्ट सुनना आता है और न ही स्पष्ट वाणी का उच्चारण ही कर सकता है । अतः क्या वह बोलने की इच्छा मात्र से कुशल वक्ता कहलायेगा ? बालको को शब्द से या अर्थ से दोनों तरह से भी शास्त्र ज्ञान नहीं है अथवा गूगे मनुष्य बहरे या अर्ध मनुष्य पढ़ने लिखने और बोलने में असमर्थ हैं किन्तु व्याख्यान की इच्छा तो उनमें भी हो सकती है क्या वे कुशल वक्ता कहला सकते हैं ? इसलिये भाई ! प्रतिभाशक्ति रूप ज्ञान क्षयोपशमज्ञान या पूजज्ञान की विशेषता और इन्द्रियों की कुशलता ही वचन बोलन में उपदेश देन में हेतु है न कि बोलने की इच्छा मात्र ।

कोई और बुद्धिमान निकले तो उन्होंने कह दिया कि दोषों का समुदाय ही वचन प्रवृत्ति में हेतु है और आप के भगवान् वक्ता हैं इसलिये निर्दोष सवज्ञ नहीं हो सकते हैं ।

इस पर जैनाचार्य कहते हैं कि भाई ! दोषों के साथ वचनों का अन्वय व्यतिरेक तो है नहीं । मत लब - दोषों की वृद्धि में वचनों की विशेषता पाई जावे और दोषों के अभाव में वचनों का अभाव होवे ऐसा नियम तो है नहीं प्रत्युत इससे विपरीत ही देखा जाता है कि दोषों की मटना—तरतमता में वचनों की विशेषता और दोषों की बहुलता में वचनों की असम्यक्ता-अकुशलता ही व्यवहार में दिखती है । अतः ज्ञान के गुण और दोषों से ही वचनों में सत्यता असत्यता पाई जाती है इसलिये निर्दोष—राग द्वेष मोह आदि अठारह दोषों से रहित सवज्ञ परमेश्वरी ही सच्चे हितोपदेशी हो सकते हैं । एवं उनके वचनों में इच्छा या दोष आदि कारण नहीं हैं प्रत्युत अव्यो का पुण्य विशेष और सवज्ञ के तीर्थकर नाम कम का उदय विशेष ही भगवान् की दिव्यध्वनि में कारण माना गया है अन्यत्र ग्रंथों में भी इसी बात को पुष्ट किया है—

गभीरं मधुर मनोहरतर दोषरपेक्षित । कठोष्ठादिवचो निमित्तरहितो नातरोधोदगतम् ।

स्पष्ट तत्त्वभीष्टवस्तुकथक नि शेषभाषात्मक । दूरासन्नसम सम निरुपम जन वच पातुम् ।

भगवान् के वचन गम्भीर मधुर मनोहरतर हैं दोषों से रहित और हितकर हैं कठ ओष्ठ ताक्षु

॥समव पृ १३६॥

[भगवतोऽनेकात्मत प्रसिद्धन न बाध्यते]

^१तत्प्रसिद्ध न न बाध्यते । प्रमाणतः सिद्ध प्रसिद्धम् । तदेव कस्यचिद्बाधन^२ युक्तम् । विशेषणमेतत्परमतापेक्षम्, अप्रसिद्धेनाप्यनित्यत्वाद्यकान्तधर्मेण ^३बाधाऽकल्पनात्* । ^४न ह्यनेकान्तशासनस्य ^५प्रत्यक्षतः ^६सिद्धोस्त्यनित्यत्वधर्मो बाधकः सवथा नित्यत्वादिधमवत् ।

आदि के निमित्त से रहित वायु के निरोध की प्रकटता से स्पष्ट उम उस अभीष्ट वस्तु को कथन करने वाले सम्पूर्ण भाषा रूप दूर और निकट से एक सदृश सुनाई देने वाले ऐसे निरूपम जिनद्र भगवान के वचन सदैव हम सभी की रक्षा कर ।

तिलोय पण्णत्ति ग्रथ मे भी कहा है—

जोयणपमाण सठितिरियामरमणवणिवह पडिवोहो ।

मिदमधरगभीरतराविसदविसयसयल — भासाहि ॥६॥

मदुरस महाभासा खल्लयभासा वि सत्तसयसखा ।

अक्खर अनक्खरप्पय सण्णा जीवाण सयनभासाआ ॥६१॥

एदासि भासाण तालुवदनोदुकण्ठ वावार ।

परहरिय एक्ककाल भवजणाणद कर भासो ॥६२॥

अथ—वे अहत भगवान मदु मधर अतिगम्भीर और विषय को विशद करने वाली भाषाओं से एक योजन प्रमाण समवशरण सभा मे स्थित तियच देव और मनुष्या व समूह का प्रतिबाधित करने वाले हैं सभी जीवों की अक्षर और अनक्षर रूप अठारह महाभाषा तथा सान सौ लघु भाषाओं मे परिणत हुई और तालु दत्त ओष्ठ तथा कण्ठ के हलन्-चलन् रूप यापार से रहित हो कर एक ही समय मे भयजनो को आनन्द करने वाली ऐसी दिव्यध्वनि—दि यभाषा के स्वामी है ।

ऐसी दिव्यध्वनि के खिरन मे तीथकर नामकम् का उदय विषय ही प्रमुख कारण है क्योंकि मोहनीय कम के अभाव मे तीथकरा के केवला अव था मे इच्छा का होना असम्भव है ।

[भगवान का अनेकात्मशासन प्रसिद्ध प्रमाण न बाधित नहीं होता है]

भगवान का दृष्ट (शासन) प्रसिद्ध प्रमाण से बाधित नहीं होता है ।

प्रमाण से जो सिद्ध है वह प्रसिद्ध कहलाता है वही किसी से बाधित होना युक्त है । यह प्रसिद्ध विशेषण परमत्त का अपेक्षा से है क्योंकि अयमती जन प्रसिद्ध भी अनित्यत्व आदि एकात्म के द्वारा आपके मत से बाधा नहीं दे सकते हैं ।*

१ प्रसिद्धमिति । २ तवेष्टस्य मतस्य । ३ पर । ४ बौद्ध प्रत्याह स्याद्वादी । ५ यथा सवथा नित्यत्वादिधर्मो नानेकान्तस्य बाधकस्तथा ।

(१) परप्रसिद्ध नानित्यत्वाद्यकान्तेन । (२) बाधक । (३) स्याद्वादी वदति । प्रत्यक्षेण असिद्ध सर्वथा अतित्यस्वरूपएकान्त अनेकात्मतस्य बाधाकुम्भितः यथा सर्वथा अनित्यरूप । सौगत आह । तहि अनुमानेन सिद्ध एकान्त अनेकात्मस्य बाधको अविध्यतीति चेत् । स्याद्वाद्याह एव न कस्मात् प्रमाणं विना तत्तज्ज्ञाननिष्पत्तरीकरणात् । प्र (४) प्रसिद्धोऽप्य इतिहा ।

अनुमानात्सिद्धो बाधक इति 'चे'नेते प्रमाणात्प्रतिबन्ध'सिद्धेरभ्युपगमात् । न खलु 'परेषा प्रत्यक्षमग्निधूमयो'क्षणभगसदभावयोर्वा साकल्येन व्याप्ति प्रति समर्थम्, 'अविचारकत्वा त्सन्निहितविषयत्वाच्च'२* । 'अस्मदादिप्रत्यक्ष हि साध्यसाधनयोर्याप्तिग्राहि पररभ्युपग न्तव्य' न योगिप्रत्यक्षम् अनुमानवयथ्यप्रसङ्गात् योगिप्रत्यक्षण देशत ४ 'कात्स्न्यतो वा निश्चे षसाध्यसाधनव्यक्तिसाक्षात्करणे समारोपस्याप्यभावात् तदव्यवच्छेदनाथमप्यनुमानोपयो गायोगात्'६ । तच्च निर्विकल्पकमिव सविकल्पकमपि न विचारक १ 'पूर्वापरपरामशशू यत्वाद

अनेकांत शासन का बाधक अनित्यत्व धम प्रत्यक्ष से प्रसिद्ध नहीं है जसे सवथा नित्यत्व आदि धर्म अनेकात शासन मे बाधा नहीं दे सकते है ।

सौगत—आप के अनेकातशासन मे अनुमान से बाधा सिद्ध है ।

जन—आप ऐसा नहीं कह सकते क्योंकि प्रमाण के बिना अविनाभाव की सिद्धि स्वीकार नहीं की गई है अर्थात् नाम के प्रमाण बिना व्याप्ति की सिद्धि नहीं हो सकती है एव व्याप्ति की सिद्धि न होने पर अनुमान भी उत्पन्न नहीं हो सकता है । यदि बौद्ध तक प्रमाण के बिना भी प्रत्यक्ष से व्याप्ति की सिद्धि माने तो उनके यहां अग्नि और धम मे अथवा सब क्षणिक सत्त्वात् इस क्षणभंग क्षणिकत्व साध्य और सद्भाव—सत्त्वरूप साधन मे साकल्य रूप से व्याप्ति को ग्रहण करने के लिये प्रत्यक्ष प्रमाण समर्थ नहीं है क्योंकि वह विचारक—निश्चय कराने वाला नहीं है एव सन्निहित—निकटवर्ती विषय को ही ग्रहण करने वाला है ।*

अत आप साध्य साधन की व्याप्ति को ग्रहण करने वाला हम लोगो का इन्द्रिय प्रत्यक्ष ही स्वी कार कीजिए योगी प्रत्यक्ष नहीं अथवा अनुमान यथ हो जावेगा । योगी प्रत्यक्ष के द्वारा एक देश रूप से अथवा सकल रूप से अखिल साध्य साधन की यक्ति (विशेष) को साक्षात् करने मे समारोप सशयादि का भी अभाव है । अत उन सशयादि का व्यवच्छेद करने के लिये भी अनुमान का उपयोग नहीं होगा ।

हम लोगो का इन्द्रिय प्रत्यक्ष सविकल्प होते हुये भी निर्विकल्प के समान विचारक—व्याप्ति को ग्रहण करने वाला नहीं है क्योंकि प्रत्यक्ष पूर्वापर परामश के विचार से शून्य है और अभिलाप (शब्द) के ससग

१ तर्कस्थप्रमाणम् तथा प्रतिबन्धसिद्ध (या न सिद्ध) रनभ्युपगमाद्व्याप्तिसिद्धमभावेनुमानायोगात् । २ (तर्कस्थ प्रमाणाद्वैतेपि प्रत्यक्षणैव व्याप्तिसिद्धि स्यादित्युक्ते आह नेति) । ३ सौगतानाम् । ४ क्षणिकत्वसत्त्वयो साध्यसा धनयो । ५ निर्विकल्पकत्वेन । ६ (ननु योगिप्रत्यक्ष न सन्निहितविषयमित्युक्ते बौद्ध न स्याद्वादी प्राह) । ७ सशयादि न अस्मदादिप्रत्यक्षम् । ८ व्याप्तिग्राहकम् । ९ (अविचारकत्वादिति भाष्योक्तहेतुमन्यप्रकारेण कथयति) । सवन्नवम् स्माज्जातमिदं च सवन्नानेन क्षणिकत्वेन व्याप्तमिति परामशशून्यत्वानिर्विकल्पकस्य सविकल्पकस्य वा प्रत्यक्षस्य ।

(1) अविनाभाव । (2) बस (3) सौगत । (4) देशयोगिन । (5) सकलयोगिन । (6) योगी परप्रतिपाद-नार्थमनुमान करोति इति चेत् न विकल्पानुपपत्त । तथाहि असौ योगी गृहीतव्याप्तिक वा अगृहीतव्याप्तिक वा परं प्रतिपादयेत् ? न तावद् गृहीतव्याप्तिक तस्य प्रत्यक्षेणानुमानेन वा व्याप्तिग्रहणायोगात् नाप्यगृहीतव्याप्तिकमिति प्रसंगात् । वि प्र

भिलापससम 'रहितत्वात्' । सन्निहितविषय च, देशकालस्वभावविप्रकृष्टार्थागोचरत्वात् । 'तन्न साकल्येन व्याप्तिग्रहणसमर्थम्' । न चानुमानमनवस्थानुषङ्गात्* । व्याप्तिग्राहिणोऽनुमानस्यापि व्याप्तिग्रहणपुरस्सरत्वात्तदव्याप्तेरनुमानान्तरापेक्षत्वात् क्वचिदप्यवस्थानाभावात् । एवमप्रसिद्धव्याप्तिक च कथमनुमानमेकातवादिनामनित्यत्वाद्य कान्तधमस्य साधक येन प्रमाणसिद्ध सर्वथकान्तोऽनेकान्तशासनस्य बाधक स्यात् ? स्याद्वादिना तु, परोक्षान्तर्भाविना 'नस्तर्केण सम्बन्धो व्यवतिष्ठेत्* । तस्य विचारकत्वात् ।

[जैनमते तर्कज्ञान प्रमाण तत् व्यवसायात्मकमेव]

प्रत्यक्षानुपलम्भसहकारिणो 'मतिज्ञानविशेषपरोक्षतकज्ञानावरणवीर्यातरायक्षयोपशम विशेषादुपजायमानस्य यावा कश्चिद्धूम स सर्वोप्यग्निज माऽनग्निज मा वा न भवतीति से रहित है तथा वह प्रत्यक्ष सन्निहित विषयो को ही ग्रहण करने वाला है कि तु देश काल और स्वभाव से विप्रकृष्ट (परोक्ष) पदार्थों को विषय नहीं करता है इसलिये निर्विकल्प अथवा सविकल्प दोनों ही प्रत्यक्ष संपूर्ण रूप से व्याप्ति को ग्रहण करने में समर्थ नहीं है । न अनुमान ही व्याप्ति को ग्रहण करने में समर्थ है अथवा अनवस्था का प्रसंग आ जावेगा* ।

व्याप्ति को ग्रहण करने वाला अनुमान भी व्याप्ति ग्रहणपक्व ही होता है तब वह पूव की व्याप्ति भी अनुमानान्तर की अपेक्षा रखेगी अतः कही पर भी अवस्थान नहीं हो सकेगा । इस प्रकार से एकातवादियों के यहाँ अप्रसिद्ध व्याप्ति वाला अनुमान भी अनित्यत्व आदि एकात धम का साधक कस होगा कि जिससे प्रमाण सिद्ध सबथा एकात धम अनेकांतशासन को बाधित कर सके अर्थात् नहीं कर सकता है कि तु इस कथन से यदि आप कहे कि जनी भी किस प्रमाण से व्याप्ति को ग्रहण करते हैं तो हम स्याद्वादियों के यहाँ परोक्ष के अन्तर्गत एक तक नाम का प्रमाण है उससे व्याप्ति रूप सम्बन्ध की व्यवस्था बन जाती है* क्योंकि वह तक ही विचारक—व्याप्ति का निश्चय कराने वाला है ।

[जैनमत में तक ज्ञान प्रमाण है और वह व्यवसायात्मक ही है]

प्रत्यक्ष और अनुपलम्भ जिसमें सहकारी कारण हैं (अर्थात् जहाँ-जहाँ धम है वहाँ वहाँ अग्नि है जैसे

१ निर्विकल्पकादुत्पत्तत्वात्सविकल्पकस्य (शब्दसंगसहित व्याप्तिग्राहीति हि परेषामतम्) । विरोधान्नोभयेतिकारिकव्याख्यानावसरे अभिलापसंगरहितं बलादापद्यतेत्येति वक्ष्यते । २ अविचारक सन्निहित विषय च यत् । ३ निर्विकल्पक सविकल्पक वा । ४ साकल्येन व्याप्तिग्राहकम् । ५ तर्हि स्याद्वादिना कथं व्याप्तिग्रह इत्युक्ते ग्राह । ६ अस्थाकम् । ७ उपलम्भानुपलम्भनिमित्त व्याप्तिज्ञानमूहस्तक । ८ यत्र यत्र धूमस्तत्र तत्राग्नियथा मठ । यत्र यत्राग्निर्नास्ति तत्र तत्र धूमोपि नास्ति यथा महाहृद । इत्युक्तप्रकारौ प्रत्यक्षानुपलम्भौ सहकारिणौ यस्य तस्य । ९ मतिज्ञानविशेष एव परोक्षतकज्ञान तदावरणम् ।

(1) निर्विकल्पादुत्पन्नत्वात् सविकल्पज्ञानस्य । परमतेऽभिलापसंगसहित व्याप्तिग्राहि । (2) सर्वमनुमानं व्याप्तिग्राहक साध्यसाधकत्वान्यथानुपपत्तेरियुक्ते वक्षित ।

^१शब्दयोजनासहितपरामर्शात्मक वा ^२कालत्रयवर्तिसाध्यसाधनव्यक्ति ^३विषयत्वाच्च व्याप्ति प्रति समर्थत्वात् ^४प्रत्यक्षवद्व्याप्तिग्रहणपूर्वकत्वाभावादनुमानोहान्तरानपेक्षत्वादनवस्थाननु ^५पञ्जात्, ^६सवादकत्वेन समारोपव्यवच्छेदकत्वेन च ^७प्रमाणत्वात् । तदप्रमाणत्वे न ^८सङ्गिक प्रमाणमिति ^९शेष, समारोपप्रवच्छेदाविशेषात् * । ततः ^{१०}सबधस्याधिगमे ^{११}समारोप विरोधात् ^{१२}। न ^{१३}हि ^{१४}निर्विकल्पकोधिगमोस्ति यतस्तत्र समारोपोपि ^{१५} स्यात् । किं तर्हि ?

मठ । जहाँ-जहा अग्नि नहीं है वहाँ-वहा धूम भी नहीं है जैसे तालाब । इस प्रकार प्रत्यक्ष और अनुपलभ जिसमे सहकारी हैं तात्पर्य यह है कि धूम तो प्रत्यक्ष है और अग्नि अनुपलभ - परोक्ष है उन दोनों के सम्बन्ध को ग्रहण करने वाला व्याप्ति ज्ञान है। ऐसा मतिज्ञान का विशेष (भेद) रूप परोक्ष तक ज्ञान है। उस तक ज्ञान के आवरण एव वीर्यांतराय कर्म के क्षयोपशम विशेष से ही तक ज्ञान उत्पन्न होता है और वह तक जितना कुछ भी धूम है वह सभी अग्नि से ही उत्पन्न हुआ है अथवा अग्नि के अतिरिक्त अथ किसी से उत्पन्न नहीं हुआ है इस प्रकार से शब्द योजना सहित परामर्शात्मक एव कालत्रयवर्ती साध्य-साधन व्यक्ति—विशेष को विषय करने वाला होने से ही व्याप्ति को ग्रहण करने के प्रति समर्थ है। तथा जैसे आपका प्रत्यक्ष व्याप्ति पूर्वक नहीं होता है वैसे तक ज्ञान प्रत्यक्ष के समान व्याप्ति के ग्रहण पूर्वक नहीं होता है। भिन्न अनुमान एव तक की अपेक्षा भी नहीं करता है अतः उसमे अनवस्था का प्रसंग भी नहीं आता है प्रत्युत वह तक ज्ञान सवादक एव समारोप का व्यवच्छेदक होने से प्रमाण रूप ही है।

यदि इस तक ज्ञान को प्रमाण न मान तो अनुमान भी प्रमाण नहीं हो सकता है क्योंकि समारोप का व्यवच्छेदकपना दोनों में समान है* । तक से अविनाभाव सम्बन्ध को स्वीकार करने में समारोप का विरोध है ।

१—२—३—४—५ तर्कस्थ । ६ प्रत्यक्षवदिति पूर्वोक्तमुदाहरणम् । ७ तर्कानुमानयोः । तर्कादिव निर्विकल्पकादपि निराण्ये जाते समारोपो विहृत्यतामि युक्ते आह । ८ (समारोपविरोधस्तु दूर एवास्ताम्) ।

(1) शब्दयोजनासहित इति पा । (2) व्याप्ति प्रति समर्थमित्यत्र तत् साध्ये हेत्वन्तर । (3) समर्थत्वं कुत यावत् तर्कोऽपि स्वविषये व्याप्तिग्रहणमपेक्षते तच्च न प्रत्यक्षात् अनुमानादित्यादि दोषो भविष्यतीत्याशङ्का । (4) अन्वयदृष्टान्तः । व्याप्त्यनपेक्ष प्रत्यक्ष स्वविषये यथा । व्यावर प्रती अस्य समर्थनाय विचारकत्वात् कालत्रयवर्तिसाध्यसाधनव्यक्ति विषयत्वाच्चति हेतुद्वयमुपात्त । एतेन प्रत्यक्षवत्तर्को विचारकत्वात् सनिहितविषयत्वाच्च व्याप्तिग्रहण प्रति न समर्थमिति वदन् प्रत्याख्यात प्रत्यक्षत्यादिशब्दयोजनासहित परामर्शकत्वाविति पयत साधनवाक्य देहलोदीपन्यायेन तद हेतुद्वयसमर्थनं परं प्रतिपत्तव्यम् । व्याप्ति प्रति समर्थनत्वात् परोक्षांतर्मात्रिणा नस्तकण सम्बन्धो व्यबतिष्ठेति सम्बन्ध द्वि प्र । (5) तर्कव्यविकल्पज्ञानस्य प्रत्यक्षफलत्वान्न प्रमाणत्वमिति शङ्का । (6) प्रमाणांतराविरोधलक्षणम् । (7) अनुमानम् । (8) समारोपव्यवच्छेदकत्वाल्लेगिक प्रमाणमित्यत आह । (9) अविनाभावस्य । (10) तत्कस्य फले निराण्ये । (11) अविगमो निर्विकल्प स्यादित्याह । (12) अविगमो हि हेत्वा निर्विकल्पको निर्विकल्पकत्वेति तत्र निर्विकल्पकाधिगमे सति भवतु समारोपविरोधः स्यादिति सौमनस्य निराकुलत प्राहुर्वहि इति द्वि प्र । (13) अथवा अधिगमे समारोपविरोध इति कुत कथ्यते निर्विकल्पकाधिगमे समारोपविरोधाभावादिवाशङ्कावाभावाह । द्वि प्र ।

अधिगमोपि 'व्यवसायात्मक, तदनुत्पत्तौसतोपि दशनस्य' 'साध ना तरापेक्षया' सन्निधानाभेदात्' सुषुप्तचतयवत्' * । सन्निधान हीद्रियाथसन्निकष । तत्स्वयमप्रमाणमाख्यत तथागत ' साधनान्तरापेक्षित्वात्' तस्याथपरिच्छित्तौ ।

[बौद्धाभिमत निर्विकल्पदशनमप्रमाणमेव सन्निकषवत्]

'तत एव दशनस्याप्रमाणत्व सुषुप्तचतयवत् 'स्वय सशयविपर्यासानध्यवसायाव्यवच्छेदकत्वात् । तद्व्यवच्छेदिनो' निश्चयस्य' 'जननात्प्रमाण दशनमिति चेत तत एव सन्निकष

यहा कोई कहता है कि तक क समान निर्विकल्प प्रत्यक्ष से भी निणय हो जाने पर समारोप नहीं रहेगा । इस पर जैनाचार्य कहते हैं कि निर्विकल्पकज्ञान तो कोई सिद्ध ही नहीं होता कि जिससे समारोप भी हो सके अर्थात् समारोप विरोध की बात तो दूर ही रहने दीजिये कि तु उस निर्विकल्प मे समारोप ही नहीं हो सकता है । पुन प्रश्न होता है कि वह निर्विकल्पज्ञान क्या चीज है ? क्योंकि वह व्याप्तिज्ञान भी व्यवसायात्मक ही है । (अर्थात् यहा व्याप्ति के ज्ञान को अधिगम कहा है वह भी सविकल्पात्मक ही है) उस सविकल्प ज्ञान की उत्पत्ति न होने पर विद्यमान होता हुआ भी दशन साधनातर (सविकल्प ज्ञान) की अपेक्षा रखने से सन्निधान सन्निकष मे अभेद रूप है सुषुप्त चतन्य के समान* ।

भाषा—निर्विकल्प दशन विद्यमान होते हुये भी स्वय समारोप का व्यवच्छेदक नहीं है अतएव साधनातर सविकल्प ज्ञान की अपेक्षा है । उसी प्रकार से सन्निकष भी स्वय समारोप का व्यवच्छेदक नहीं है कि तु साधनातर की अपेक्षा करता है इसलिये सन्निकष स निर्विकल्प मे कोई विगणता नहीं है । जसे सुषुप्त पुरुष के चतय के स्वय प्रमाणता नहीं है कि तु साधना की अपेक्षा देखी जाती है ।

सौगत—इन्द्रियो म पदार्थ का सम्बन्ध रूप सन्निकष ही सन्निधान कहलाता है । वह सन्निकष स्वय अप्रमाण है क्योंकि पदार्थों की परिच्छित्ति (ज्ञान) मे भि न कारणों की अपेक्षा रखता है ।

[बौद्ध के द्वारा माय निर्विकल्प दशन भी प्रामाणिक न है जसे कि सन्निकष प्रमाण नहीं है]

१ व्याप्तिज्ञानमधिगमोत्र । सोपि सविकल्पात्मक । २ सविकल्पकज्ञानमेवात्रसाधनान्तरम । ३ सतोपि दशनस्य न समारोपव्यवच्छेदक स्वय यत् साधनान्तर सविकल्पकमपेक्षत । तथा सन्निकषोपि न समारोपव्यवच्छेदक स्वय किन्तु साधनान्तरमपेक्षते । इति सन्निकर्षान् विरोध । ४ यथा सुषुप्त चतयस्य न स्वय प्रमाण साधनान्तरापेक्षित्वात् । ५ (जन) तर्हि तत एव साधनान्तरापेक्षित्वात् हे सौगत । ६ दशनस्य । ७ सविकल्पकज्ञानस्य ।

(1) निर्विकल्पकस्य । (2) ज्ञान । साधनान्तरापेक्षया सन्निधानाभेदात् य सन्निधानापेक्ष तत् अधिगमानुत्पत्ति कृदभवति यथा सुषुप्तचतय । साधनान्तरापेक्ष चेद तस्मादधिगमानुत्पत्तिकृत । दि प । (3) अत्राह स्याद्वादी । तर्कतः सम्बन्धस्य निश्चये जाते सति समारोपो विह्वल्यते अत्राह पर निर्विकल्पकादपि समारोपो विह्वल्यते । इत्युक्ते स्याद्वाद्याह । निर्विकल्पकं दशन निश्चयात्मक न हि तत्राधिगमे यत् कुत समारोप स्यान्न कुतोऽपि पर आह । तर्हि भवमतेऽधिगम किमिति प्रश्ने आह निश्चायकस्वभाव एव । स्याद्वादी अनुमान रचयति । निर्विकल्पकदशन पक्ष अधिगमानुत्पत्तिकृद भवतीति साध्योपम जननादेव सन्निकर्षोऽपि सत्य भवतु दि प्र । (4) सौगत तर्हिन्द्रियार्थसन्निकर्षलक्षणं सन्निधानं स्वय अप्रमाणं कथितवान् । कस्मात् ? साधनातरमपेक्ष्य तस्य सन्निधानस्य अथनिश्चयवदनात् । दि प्र । (5) निश्चया रोपमनसोविरोध इत्युक्तिः । (6) यत्र जनयेदेना तत्रास्य प्रमाणता । यत्र निर्विकल्पबुद्धिः । एना—सविकल्पबुद्धि इत्यर्थः ।

प्रमाणमस्तु । तस्यासाधकत्वमत्वा न प्रमाणत्वमिति चेत्कुतस्तस्यासाधकत्वमत्वम् ? अचेतनत्वादघटादिवदिति चेद्दशनस्याप्यसाधकत्वमत्वम् अचेतनत्वात्सुषुप्तचतन्यवर्तिक न स्यात् ? यस्य भावेऽपि परिच्छिन्नो व्यवह्रियतेऽभावे चाऽपरिच्छिन्नस्तद्दशन साधकत्वमिति चेत्सन्निकषसाधकत्वमोस्तु भावाभावयोस्तद्वत्ता साधकत्वमिति वचनात् । न हि सन्निकषस्य भावे भाववत्त्वमभावेऽभाववत्त्वमथपरिच्छिन्नप्रतीतम् । नाप्यथस्यायत् परिच्छिन्नत्वत् तत्परिच्छिन्न्युत्पत्त । परिच्छिन्निरूपन्ना चेत् परिच्छिन्नाथ उच्यते । अथ निर्विकल्पकदृष्टौ सत्या

जन—इसी हेतु से ही दशन भी अप्रमाणीक नहीं है सुषुप्त चत य के समान क्याकि दर्शन (निर्विकल्प प्रत्यक्ष) स्वयं सशय विषय एव अनध्यवसाय का व्यवच्छेदक नहीं है ।

बौद्ध—सशयादि क व्यवच्छेदी निश्चय विकल्प ज्ञान को उत्पन्न करने वाला होने से वह दशन प्रमाण है ।

जन—इसी हेतु से सन्निकष भी प्रमाण हो जावे क्या बाधा है ?

बौद्ध—वह सन्निकष प्रमिति क्रिया के प्रति साधकत्व नहीं होने से प्रमाण नहीं है ।

जन—वह सन्निकष साधकत्व क्यों नहीं है ?

बौद्ध—वह सन्निकष अचेतन है घटादि के समान ।

जन—तब तो आपका माना हुआ दशन भी साधकत्व नहीं है क्योंकि वह चेतन है सुषुप्त चेतन के समान । ऐसा भी आप क्या न मान लव ? अर्थात् जो चेतन है वह साधकत्व हो ऐसा कोई नियम नहीं है ।

बौद्ध—जिसके होने पर पदार्थ जान लिये गये हैं ऐसा व्यवहार होता है एव जिसके न होने पर नहीं जाने गये हैं ऐसा व्यवहार होता है वह दशन साधकत्व है ।

जन—यदि ऐसा कहते हैं तब तो सन्निकष भी साधकत्व हो जावे क्योंकि भावाभावयोस्तद्वत्ता साधकत्वमत्व यह याय का वचन है अर्थात् जिसके होने पर जो होवे और न होने पर न होवे वही साधकत्व है । सन्निकष के भाव म अथ परिच्छिन्न का होना एव अभाव में नहीं होना ऐसी प्रतीति नहीं हो यह बात नहीं है ।

बौद्ध—फिर भी पदार्थ जाना गया है यह व्यवहार कैसे होता है ।

१ प्रमिति प्रति । २ (जन आह) यचेतन तत्साधकत्वमेवेति न नियमोस्ति । ३ (सन्निकषस्य भावाभावयोस्तद्वत्ता साधकत्वमत्वम्) । ४ तथापि कथमथ परिच्छिन्नो व्यवह्रियते इत्याशङ्क्यामाह जन । ५ अथपरिच्छिन्न्युत्पत्तिमन्तरा अयमपरिच्छिन्नव नास्तीत्यथ । ६ तपरिच्छिन्नोरयत् परिच्छिन्निरूपन्ना इत्यर्थपरिच्छिन्नत्वमस्ति चेदित्यर्थो बौद्धाशङ्क्या । ७ (जन आह) ।

(1) भावेवाभाव इति वा । (2) सन्निकषस्य भावेऽपि मध्ये निर्विकल्पकदृष्टौ सत्यामेव परिच्छिन्निरूपन्ते नायथा तस्य सन्निकषस्य भावे भाववत्त्वमित्यादि प्रागुक्तमयुक्तमिति तादात्म्यताकृत ।

मर्थस्य परिच्छित्तिर्निश्चयात्मकार्थपरिच्छेदव्यवहारहेतुरुत्पद्यते नासत्याम । अतस्तस्या साधकतमत्वमिति । तवाकूत तदपि न समीचीन । सन्निकषादिव तदुत्पत्त्यविरोधात् । कथमचेतना सन्निकषाच्चेतनस्यार्थनिश्चयस्योत्पत्तिरविरुध्यते इति चेत् तवापि कथमचेतना दिद्रियादेरविकल्पदशनस्य चेतनस्योत्पत्तिरविरुद्धा ? चेतना मनस्कारादिद्रियादिसहकारिणो दशनस्योत्पत्तिरिति चेत्तर्हि चेतनायात्मन सन्निकषसहकारिणोऽथ निश्चयोत्पत्तिरपि कथं विरुध्यते ? यत् स्वाथ व्यवसायात्मकोधिगमो न भवेत् ।

[सन्निकषवत् निर्विकल्पदशनमपि प्रमाण नास्तीति प्रसाध्याधुना तत्तस्य प्रमाणता साधयति जनाचार्य]

स च साकल्येन साध्यसाधनसम्बन्धस्तकदिवेति^३ प्रमाण तत् स्वार्थाधिगमफलत्वात्

जन—पदार्थ का जानना रूप ज्ञान उससे भिन्न नहीं है क्योंकि अथ परिच्छित्ति ज्ञान उससे ही उत्पन्न होता है अर्थात् पदार्थ के ज्ञान की उत्पत्ति के बिना अथ कोई अथ परिच्छित्ति नहीं है ।

बौद्ध—उस ज्ञान से भिन्न परिच्छित्ति उत्पन्न हुई इस प्रकार से अथ परिच्छित्ति है । अर्थात् पदार्थ से ज्ञान उत्पन्न होता ही है ।

जन—वह जाना हुआ ज्ञान ही अथ कहा जाता है ।

बौद्ध निर्विकल्प दशन के होने पर अथ परिच्छित्ति होती जो कि निश्चयात्मक पदार्थ के ज्ञान रूप व्यवहार में हेतु है क्योंकि निर्विकल्प दशन के नहीं होने पर नहीं होता है अतः वह परिच्छित्ति साधकतम है ।

जन—यह भी कथन समीचीन नहीं है क्योंकि सन्निकष से ही उस परिच्छित्ति की उत्पत्ति में विरोध नहीं है ।

बौद्ध—अचेतन सन्निकष से पदार्थ के ज्ञान रूप चेतन की उत्पत्ति विरुद्ध कैसे नहीं है ?

जन—तब तो आप के यहाँ भी अचेतन इन्द्रियादि से निर्विकल्प दशन रूप चेतन की उत्पत्ति अविरुद्ध कैसे होगी ?

बौद्ध—इन्द्रियादि सहकारी कारण जिसके साथ है ऐस चेतन रूप मनो यापार से दशन की उत्पत्ति होती है ।

जन—तब तो जिसमें सन्निकष सहकारी है ऐस चेतन आत्मा से पदार्थ के निश्चय की भी उत्पत्ति होने में क्या विरोध है ? जिसमें कि अधिगम (ज्ञान) स्वाथ व्यवसायात्मक न होवे अर्थात् ज्ञान स्वाथ व्यवसायात्मक ही होता है ।

[सन्निकष के समान निर्विकल्पदशन भी प्रमाण नहीं है इस बात को सिद्ध करके अब जनाचार्य तक की प्रमाणता को सिद्ध करते हैं]

और सपूर्णतया वह साध्य-साधन के सम्बन्ध का ज्ञान तक से ही होता है इसलिए तर्क ज्ञान प्रमाण

१ बौद्धस्य । २ मनोव्यापारात् ।

(1) मध्यवर्तिनिर्विकल्पकदृष्टिबिना । (2) का । (3) सम्बन्धे इति पा । विषये । तकदिव-उत्पद्यते इति-तथा च ।

समारोपव्यवच्छेदकत्वात्संवादकत्वाच्चानुमानादिवत् ।

[एकांतवादियों मतेऽनुमानमपि न सिद्धयति अतस्तेऽनेकांतमते बाधामुदभावयितुं नाहंति]

तत्र 'स्याद्वादिना व्याप्तिसिद्धेरस्त्यनुमान न पुनरेकान्तवादिना' ^२यतोऽनुमान सिद्ध न सर्वथैकान्तनानेकांतस्य बाधाकल्पना स्यात् । इत्यप्रमाणसिद्धनापि ^३बाधा कल्पनीयवत् पर 'अन्यथा स्वमतनियमाघटनात् । तथा सति सूक्त परमतापेक्ष विशेषण प्रसिद्ध न न बाध्यते इति । एतेन ^५यदुक्तं भट्ट न ।

नर ^६कोप्यस्ति ^७सर्वज्ञ स तु सर्वज्ञ इत्यपि । 'साधनं ^८यत्प्रयुज्येत प्रतिज्ञामात्रमेव तत्' ॥१॥

है क्योंकि वह स्वाथ अधिगम रूप अपने और पर पदार्थ को जानने रूप फल को उत्पन्न करता है, समारोप सहायादि का व्यवच्छेदक है तथा संवादक रूप है अनुमानादि की तरह ।

[एकांतवादियों के मत में अनुमान प्रमाण भी सिद्ध नहीं होता है अतः वे अनेकांत में बाधा की कल्पना भी नहीं कर सकते हैं]

इसलिये स्याद्वादियों के यहाँ व्याप्ति की सिद्धि हो जाने से अनुमान प्रमाण व्यवस्थित है न कि एकांतवादियों के यहाँ । अर्थात् तक से सिद्ध व्याप्ति के अभाव में एकांतवादियों के यहाँ अनुमान प्रमाण सिद्ध नहीं होता है जिससे कि अनुमान से सिद्ध सर्वथा एकांत मत के द्वारा अनेकांत शासन में बाधा कल्पित की जा सके । अर्थात् सर्वथा एकांतवाद अनुमान से सिद्ध नहीं है किन्तु आपको इस प्रकार से अप्रमाण सिद्ध के द्वारा भी अनेकांत शासन में बाधा की कल्पना करना ही चाहिए अन्यथा स्वमत का नियम नहीं घटेगा । अतः बहुत ठीक ही कहा है कि प्रसिद्धन न बाध्यते यह विशेषण परमत की अपेक्षा से है ।

श्लोकात्—भाट्ट—कोई भी मनुष्य सर्वज्ञ है और वह सर्वज्ञ आप ही हैं इत्यादि के साध्य करने में जो सुनिश्चितासम्भवदबाधकत्वात् साधन प्रयोग है वह प्रतिज्ञामात्र है अर्थात् वह कथन मात्र ही है ॥१॥

प्रतिज्ञामात्र क्यों है सो सुनिए—सिद्ध करने की इच्छा से जो अहृत आदि पदार्थ हैं वे इस प्रतिज्ञा मात्र से नहीं कहे जा सकते हैं और जो इस अनिर्धारित प्रतिज्ञा (पक्ष) के द्वारा कहे जाते हैं उनकी सिद्धि

१ तर्कसिद्धाया व्याप्तेरभावे एकान्तवादिनामनुमान प्रमाण । २ नर पक्ष सर्वज्ञ इति च इति पक्षद्वयसाधनमित्यर्थ ।

३ सुनिश्चितासम्भवदबाधकप्रमाणत्वादिति ।

(1) ततस्तत्कालात् स्याद्वादिनां व्याप्ति सिद्धयति व्याप्ते सकाशादनुमानमस्ति । तर्कात् सिद्धाया व्याप्तेरभावे एकांतवादिनामनुमानप्रमाणं नास्ति । नि प्र । (2) यद्यपि सौम्ययोगादीनां तर्काभावेऽनुमान मूलत एव नास्ति तथापि सर्वैकैकान्तमनुमान सिद्ध सर्वथैकान्तं वदति । तादृशेन अनुमानसिद्धेन सर्वथैकान्तेन कृत्वानेकांतस्य कुतो बाधा अपि तु न कुतोऽपि । वि प्र । (3) अत्राह कश्चित् इति कश्चित्प्रकारेण अप्रमाणसिद्ध नाप्यनुमानादिप्रमाणेन कृत्वा पररेकांतवादिभिः अनेकांतमतस्य बाधा कल्पनीयवत् अन्यथा स्वमतविश्वयो न घटते । स्वयं प्रमाणसिद्धो नास्ति तथापि बाधा कल्प्यते स्वमतनियमार्थं । वि प्र । (4) बाधाऽकल्पना । (5) स एवमेवास्ति इत्यादिसाधनपरेण त्रयेण (6) सर्वज्ञो पुमान् भवति । (7) पुमान् सर्वज्ञो भवति । (8) पक्षद्वयवचनं । (9) कुतः ।

‘सिद्धावधिबितो’ अर्थ सोनया ^१नाभिधीयते । ^२अस्तुच्यत^२ व तत्सिद्धौ किञ्चिदस्ति प्रयोजनम् ॥१॥
^३यदीयागमसत्त्वसिद्धौ सर्वज्ञतोच्यते । न सा सब्रजसामान्यसिद्धिमात्रेण लभ्यते ॥३॥
 यावद्बुद्धौ न^४ सर्वज्ञस्तावत्तद्वचनं भृषा । यत्र क्वचन सर्वज्ञ सिद्धे तत्सत्यता^५ कुत ॥४॥
^६अन्यस्मिन्न हि सर्वज्ञे ^७वक्षसोन्यस्य सत्यता । ^८सामानाधिकरण्ये हि ^९‘तयोरङ्गाङ्गिता’ भवेत् ॥५॥

इति तन्निरस्त^७ भगवतोर्हत एव युक्तिशास्त्राविरोधिवाक्त्वेन ^८‘सुनिश्चितासंभवदबाधकप्रमाणत्वेन च सर्वज्ञत्ववीतरागत्वसाधनात् । ततस्त्वमेव महान मोक्षमागस्य प्रणेता नान्य कपिलादि । यस्मात्—

में कुछ प्रयोजन नहीं है ॥२॥

जिसके आगम की सत्यता सिद्ध है उसके ही सर्वज्ञता है इस प्रकार सर्वज्ञ सामान्य की सिद्धि मात्र से वह सर्वज्ञता सिद्ध नहीं होती है ॥३॥

जब तक बुद्ध सर्वज्ञ नहीं है तब तक उसके वचन असत्य है । जिस किमी अर्थ में सर्वज्ञ की सिद्धि हो जाने पर अन्य बौद्धादि के आगम की सत्यता कसे हो सकती है ? ॥४॥

अर्थ कोई ही सर्वज्ञ होवे और अर्थ क वचन में सत्यता होवे ऐसा नहीं हो सकता है क्योंकि जो सर्वज्ञ है वही आगम का प्रणेता है ऐसा सामानाधिकरण होने पर ही सर्वज्ञ और उसके वचनो में कार्यकारण भाव बन सकता है अन्यथा नहीं ॥५॥

अन— प्रसिद्धन न बाध्यते ऊपर इस वाक्य का स्पष्टीकरण करने से आपक इस कथन का भी खंडन कर दिया गया है ऐसा समझना चाहिए ।

अत युक्ति शास्त्र से अविरोधी वचन होने से और सुनिश्चितासंभवदबाधक प्रमाण रूप से भगवान् अर्हत में ही सर्वज्ञता और वीतरागता सिद्ध हो जाती है इसलिये आप ही मोक्षमाग क प्रणेता महान हैं अन्य कपिलादि नहीं हैं । क्योंकि—

इसका सदर्थ आगे आन वाली सातवीं कारिका से है अर्थात् आपके मत से बाह्य सर्वथा एकांत वादी जन जा कि अपने को आप्त मान रहे हैं उनका मत प्रत्यक्षादि प्रमाणों से बाधित है ।

१ प्रतिज्ञामात्रमेव कथमित्याह । २ अर्हदादि । ३ भवद्भिर्जन । ४ अनिर्धारित प्रतिज्ञया । ५ (बौद्धादिभिः प्रवर्तमाना यमसत्यता) । ६ य सर्वज्ञ स एवागमस्य प्रणेतृति । ७ सर्वज्ञतद्वचनयो । ८ कार्यकारणता ।

(१) यत । पुरुषसामान्यस्य सर्वज्ञत्वमनया प्रतिज्ञया साध्यते ततश्च प्रतिज्ञामात्रत्वं कथमित्याशंकायामाह । (२) प्रतिज्ञाया अनिर्धारित पुरुष सर्वज्ञ । (३) अर्हदागम । (४) यावद्बुद्धो हि सर्वज्ञो न तावद् इति वा । वि प्र । (५) अर्हति । (६) बौद्धस्य । (७) इति कारिकापत्रकेन यदुक्तं भट्टेन तन्निराकृतं । दि प्र । ८ अविरोधकस्य सुनिश्चितासंभवदबाधकप्रमाणत्वेन पूर्वमेव व्याख्यातत्वात्तस्यामेव प्रकृताया कारिकायां उद्भावोद्भूतस्य । वि० ३० ।

नवनीत

स्वामी श्री समतभद्राचार्यवय अपनी श्रद्धा और गुणज्ञतालक्षण गुणों से सहित होकर देवागम स्तोत्र के द्वारा भगवान की स्तुति करना चाहते हैं। इस स्तोत्र में प्रारम्भिक कारिकाओं के द्वारा ऐसा ध्वनित हो रहा है कि मानो श्री आचार्यवय भगवान् से वार्तालाप ही कर रहे हैं—

सर्वप्रथम आचार्य कहते हैं कि हे भगवन् ! आपके जन्मोत्सव आदि में देवों का आगमन आदि अतुल्य वभव पाया जाता है। इस पुण्य वभव को देखकर हम आपको वद्य नहीं समझते हैं क्योंकि य वभव मायावी जनों में संभव हैं। तब भगवान ने अतरंग बहिरंग महोदय आदि वैभव से अपनी विशेषता बतलानी चाही तब भी (द्वितीय कारिका में) आचार्यवय ने कहा कि य अतरंग बहिरंग वभव देवों में पाय जा सकते हैं अतः इस हेतु से भी आप वद्य नहीं। तब भगवान ने अपने तीर्थकरपने को बतलाना चाहा तब भी आचार्य श्री ने (तृतीय कारिका में) यह कहा कि सभी सप्रणायो में उनके प्रवतक अपने को तीर्थकर मान रहे हैं और सभी तो प्राप्त हो नहीं सकते क्योंकि उनमें परस्पर में विरोध है।

पुनः यह प्रश्न होता है कि आप विश्व में किसी को भी भगवान्-प्राप्त मानने को तैयार नहीं हैं क्या ? तब स्वामी जी स्वयं (तृतीय कारिका के अंतिम चरण में) यह ध्वनित कर देते हैं कि इन सभी सप्रणायो में कोई न कोई प्राप्त अवश्य है। वह प्राप्त कौन हो सकता है ? ऐसा प्रश्न होने पर आचार्य वय ने झूठ यह उत्तर नहीं दिया कि वे सच्चे प्राप्त हमारे ग्रहण ही हैं प्रत्युत (चतुर्थ कारिका में) यह बताया कि किसी न किसी जीव में दोष और आवरण का सम्पूर्णतया विनाश हो सकता है।

इतना कहने पर भी यह प्रश्न हो गया कि दोष और आवरण के नष्ट हो जाने पर कोई आत्मा कर्म कलक रहित अकलक बन जायगा फिर भी तो वह सर्वज्ञ नहीं होगा पुनः आपको माय कैसे होगा ? तब आचार्य श्री ने (पाचवी कारिका में) अनुमान वाक्य से स्पष्ट किया कि सूक्ष्म अतिरिक्त और दूर वर्ती पदार्थों को जानने वाला कोई आत्मा अवश्य है। और जो सभी कुछ जान लेता है वही तो सर्वज्ञ है।

इस प्रकार से सर्वज्ञ का अस्तित्व सिद्ध हो जाने पर वे सर्वज्ञ कौन हैं ? अथवा मानो भगवान ही प्रश्न करते हैं कि मुझमें ही दोष और आवरण नहीं हैं तथा मैं ही सर्वज्ञ हूँ इस बात को आप कैसे सिद्ध करेंगे ? तब आचार्य महोदय कहते हैं कि सत्त्वमेवासि वे दोष आवरण रहित सर्वज्ञ आप ही हैं क्योंकि

आपके वचन युक्ति और शास्त्र से विरोध रहित हैं आपका शासन (मत) प्रत्यक्ष, अनुमान आदि प्रमाणों से बाधित नहीं होता है।

इस प्रकार से आचार्यवय ने चतुर्थ कारिका में अर्हत के वीतराग विशेषण को स्पष्ट करके पांचवी कारिका से उन्हें सर्वज्ञ सिद्ध किया है। पुन छठी कारिका से उन्हें ही युक्ति शास्त्र से अविरोधी वचन वाले घोषित कर परम हितोपदेशी सिद्ध किया है।

सच्चे आप्त में वीतराग सर्वज्ञ और हितोपदेशी ये तीन विशेषण होने ही चाहिए अन्यथा वह आप्त नहीं हो सकता है। ऐसा अन्य ग्रन्थों में स्वयं आचार्य श्री ने कहा है और यहाँ चौथी पाचवी एवं छठी कारिका के क्रम से भी यही सूचित हो रहा है कि पहले कोई जीव दोष आवरण के अभाव से वीतराग होता है और सबज्ञ होने के बाद ही हितोपदेशी हो सकता है।

इस प्रकार छठी कारिका में आचार्य श्री अवय मुख से अर्हत को सच्चे आप्त सिद्ध कर चुके हैं। आगे सप्तम कारिका में व्यतिरेक मुख से अय कपिलादि को सच्चे आप्त होने का निषेध करने।

अतः इस छठी कारिका से सातवी कारिका का संबध समझ कर इस प्रथम खंड का द्वितीय खंड से संबध स्थापित कर लेना चाहिए।

अष्टसहस्री भाषानवाद का प्रथम खण्ड

समाप्त



प
रि
शि
ष्ट



षट्कारिकांतर्गताष्टशती

देवागमेत्यादिमङ्गलपुरस्सरस्तवविषयपरमा^१स्तगुणातिशयपरीक्षामुपक्षिपतव स्वयं श्रद्धागुण
शतालक्षण प्रयोजनमाक्षिप्तं लक्ष्यते । तदयतरापायेयस्यानुपपत्तः । शास्त्रन्यायानुसारितया तथैवो
पयासात्* [पृष्ठ ५]

देवागमनभोयानचामरादिविभूतयः ।

मायावित्त्वपि दृश्यते, नातस्त्वमसि नो महान् ॥१॥

[पृष्ठ ८]

आज्ञाप्रधाना हि त्रिदशागमादिकं परमेष्ठिनं परमात्मचिन्हं प्रतिपद्येरन् नास्मदादयस्तादृशो
मायावित्त्वपि भावादित्यागमाश्रयोयं स्तव^२* [पृष्ठ ८]

अध्यात्म बहिरप्येषविग्रहादिमहोदयः ।

विद्यं सत्यो विद्वोकस्त्वप्यस्ति रागादिमत्सु स ॥२॥

[पृष्ठ ११]

बहिरन्तः शरीरादिमहोदयोपि पूरणादिव्सभवी व्यभिचारी स्वर्गिषु भावादक्षीणकषायेषु ।
ततोपि न भवान् परमात्मेति स्तूयते* । [पृष्ठ १२]

तीर्थं कत्समयानां च परस्परविरोधतः ।

सर्वेषामाप्तता नास्ति कश्चिदेव मवेद्गुरुः ॥३॥

[पृष्ठ १४]

न हि तीर्थं कत्समयानां साधयति शक्रादिव्सभवि सुगतादौ दशनात* । [पृष्ठ १४]

न च सर्वे सर्वदंशिन् परस्परविरुद्धसमयाभिधायिनः* । [पृष्ठ १४]

(१) त्रिंशताष्टशती 'परमात्म' इति पाठं हस्तलिखितं अ० श० दि० प्र० परमात्म इत्ययमेवपाठोऽस्ति । (२) 'अयं
स्तव' इति पाठं कश्चिदपि अष्टशतीरूपेण नास्ति ।

ततोऽनकातिको हेतुः । [पृष्ठ १६]

‘अतएव न कश्चित्पुरुषः सवज्ञः । [पृष्ठ १६]

अतएव न कश्चित्सवज्ञ इत्ययुक्तं अतरेविशेषादप्रमाणतापत्तः । [पृष्ठ १६६]

तथेष्टत्वाददोष इत्येकेषामप्रमाणिकवेष्टिः । [पृष्ठ १७६]

न खलु प्रत्यक्षः सवज्ञप्रमाणात्तराभावविषयः अतिप्रसगात् । [पृष्ठ १८]

नानुमानम् असिद्धम् ॥ [पृष्ठ १२]

यदि प्रमाणतः सिद्धं नानात्मसिद्धं नाम् । [पृष्ठ १८४]

अन्यथा परस्यापि न सिद्धं तः । [पृष्ठ १८५]

तदिमे स्वयमेकेन प्रमाणेन सवः सर्वज्ञरहितः पुरुषसमूहः सविदत्तः एवात्मानः निस्स्यतीति व्याहृतमेतत् । [पृष्ठ १८५]

तथेष्टत्वाददोष इत्येकेषामप्रमाणिकवेष्टिः । [पृष्ठ १८]

तीथच्छेदसंप्रदायानां तथा सवभगवत्तमिच्छतामाप्तता नास्ति परस्परविरुद्धाभिधानात् एका नेकप्रमाणवादिना स्वप्रमाव्यावृत्तरितिः । [पृष्ठ २२६]

स्वप्रमाव्यावृत्तरन्यथानकातिकत्वात् । [पृष्ठ २३८]

सवप्रमाणविनिवृत्तरितरथा संप्रतिपत्तः । [पृष्ठ २४ २४१]

वागक्षबुद्धीच्छापुरुषत्वादिकं क्वचिदनाविलज्ज्ञानं निराकरोति न पुनस्तत्प्रतिषेधवादिषु तथेति परमगहनमेतत् । [पृष्ठ २४१]

इत्यसिद्धं सुनिश्चिता सम्भवदबाधकप्रमाणत्वम् । तेन कः परमात्मा चिदेव लघ्युपयोगः सस्काराणामावरणनिबधनानामत्यये भवभता प्रभुः । [पृष्ठ २४३]

न हि सवज्ञस्य निराकृते प्राक् सुनिश्चितासम्भवात्साधकप्रमाणत्वसिद्धयेन परः प्रत्यक्षतिष्ठेत् । नापि बाधकासम्भवात्परः प्रत्यक्षादपि विश्वासनिबधनमस्ति तत्प्रकृतेः सिद्धं । यदि तत्सत्ता न साधयेत् सवप्राप्यविशेषात्तदभावे दशनं नादशनमतिशेतेऽनाश्वासाद्विभ्रमवत् । [पृष्ठ २५६ २७]

साधकबाधकप्रमाणयोर्निर्णयात् भावाभावयोरविप्रतिपत्तिरनिर्णयादारेका स्यात् । [पृष्ठ २६७]

न खलु ज्ञस्वभावस्य कश्चिदगोचरोऽस्ति यन्न क्रमेतः तत्स्वभावान्तरप्रतिषेधात् । [पृष्ठ २६६]

चतनस्य सत् सम्बध्यन्तरमाहोदयकारणकमदिरादिवत् । [पृष्ठ २७१]

तदभावे साकल्येन विरतव्यामोहः सवमतीतानागतवत्तमानं पश्यति प्रत्यासत्तिविप्रकर्षं

(१) अतएव न कश्चित् पुरुषः सवज्ञः इति पाठः क्वचिदपि अष्टशतीरूपेण नास्ति । (२) ‘तथेष्टत्वाददोष इत्येकेषामप्रमाणिकवेष्टिः’ इति पाठः क्वचिदपि सिधौ अष्टशतीरूपेण नास्ति । (३) ‘स्वप्रमाव्यावृत्तेरिति’ इति पाठः सु० अ० अ० प्र नास्ति । (४) सुनिश्चितासम्भवद् इति पाठांतरं ह नि अ अ प्र (५) ‘अतीतानागतवत्तमानं’ इति पाठो ह नि सु अ अ प्र नास्ति ।

योरकिञ्चित्करत्वात्* । [पृष्ठ २७१]

अतएवाज्ञानपेक्षाऽऽज्जनादिसंस्कृतचक्षुषो यथालोकाऽनपेक्षा* । [पृष्ठ २७५]

दोषावरणयोहानिर्निश्शेषास्त्यतिशायनात् ।

एवचिद्व्याख्या स्वहेतुभ्यो बहिरन्तर्मलक्ष्य* ॥४॥

[पृष्ठ २८२]

वचनसामर्थ्यादिज्ञानादिदोष स्वपरपरिणामहेतु* । [पृष्ठ २८३]

अतएव 'लोष्टादौ निश्शेषदोषावरणनिवृत्त सिद्धसाध्यतेत्यसमीक्षिताभिधान साध्यापरिज्ञानात्* । [पृष्ठ २८६ ६]

दोषावरणयोहानिर्निश्शेषतया साध्याया बुद्धरपि किन्न परिक्षय स्याद्विशेषाभावादतोनकार्ताको हेतुरित्यशिक्षितलक्षित । चतनादिगुणव्यावृत्त सर्वात्मना पृथिव्यादेरभिमतत्वात्* ।

[पृष्ठ २९ ६१]

अदृश्यानुपलम्भादभावासिद्धिरित्ययुक्त परचतयनिवृत्तावारेकापत्त सस्कृतुणा पातकित्वप्रसङ्गाद् बहुलमप्रत्यक्षस्यापि रोगादेर्विनिवृत्तिर्निर्णयात्* । [पृष्ठ २९२]

व्यापारव्याहाराक रविशेषयावत्तिसमयवशात्तादृश लोको विवेचयति* । [पृष्ठ २९२]

व्यापारव्याहाराकारविशेषव्यावृत्तारति समयवशात्तत्सिद्धात्तविल्लोको विवेचयति* ।

[पृष्ठ २९३]

यदि पुनरय निबध सवन्न विप्रकर्षिणामभावासिद्धस्तदा कृतकत्वधूमादेर्विनाशानलाभ्याव्याप्टेरसिद्धन कश्चिद्धतु । तत शौद्धोदनिशिष्यकाणामनात्मनीनमेतत् अनुमानोच्छेदप्रसगात्* ।

पृष्ठ २९४ ६५

अस्य हानिरतिशयवती तस्य कुतश्चित्सर्वात्मना व्यावृत्ति यथा बुद्ध्यादिगुणस्याश्मन । तथा च दोषादेर्हानिरतिशयवती कतश्चिन्निवृत्तयितुमर्हति सकल कलकमिति कथमलकसिद्धिन भवेत् ?*

[पृष्ठ २९६]

मणेमलादेर्व्यावृत्ति क्षय सतोत्यन्तविनाशानुपपत्त । तादगात्मनोपि 'कर्मणो निवृत्तौ परिशुद्धि* । [पृष्ठ २९८]

तेन मणे कैवल्यमेव मलादेर्वैकल्यम् । [पृष्ठ ३]

कर्मणोपि वैकल्यमात्मकवैकल्यमस्त्येव ततो नातिप्रसज्यते* । [पृष्ठ ३ १]

(१) लोष्टादौ' इति पा भु प्र । (२) हानिरति' इति पा भु अ अ प्र । (३) तथाहि' इति पाठोपिक ह लि भु अ अ प्र । (४) कर्मणा' इति पा, ह लि अ अ । (५) 'तेन मणे कैवल्यमेव मलादेर्वैकल्य' इति पाठ ह लि भु अ अ प्र नास्ति ।

प्रतिपक्ष एवात्मनामागन्तुको मल परिक्षयी स्वनिर्हासनिमित्तविवद्वनवशात्* । [पृष्ठ ३०३]
ननु निरस्तोपद्रव सन्नात्मा कथमकलकोपि विप्रकर्षणमथ प्रत्यक्षीकुर्यात्* । [पृष्ठ ३१४]

सूक्ष्मांतरितदूरार्था प्रत्यक्षा कस्यचिद्वशा ।

अनुमेयत्वतोऽप्यादिरिति सबलसंस्थिति ॥५॥

[पृष्ठ ३१७]

स्वभावकालदेशविप्रकर्षणामनुमेयत्वमसिद्धमित्यनुमानमुत्सारयति यावान् कश्चिदभाव स
सर्व क्षणिक इत्यादि-याप्ले-रसिद्धौ प्रकृतोपसहारायोगादविप्रकर्षणामनुमितेरानर्थक्यात् । सत्त्वादेरनित्य
त्वादिना-याप्तिमिच्छता सिद्धमनुमेयत्वमनवयवनेति न किञ्चिद-याहत पश्याम* । [पृष्ठ ३१६ २]
तेऽनुमेया न कस्यचित्प्रत्यक्षाश्च स्युः किं-याह-यते ? इति समानमग्न्यादीनाम्* ।

[पृष्ठ ३२६]

तथा चानुमानोच्छेद स्यात्* ॥ [पृष्ठ ३२६]

तदभ्युपगमे-स्वभावविज्ञानव्यक्तिभिरध्यक्ष किं नक्षयेत् प्रमाणतया परमप्रमाणतयेति न किञ्चि
देतत्तया नत तया वा अयमभ्युपगममिति । [पृष्ठ ३२६]

तदेव प्रमेयत्वसंवादियत्र हतुलक्षण पुष्पाति त कथं चेतनं प्रतिषद्धमिति सशयिनं वा* ।

[पृष्ठ ३२]

धर्मिण्यसिद्धसन्नाक-भावाभावोभयधमाणामसिद्धावरुद्धानकातिक-वा-कथं सकलविदि सत्त्व
सिद्धिरिति ब्रूवन्पि दवानां प्रियस्तद्धर्मस्वभाव न नक्षयति* । [पृष्ठ ३३]

क्षान्तित्वसाधनपि कृतक-वाग्वाय विकल्प-क न स्यादिति* । [पृष्ठ ३३]

विमत्यधिकरणभावाप-नविनाशधर्मिण्येव-कायत्वादरमभवदवाधकत्वादरपि सदिग्वसदभावा
धर्मिण्यसिद्ध बाधयम् ।* [पृष्ठ ३४]

यदि विप्रकृष्टाथप्रत्यक्ष-वमहत् सा-यतं पक्षदोषो-प्रसिद्धविशेषण-वम् । तत एव व्याप्तिन
सिद्धयत । अनहतश्चदनिष्टानुपगापि । क पुन सामान्या-मा-तदुभय-प्रातरेकेण यस्य विवक्षिता-य-प्रत्य
क्षत्वम् ? इत्येतद्विक-पजातं शब्दनित्य-वपि समानं न केवलं सूक्ष्मादिसाक्षा-करणस्य प्रतिषधने सशीतो
वा । तदयमनुमानमुद्रा भिनन्ति* । [पृष्ठ ४२]

वर्णानां नित्य-वमकृतक-वादिनां सवगतानां यदि साधयति स्यादप्रसिद्धविशेषण-पक्ष इतरथा
निष्टानुपग । कीदृक पुन सामान्य-नाम-यदुभय-दोष-प्रसंगपरिहाराय-कल्पयेत् ? सवगतत्वसाधनेपि
समानम्* । [पृष्ठ ४४]

(१) नतत्तया इति पा ह लि अ श प्र नास्ति । (२) साध्येत इति पा मु अ श प्र । (३) प्रमाण इति
पा मु अ श प्र नास्ति । (४) प्रकल्पयेत् इति पा मु अ श प्र ।

अविवक्षितविशेषस्य पक्षीकरण सम सभाविरित्यलमप्रतिष्ठितमिध्याविकल्पोच्चे १०

[पृष्ठ ३४५]

स त्वमेवासि निर्दोषो युक्तिशास्त्राविरोधिवाक ।

अविरोधो यद्विष्ट ते प्रसिद्धेन न बाध्यते ॥ ६ ॥

[पृष्ठ ३४७]

विप्रकष्यपि भिन्नलक्षणसबध्वादिना कस्यचित्प्रत्यक्ष सोत्र भवानहन्नेव* । [पृष्ठ ३७६]

अयेषा यायागमविरुद्धभाषित्वात्* । [पृष्ठ ७६]

विचित्राभिसबधतया व्यापारव्याहारादिसाकर्येण क्वचिदप्यतिशयानिणये कमथक्याद्विशेषेष्ट ? ज्ञानवतोपि विसवादात् क्व पुनराश्वास लभेमहि ?* [पृष्ठ ८३]

न च वादिन किञ्चिदनुमान नाम निरभिसंघानामपि बहुल नायस्वभावानियमोपलम्भात् सति काष्ठादिसामग्राविशेष क्वाचिदुपलक्ष्य तदभाव प्रायसानुपलक्ष्य मण्यादिकारणकलापेपि सभवात् । यज्जातीया यत् सप्रक्षितस्त जातीयात्तादगिति दुर्लभनियमताया धूमधमकेत्वादीनामपि व्याप्यव्यापकभाव कथमिव निर्णयित ? वक्ष शिशपावादिति लताचतादेरपि क्वचिदेव दशनात् प्रक्षावता किमिव निशङ्क चत स्यात् ? तदेतददृष्टसंशयका तवादिना विदग्धमवटनामिव स्वलागू लभक्षण* । [पृष्ठ ४६७]

यत्नत परीक्षित काय कारण नातिवतते इति चत स्तुत* । [पृष्ठ ४८]

ततोय प्रतिपत्तु*रपराधा नानुमानम्यत्यनुकलमाचरति* । [पृष्ठ ४८]

तदेव तत् सुनिश्चितासंभवदवाधकप्रमाणवमहत्येव सकलज्ञत्व साधयति नायत्रत्यविरोध इत्यादिना स्पष्टयति । [पृष्ठ ४९]

तत्रष्ट मत शासनमुपचयते निराकतवाचोपि क्वचिदविप्रतिषधात्* । [पृष्ठ ५१]

नियमाभ्युपगमे सुषुप्त्यान्वावपि निरभिप्रायप्रवृत्तिर्न स्यात्* । [पृष्ठ ४११]

प्रतिसविदिताकारेच्छा तदा सभवन्ती पुन स्मर्येत वाञ्छान्तरवत्* । [पृष्ठ ४११]

ततश्चतयकरणपाटव्यारेव साधकतमत्वम्* । [पृष्ठ ४१४]

सहकारिकारणात्तर न व नियतमपेक्षणीय नक्तञ्चरादे सस्कृतचक्षुषो वाऽनपेक्षितालाकस न्निध रूपोपलम्भान् । न च सवित्करणपाटव्योरप्यभावे विवक्षामात्रात्कस्यचिद्वचनप्रवृत्ति प्रसज्यते सवित्करणवैकल्ये यथाविवक्ष वाग्वृत्तरभावात्* । [पृष्ठ ४१५]

- (१) 'विकल्पोपाध इति पा मु अ श प्र (२) विचित्राभिसधितया विचित्राभिसबधितया इति पा ह लि अ श प्र । (३) प्रायशो' इति पा मु अ श प्र । (४) प्रस्तुत इति अष्टशती सर्वत्रास्ति । (५) प्रतिपत्तेरप इति पा मु अ श प्र । (६) तदेतत् इति पा ह लि अ श प्र । (७) एव पाठो नास्ति मु अ श प्र । (८) व्यभावविवक्षा इति पा मु अ श प्र ।

न च दोषजातिस्तद्वतुयतस्ता ^१वाणी नातिवर्तेत ^२तत्प्रकर्षापकर्षानुविधानाभावादबुद्ध्या
दिवत्* । [पृष्ठ ४११]

प्रमाणत सिद्ध प्रसिद्ध । तदेव कस्यचिद्बाधन युक्तम् । विशेषणमेतत्परमतापेक्षम् ^३अप्र
सिद्धेनाप्यनित्यत्वाद्यनेकान्तधर्मेण बाधाऽकल्पनात्* । [पृष्ठ ४१८]

^४चन्नर्ते प्रमाणात्प्रतिबधसिद्धरभ्युपगमात् । न खल परेषा प्रत्यक्षमग्निधमयो क्षणभङ्ग
सदभावयोर्वा साकल्येन व्याप्ति प्रति समथम् अविचारकत्वात्सन्निहितविषयत्वाच्च* । [पृष्ठ ४१९]

न चानुमानमनवस्थानुषङ्गात्* । [पृष्ठ ४२]

परोक्षान्तर्भाविना नस्तर्केण सम्बन्धो व्यवतिष्ठत* । [पृष्ठ ४२]

तदप्रमाणत्वे न लङ्घिक ^५प्रमाणमिति शेष समारोपव्यवच्छेदाविशेषात्* । [पृष्ठ ४२१]

अधिगमोपि व्यवसायात्मव तदनुत्पत्तौ सतोपि दशनस्य साधनान्तरापेक्षया सानिधाना
भेदात् सुषुप्तचतन्यवत्* । [पृष्ठ ४२२]



(१) वाणी इति पा मु ह अ श प्र । (२) तत्प्रकर्षाप्रकर्षा इति पा मु अ श प्र । (३) प्रसिद्धेना इति
पा मु, अ श प्र । (४) चेत् नास्ति मु अ श प्र । (५) 'न च परेषा' इति पा मु अ श प्र ।
(६) प्रमाणमिति शेष इति पा अष्टसहस्रीरूपेण मु प्र नास्ति । (७) तदनुपपत्तौ इति पा मु अ श प्र ।

उद्धृतश्लोकाः

पृष्ठ

अ

अतद्रूपपरावसवस्तुमात्रप्रवेदनात् । सामान्यविषयं प्रोक्तं लिङ्गं भेदाप्रतिष्ठिते ॥	१३४
अनादेरागमस्वार्थो न च सर्वज्ञ आदिमान् । कृत्रिमेण त्वसत्येन स कथं प्रतिपाद्यते ॥	२४२
अथ तद्वचनेनैव सर्वज्ञोऽज्ञ प्रतीयते । प्रकल्प्येत कथं सिद्धिरन्योन्याश्रययोस्तयो ॥	२४२
असर्वज्ञप्रणीतास्तु वचनामूलवर्जितात् । सर्वज्ञमवगच्छन्त स्ववाक्यात्किं न जानते ॥	२४५
अनेकांते हि विज्ञानमेकास्तानुलम्भनम् । तद्विधिस्तन्निषेधश्च भतो नवान्यथा गतिः ॥	२४४
असिद्धोभावधर्मश्चेद व्यभिचार्यभयाश्रयः । विरोधो बर्माऽभावस्य स सत्ता साधयेत कथं ॥	३३
अन्यस्मिन् हि सब्रह्म वचसोऽन्यस्य सत्यता । सामानाधिकरण्ये हि तयोरगागिता भवेत् ॥	

उ

उपदेशो हि बुद्धादेधर्माधर्मादिगोचरः । अन्यथाप्युपपद्यत सर्वज्ञो यदि नाभवत् ॥	२४५
--	-----

ए

एकत्वात्कमलं प्राप्तं क्रियैकैव तथाभिदः । कतं भेदादितीत्यं च किं कतम्य विचक्षणः ॥	११
एकशास्त्रविचारेषु दृश्यतेऽतिशयो महान् । न तु शास्त्रांतरज्ञानं तन्मात्रेणैव लभ्यते ॥	२४५

क

करोत्यथयज्याद्यर्थो विभिन्नो यदि तत्त्वतः । अन्यत्सद्विधमन्यस्य कथने दुष्यटः क्रमः ॥	१२४
क्रमप्रतीतिरेव स्यात् प्रथमं भावनागतिः । तस्सामर्थ्यापुनः पश्चाद्यतः कर्ता प्रतीयते ॥	१२५
कार्यं चोदनाज्ञानं स्वरूपे किन्तु तत्प्रमा । द्वयोश्चेदहं हतं । तो नष्टो भट्टवेदान्तवादिनौ ॥	१७
कामी यत्रैव यः कश्चिन्नियोगे सति तत्र सः । विषयारूढमात्मानं मन्यमानं प्रवर्तते ॥	२४५
कार्यस्य सिद्धौ जातायां तद्युक्तं पुरुषस्तदा । भवेत्साधितं इत्येव पुमान् वाक्याथ उच्यते ॥	२६
कायश्च चोदनाज्ञानं प्रमाणं यस्य सम्मतम् । तस्य स्वरूपसत्तायाः तन्मतिप्रसङ्गः ॥	२४६
किञ्चिन्निरुक्तिमात्रस्य विचारोऽन्यत्र वर्तते । सब्रह्मप्रतिपत्तौ तु क्वचिन्नास्ति विचारणा ॥	२२२

ख

नृहीत्वा वस्तुसद्भावं स्मृत्वा तत्प्रतियोगिनम् । मानसं नास्तिताज्ञानं येषामज्ञानपेक्षया ॥	२६
---	----

ग

ग्योतिर्विष्णुः प्रकृष्टोऽपि चन्द्राकग्रहणादिषु । न भवत्वादिशब्दानां साधुत्वं ज्ञातुमर्हति ॥	२४५
ज्ञो ज्ञेये कथमज्ञः स्यादसति प्रतिशब्धने । बाह्यं जगिर्वाहिकं न स्यादसति प्रतिशब्धने ॥	२७४
ज्ञात्वा आकरणं ह्यहं बुद्धिः शब्दापराधयोः । प्रकृत्यते न नश्वरसिद्धिग्रहणनिरुद्धे ॥	२४५

त

तथा द्विजस्य व्यापारो याग इत्यभिधीयते । ततः परा च निर्वाचा करोतीति क्रियष्यते ॥	१२२
तर्कोऽप्रतिष्ठः श्रुतयोर्विभिन्ना नको मनियस्य बचः प्रमाणम् ।	
धर्मस्य तत्त्वं निहितं गुहाया महाजनो येन गतं स पथा ॥	१८
तथा वेदेतिहासाविज्ञानातिशयवानपि । न स्वर्गदेवताऽपूर्वप्रयत्नीकरणं क्षमम् ।	२५५
तज्ज्ञापकोपलम्भस्याभावोऽभावप्रमाणतः । साध्यते चेन्न तस्यापि सबन्नाप्यप्रवर्तितः ॥	२६
एकः समस्तः समस्तः तत्परोऽसौ सतत्प्यमानस्य जनस्य लोके । आसीरिहाकस्मिन् एकः वक्षो वक्षो यथा नाथ । क्वा प्रक्षान्त्यः ॥ ३४७	
तज्ज्ञापकोपलभोऽपि सिद्धः पूर्वं न जातुचितः । यस्य स्मृतौ प्रजायेत नास्तिताज्ञानमाञ्जसम् ॥	२६१
तां प्रातिपदिकां च धावय च प्रचक्षते । सा सत्ता सा महानात्मा यामाहुस्त्वत्तावय ॥	६२
ताभ्यां तदव्यतिरेकश्चेत् किन्तु दूरेऽवभासनम् । दूरेऽवभासमानस्य सन्निधानेति भासनम् ॥	१३७
तेषामशेषनज्ञाने स्मृते तज्ज्ञापके क्षणम् । जायते नास्तिनाज्ञानं मानसं तत्र नायथा ॥	२६

ब

दशहस्तानरं व्योमि न यो नामोऽप्युत्पद्यते । न योजनमसौ गन्तव्योऽभ्यासशतरपि ॥	२५५
--	-----

घ

धर्मज्ञत्वनिषेधस्तु केवलोऽत्रोपयुज्यते । सर्वमन्यद्विज्ञानस्तु पुरुषः केन वायते ॥	३१५
---	-----

न

न सामान्यं विशेषेण विना किञ्चित्प्रतीयते । सामान्याक्षिप्यमाणस्य न हि नामाप्रतीतता ॥	१२५
न भेदादभिन्नमस्त्यन्यत्सामान्यं बुद्धधर्मेदतः । बुद्धधाकारस्य भेदेन पदार्थस्य विभिन्नता ॥	१३७
न चागमविधिः कश्चिन्निर्णयः सर्वज्ञबोधनः । न च मन्त्राद्यवादानां तात्पर्यमवकल्प्यते ॥	२४६
न चान्यायप्रधानैस्तदस्ति च विधीयते । न चानुवदितं शक्यं पूर्वमन्यरबोधितम् ॥	२४६
न चाशेषनरज्ञानं सकृत्साक्षादुपेयते । न क्रमादयस्तानप्रत्यक्षत्वाभ्रीष्टितः ॥	२६
नन्वेव सर्वथाकातः परोपगमतः कथं । सिद्धो निषिध्यते जनरिति चोद्यः न धीमताम् ॥	२६४
न हेतोः सर्वथाकातरनेकान्तः कथञ्चन । श्रुतज्ञानाभिगम्यत्वात्तथा दृष्टेऽवधानात् ॥	३२३
नरः कोऽप्यस्ति सर्वज्ञः स तु सर्वज्ञ इत्यपि । साधनं यत्प्रयुज्येत प्रतिज्ञामात्रमेव तत् ॥	४२३
नानुमानादलिङ्गत्वात् क्वार्थापत्युपमायक्षि । सर्वज्ञस्यान्यथाभावसाधुः क्वानुपपत्तितः ॥	२५६
निर्विशेषः हि सामान्यः भवेच्छ्रवणविकारकतः । सामान्यरहितत्वाच्च विशेषस्तद्वदेव हि ॥	१२६
नैव सर्वत्र सर्वज्ञज्ञापकानुपदर्शनम् । सिद्धं तदज्ञानरूपो यन् तत्र निषिध्यते ॥	२६४

ख

परस्परविनाश्रुत द्वयमेतत्प्रतीयने । नियोगः समुदायोऽस्मात् कायप्रेरख्यमोर्धत ॥	२४
परीपगमत सिद्ध स चन्नास्तीति साध्यते । व्याघातस्तत्प्रमाणस्त्वैव्योर्ध सिद्धो न सोऽयथा ॥	२६१
पाक करोति याग च यदि भेदः प्रतीयते । एव सत्यनवस्था स्यादसमञ्जसताकरी ॥	११८
पाक करोति याग चेत्येव भेदेऽवभासिते । कानवस्था भवेत्तत्र तत्प्रतीत्यनुसारिणाम् ॥	११६
प्रत्ययार्थो नियोगश्च यत् शुद्धः प्रतीयते । कायरूपश्च तेनान्न शुद्धः कार्यमसी मत् ॥	२२
प्रमाणं किं नियोगः स्यात् प्रमेयमयवा पुनः । उभयेन विहीनो वा द्वयरूपोयवा पुनः ॥	७७
प्रतीतेऽन्तर्धर्मस्मिन्यथ स्वयमबाधिते । को दोषः सुनयैस्तत्रकांतोपप्लवसाधने ॥	२६४
प्रमाणान्तरतोषेषा न सवपुरुषग्रहः । तल्लिगादेरसिद्धत्वात् सहोदीरितदूषणात् ॥	२६१
प्रत्यक्षाद्यविसर्वादि प्रमेयत्वादि यस्य तु । सदभाववारणं शक्तं को नु तं कल्पयिष्यति ॥	१२७
प्राज्ञोऽपि हि नरः सूक्ष्मानर्थान् द्रष्टुं क्षमोऽपि सन् । स्वजातीरनतिक्रामन्त्विति परान्तरान् ॥	२५४
प्रत्यक्षे तु यत्तस्य विशेषणमिहेष्यते । तस्याप्रत्ययवाच्यत्वाच्छुद्धेः कायः नियोगता ॥	२२
प्रमाणवः नियोगोऽत्र शुद्धा सर्वत्र गम्यते । नाप्ररितो यत् कश्चिन्नियुक्तः स्वः प्रबुध्यते ॥	२३
प्रयते पुरुषो नवः कायरणहः विना क्वचित् । ततश्च प्ररणा प्रोक्ता नियोगः कायसंगता ॥	२३
प्ररणा विषयः कायः न तु तत्प्ररकः स्वतः । व्यापारस्तु प्रमाणस्य प्रमेय उपचयते ॥	२४
प्ररणा हि विना कायः प्ररिका नवः कस्यचित् । कायः वा प्ररणायोऽगो नियोगस्तेन सम्मतः ॥	२४

ब

बुद्धिरेवातदाकारा तत् उत्पद्यते यदा । तदास्पष्टप्रतीभासः व्यवहारो जगन्मतः ॥	१४
बुद्धादयो ह्यवेदज्ञास्तेषां वेदादसंभवः । उपदेशः कृतोऽनस्तव्यामोहादेव केवलात् ॥	२५

भ

भावना यदि वाक्यार्थो नियोगो नेति का प्रमा । तावुभौ यदि वाक्यार्थो हतो भट्टप्रभाकरी ॥	१७
--	----

म

ममेदः कायमित्येव ज्ञातं पूर्य यदा भवेत् । स्वसिद्धौ प्ररकः तस्यादन्यथा तन्न सिद्धयति ॥	२३
ममेदः भोग्यमित्येव भोग्यरूपः प्रतीयते । ममत्वेन च विज्ञानं भोक्तयव व्यवस्थितम् ॥	२६
ममेदः कायमित्येव मन्यते पुरुषः सदा । पुनः कायविशिष्टस्य नियोगोऽस्य च वाच्यता ॥	२६

य

यथा प्रयोजकस्तत्र बाधमानप्रतीतिकः । प्रयोज्योऽपि तत्र स्याच्छब्दो बुद्धयववाचकः ॥	६६
यज्जते पक्षतीत्यत्र भावना न ज्ञसीयते । यज्जयाद्यर्थान्तिरेकेण तस्या बाधयार्जता कुतः ॥	६२८

यथा द्वित्रस्य व्यापारो मात्र इत्यभिधीयते । ततः परा पुनर्दृष्टा करोतीति न हि क्रिया ॥	११८
यजि क्रिया च द्वयस्य विशेषादपरा न हि । सामानाधिकरण्येन देवदत्ततया गते ॥	११८
यजते पञ्चतीत्यत्र भावनायाः प्रतीतिरिति । यज्याद्यर्थविवेकेण युक्ता वाक्यायता ततः ॥	११९
यजि क्रियापि भावस्याविशेषादपरा न हि । सामानाधिकरण्येन देवदत्ततया गते ॥	१२२
अज्जातीय प्रमाणस्तु यज्जातीयायदशनम् । दृष्ट सप्रति लोकस्य तथा कालान्तरेऽप्यभूत् ॥	१५१
यथाप्यतिशयो दष्ट स स्वार्थानतिलक्षणात् । दूरसूक्ष्मादिदृष्टौ स्थान रूपे श्रोत्रवृत्तिता ॥	२५४
यथा च क्वचिदेकत्र भवेत्तन्नास्तितागति । नैवा यत्र तदा सास्ति क्वचः सत्र नास्तिता ॥	२६१
यदीपागमसत्त्वसिद्धौ सर्वज्ञतोच्यते । न सा सर्वज्ञसामान्यसिद्धमात्रेण सम्पद्यते ॥	४२६
भावदबुद्धौ न सर्वज्ञस्तावत्तद्वचनं मृषा । यत्र क्वचनं सत्र सिद्धं तत्सत्यता कुतः ॥	४२६
ये तु भवादयः सिद्धा प्राप्तायेन त्रयीविदाम् । त्रयीविदाभितप्रचास्ते वेदप्रभवोक्तयः ॥	२५१
येऽपि सातिशया दृष्टा प्रज्ञाभेदादिभिरा । स्तोत्रस्तोकान्तरत्वेन न त्वतीन्द्रियदशनात् ॥	२५४

ब

वक्तव्यापारविषयो योऽर्थो बुद्धौ प्रकाशते । प्राप्ताप्य तत्र शब्दस्य नायतत्त्वनिर्वाचनम् ॥	११
व्यापार एव मम किमवश्यमिति मन्यते । कल विनव नव चेत् सफलाधिगमः कुतः ? ॥	११६
विशेषणं तु यत्तस्य किञ्चिदन्यप्रतीयते । प्रययार्थो न तद्यक्त चावयः स्वगकामवत् ॥	२२
विवक्षापरतन्त्रत्वाद् भेदाभेदव्यवस्थिते । लाभिधानात्कारकस्य सवमेत समञ्जसम् ॥	११३
विज्ञानगुणदोषाभ्यां बाधुतगुणदोषता । बाधुक्तो वा न वक्तारः शास्त्राणां मदबुद्धयः ॥	४१६

ब

शब्दव्यापाररूपो वा व्यापारः पुरुषस्य वा । द्वयव्यापाररूपो वा द्वयाव्यापार एव वा ॥	२७
शब्दात्मभावनामाहुरन्यामेव लिङ्गादयः । इयं च यव सर्वार्थां सर्वकल्यातेषु विद्यते ॥	६
शब्दादुच्चरितादात्मा नियुक्तो गम्यते नरः । भावनात् परः को वा नियोगः परिकल्प्यताम् ॥	६७

स

समात्र भावलिङ्ग स्यादसंपन्नं तु कारकः । चात्वाय केवलं बुद्धौ भाव इत्यभिधीयते ॥	६२
सर्वथाद्यदि तदभेदो धात्वयस्याप्यसौ भवेत् । सोऽपि निवर्त्य एवेति तद्भेदेनैव निश्चिताम् ॥	११३
सर्वज्ञो ददयते तावन्नेदानीमस्मदादिभिः । दष्टो न चकदेशोऽस्ति लिङ्गं वा योनुमापयेत् ॥	२४८
सर्वज्ञोक्ततया वाक्यं सत्यं तेन तदस्तिता । कथं तदुभयं सिद्धयः सिद्धमूलान्तराद्भूते ॥	२४९
सर्वज्ञसदृशं कश्चिद्यदि पश्येत् सप्रति । उपमानेन सर्वज्ञं जानीयामः ततो वयम् ॥	२५
सर्वज्ञं वधि तद्बोद्धुं शक्तिं बोधनं शक्यते । सर्वज्ञोऽस्ति चेत् कश्चित्तद्बोद्धुं किं निमित्तम् ॥	२५८

सर्वसर्वाधि सर्वज्ञापकानुपलम्बनम् । न चक्षुरादिभिर्बोध्यमप्यपत्त्यादृष्टवत् ॥	२५२
सर्वप्रमातृसंबन्धिप्रत्यक्षादिनिवारणात् । केवलागमगम्यत्वं च कथं भीमासकस्य तत् ॥	२५६
सर्वप्रमातृसंबन्धिप्रत्यक्षादिनिवारणात् । केवलागमगम्यत्वं अप्रप्यते पुष्पपापयो ॥	३२
साध्यरूपतया येन ममेदमिति गम्यते । तत्प्रसाध्येन रूपेण भोग्यत्वं व्यपदिश्यते ॥	२६
सिद्धमेक यतो ब्रह्म गतमाप्नायत सदा । सिद्धत्वेन न तत्कार्यं प्ररक्तं कुत एव तत् ॥	२५
सिद्धरूपं हि यदभोग्यं न नियोज्यं स तावता । साध्यत्वेनेह भोग्यस्य प्ररक्तवान्नियोगता ॥	२६
सिद्धाद्यधिष्ठितो योयं सोनया नाभिधीयते । यस्तूच्यते न तत्सिद्धौ किञ्चिदस्ति प्रयोजनम् ॥	४२६
मुंगतो यदि सवज्ञः कपिलो नेति का प्रमा । तावुमौ यदि सवज्ञो भतमेदं कथं तयो ॥	१५
सूक्ष्माद्यर्थोपि चाध्यक्षः कस्यचित्सकलं स्फुटम् । अतज्ञानाधिगम्यत्वान्नदीद्वीपादिदेशवत् ॥	३२५
स्वसर्वाधि यदीदं स्याद् व्यभिचारिणी पयोनिधि । अत्र कक्षादिसंख्यानां सदभिरज्ञायमानकैः ॥	२५६
स्वामित्वेनाभिमानो हि भोक्तुयत्र भवेदयम् । भोग्यं तदेव विज्ञाय तदेव स्वं निरुच्यते ॥	२६
स्यान्त्रयाविसर्वादि व्युत्तज्ञानं हि वक्ष्यते । तेवाधिगम्यमानं न सिद्धं सवन्नं वस्तुनि ॥	३२५



पारिभाषिक शब्दों की व्याख्या

आप्त—जो अज्ञानादि दोष ज्ञानावरण आदि द्रव्य कम रूप आवरण से रहित निर्दोष सूक्ष्मादि पदार्थों को जानने वाले सवज्ञ और युक्तिशास्त्र से अविरोधी वचन बोलने वाले हितोपदेशी हैं ।

अन्यथानुपपत्ति—अन्य प्रकार से नहीं होना जसे अग्नि रूप साध्य के अभाव में धूम रूप साधन का न होना ।

तथोपपत्ति—उस प्रकार होना जसे अग्नि के होने पर ही धूम का होना ।

व्यभिचार बोध—जो हेतु पक्ष सपक्ष में रहते हुये विपक्ष में चला जावे जो व्यभिचारी या अनकारितिक कहलाता है । जसे आकाश नित्य है क्योंकि प्रमय है यहा प्रमयत्व हेतु नित्य आकाश में रहते हुये अनित्य घट में भी चला जाता है क्योंकि घर भी प्रमय है ।

अध्यात्म—आत्मा का आश्रय लेकर होना ।

नियोग—नियुक्तोहनेन वाक्येन मैं इस वेद वाक्य से नियुक्त हुआ हूँ इस प्रकार के वेद वाक्य के अर्थ को नियोग कहते हैं ।

प्रमाण सग्लब—बहुत से प्रमाणों का एक अर्थ में प्रवृत्त होना ।

विधिवाद—जगत का एक परब्रह्म रूप ही मानना या सब जगत को एक सत् रूप ही मानना इसे ब्रह्मवाद ब्रह्माद्वत सत्ताद्वत भी कहते हैं ।

अविद्या—अद्वैतवादियों द्वारा कल्पित भेद रूप गलत धारणा को अविद्या कहते हैं ।

वासना—पूव पूव के सस्कार से एक रूप वस्तु को अनेक भेद रूप मानना या एक क्षण में नष्ट होने वाली क्षणिक वस्तु को कालांतर स्थायी मानना । इसे अद्वैतवादी और बौद्ध दोनों ही मानते हैं ।

सबत्ति—कल्पना मात्र । सवथा असत्य ।

चार्वाक—पृथ्वी जल अग्नि और वायु इन भूत चतुष्टयो से आत्मा की उत्पत्ति मानने वाला जड़वादी ।

बौद्ध—सवथा प्रत्येक वस्तु को एक क्षण मात्र स्थिति वाली मानने वाले क्षणिकवादी ।

सांख्य—प्रकृति और पुरुष इन दो तत्त्वों को मानने वाले सवथा प्रत्येक वस्तु को नित्य कटस्थ अपरिणामी मानने वाले, आत्मा को अकर्ता नित्य शुद्ध कहने वाले नित्यैकांतवादी ।

मीमांसक—वेद को अपौरुषेय मानने वाले सबज्ञ को न मानने वाले ।

बौद्धिक—द्रव्य गुण आदि सात पदार्थ मानने वाले समवाय सबध स वस्तु के अस्तित्व को कहने वाले । ईश्वर सृष्टि कर्तृत्ववादी ।

न्यायिक—प्रमाण प्रमेय आदि सोलह पदार्थ मानने वाले ईश्वर कर्तृत्ववादी ।

बर्वाली—ब्रह्माद्वैतवादी सत्ताद्वैतवादी या विधिवादी सब पर्यायवाची नाम हैं ।

अद्वैत—सबथा सपूर्ण चराचर जगत् को एक रूप मानने वाले । इनमें पांच भेद हैं—ब्रह्माद्वैत शब्दाद्वैत विज्ञानाद्वैत चित्राद्वैत और शून्याद्वैत ।

तत्त्वोपप्लववादी—तात्त्वो को कहकर उनका अभाव करने वाले कल्पना मात्र ही तत्त्व को मानने वाले ।

शून्यवादी—सपूर्ण जगत् को असत्य या कल्पना रूप कहने वाला बौद्ध का माध्यमिक नामक एक भेद ।

जन—द्रव्यदृष्टि से सभी वस्तु को नित्य अनादि निघन एव पर्याय दृष्टि से सभी वस्तु को उत्पाद व्यय ध्रौयात्मक सत् रूप मानने वाले स्याद्वादी कम शत्रु विजता ऐसे जिन भगवान के उपासक ।

अन्यापोह—अथ का अभाव करके कथन करना । बौद्ध शब्दों का अर्थ अन्यापोह करते हैं । जैसे गो इस शब्द को सनने पर यह अश्व नहीं है हाथी नहीं है इत्यादि अर्थ करना अन्यापोह है ।

प्रतिपत्ति—ज्ञान

सप्रतिपत्ति—विसवाद रहित जानना ।

विप्रतिपत्ति—विसवाद का होना ।

सामान्य—अन्वय रूप धम या सत् रूप धम । जैसे सभी वस्तुय अस्ति रूप हैं या सभी गायो मे गायपना है यही सामान्य धम है ।

विशेष—व्यावृत्ति रूप धम जैसे यह गाय काली है यह सफेद है इन धर्मों को विशेष कहते हैं ।

प्रस्थासत्ति—निकटता का होना ।

उपलब्धि लक्षण प्राप्ति—जो दिखने उपलब्ध होने योग्य है उसकी प्राप्ति —

उपलब्धि लक्षण प्राप्तानुपलब्धि—जो वस्तु उपलब्ध होने योग्य है उसकी प्राप्ति का न होना जैसे कमरे मे घट उपलब्ध होने योग्य है उसका न होना । इसे दृश्यानुपलब्धि भी कहते हैं ।

अनुपलब्धि लक्षण प्राप्तानुपलब्धि—जो वस्तु उपलब्ध होने योग्य नहीं है उसकी प्राप्ति का न

होना जैसे कमरे में पिशाच या परमाणु उपलब्ध होने योग्य नहीं हैं इनका न होना । इसे अक्षयानुपलब्धि भी कहते हैं ।

प्रतिभास—भलक । पर ब्रह्म तत्त्व । ज्ञान ।

अर्थांतर—भिन्न ।

अनर्थांतर—अभिन्न ।

समवाय—प्रयुक्त सिद्ध पदार्थों में इसमें यह है इस ज्ञान को समवाय कहते हैं । यह नयायिक वैशेषिक की मान्यता है । जैनाचार्य इसे ही तादात्म्य नाम देते हैं ।

सयोग—युक्त सिद्ध में इसमें यह है इसका नाम सयोग है । नयायिक वैशेषिक इसे एक गुण मानते हैं । किंतु जैनाचार्य इसे पृथक् गुण नहीं मानते हैं ।

अभिधान—कहना ।

अभिधाय—वाच्य । कहे जाने योग्यपदार्थ ।

अपीक्षयवद्—जो अनादि निधन है नित्य है जिनका कहने वाला रचने वाला कोई नहीं है इसी लिये जो प्रमाण हैं । ऐसा वेदात्ता और मीमांसक आदि मानते हैं ।

प्रत्यक्षकप्रमाणवादी—चार्वाक प्रत्यक्ष ही एक प्रमाण मानता है अनुमान आदि को अप्रमाण कहता है ।

अतीन्द्रियप्रत्यक्ष—इन्द्रिय और मनकी अपेक्षा सरहित आवरण कम के अभाव से आत्मा से उत्पन्न होने वाला पूरा ज्ञान ।

अनवस्था जिसका कही पर भी अवस्थान—ठहरना न हो उसे अनवस्था कहते हैं । यह एक दोष है ।

लिंग—जिसके द्वारा साध्य का भान होता है इसे हेतु भी कहते हैं ।

अतिप्रसंगदोष—अघटित या अनिश्चित बात का होना अतिप्रसंग है ।

अन्योन्याश्रय दोष—परस्पर में एक के होने से दूसरे का न होना मतलब एक के बिना दूसरे के न होने से दोनों का ही न होना ।

याज्ञिक—क्रियाकाण्डवादी यज्ञ को अधिक महत्व देने वाले मीमांसक ।

सुनिश्चितासम्भवबाधक प्रमाण—सम्यक प्रकार से निश्चित है बाधक नहीं होना जिस प्रमाण में अर्थात् जिस प्रमाण में बाधा नहीं होना सम्यक प्रकार से निश्चित है ।

निवृत्त—मन को धारण करने वाले ससारी प्राणी ।

सर्वाप्तवादी—सभी को आप्त मानने वाले सभी को आप्त कहते वाले वैशेषिक मिथ्यादृष्टि ।

बोध—अज्ञानादि भ्रमकर्म ।

आवरण—ज्ञानावरण आदि द्रव्यकर्म ।

व्यावृत्ति—प्रथक करना ।

निवृत्ति—अभाव

विवेक—ज्ञान । भेद करना ।

विप्रकर्षो—दूरवर्ती पदार्थ ।

व्याप्ति—इसके हाने पर ही उसका होना जैसे अग्नि के होने पर ही धम का होना ।

व्यवच्छेद—दूर करना हटाना । निराकरण करना ।

परिच्छेद—जानना ।

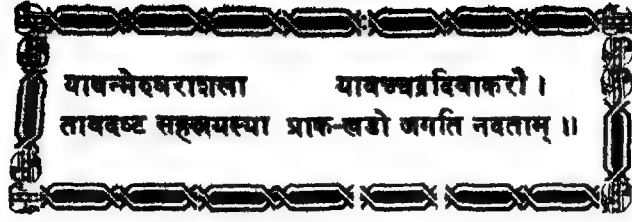
परमप्रकथ—उत्कृष्ट अवस्था चरम अवस्था ।

लक्ष्य—जिसका लक्षण किया जाव ।

लक्षण—मिल हुये अनेक धर्मा म से पृथक करने वाल किसी एक धम को लक्षण कहते हैं जैसे जीव का लक्षण उपयोग है ।

अविबक्षित—जिसको कहने की इच्छा नहीं है जो विद्यमान होते हुये भी अप्रधान है ।





अष्टसहस्री

प्रथम भाग

सम्पूर्ण

यावन्नेरुधराक्षेला यावच्छत्र दिवाकरौ । तावदष्टसहस्रधा प्राक् क्षणे जगति नवताम् ॥

प्रशस्ति

सद्ध समतिदेवस्य धमचक्रगशासनम् । सर्वाथसिद्धिकर्तार शासन जिनशासनम् ॥ १ ॥
 वर्षे चतुशते सप्तत्युत्तरे वीरनिवृत्ते । कुन्दकुन्दगणी जातो गौतमानुप्रसिद्धिभाक् ॥ २ ॥
 तस्य पूतान्वये ख्याते तपोज्ञानपरायणा । बहव ख्यातनामान समभूवमर्हर्षय ॥ ३ ॥
 क्रमशस्तत्र सञ्जात प्रशात सागरोपम । शातिसागर आचार्यो मुनीन्द्रो गणनायक ॥ ४ ॥
 येन दग्ध्वरी दीक्षा विधिलोके प्रवर्तित । चिरादासोऽनिरुद्धोऽसौ कालकालप्रभावत ॥ ५ ॥
 तत्प्रतिष्ठापद लेभे सूरि श्री वीरसागर । निग्रहानुग्रहे दक्षो व्यवहार विदावर ॥ ६ ॥
 तपसा तेजसा कीर्त्या प्रभावेण महौजसा । तत्प्रतिष्ठासम सूरिर्नास्ति सूर इवाम्बर ॥ ७ ॥
 महाभागस्य तस्यैव गुरो पादयुगान्तिके । आर्याकाया प्रव्रज्या मे सञ्जाता भवहरिणी ॥ ८ ॥
 नाम्ना ज्ञानवती चाह कृतानेनैव सूरिणा । तत्प्रसादा मया लब्धमात्मज्ञान भवा तत्तम् ॥ ९ ॥
 लब्धमासीदत पूव ब्रह्मचर्य व्रत मया । देशभूषणसूरीणामतिके क्षल्लिकाव्रतम् ॥ १० ॥
 सवत्र विहरन भूमौ वीरवत वीरसागर । धायुरन्ते समाधिस्थ दिव यातो महामुनि ॥ ११ ॥
 शिवनागर आचार्यस्ततस्तत्पट्टमाश्रित । ससागदुखतप्ताना शिव साक्षात् प्रदशयन् ॥ १२ ॥
 वर्षाणा द्वादश यावत् विहार कृतवानसौ । पुन समाधिं सप्राप्य स्वर्गलोक समाश्रित ॥ १३ ॥
 तत सघानुसम्मत्या धमवाद्धारवापर । धमसागर आचार्यस्तस्य पट्ट प्रतिष्ठित ॥ १४ ॥
 यस्यानशासन पूत आचक्रम निभिस्तथा । मूर्ध्नि सघायते नित्य जिनाज्ञव सुदृष्टिभि ॥ १५ ॥
 यस्य पार्श्वे मयाधीत श्रुत सम्यक् जिनोऽग्निम् । स महावीरकीर्तिर्मे भूयात् मङ्गलदायक ॥ १६ ॥
 सवशास्त्रेण निष्णात नकभाषाविशारद । स एवासीत् प्रथम सूरि मन्त्रविद्याविचक्षण ॥ १७ ॥
 मरुप्रदेशके ग्रामोऽस्ति टोडारायसिंहक । तत्र श्रीपार्श्वनाथस्य मन्दिर जिनसन्निधौ ॥ १८ ॥
 रसविष्णुदिशा युग्मे वीरान्ते विश्रुते शुभ । पौषमासि सिते पक्षे द्वादश्या शुक्रवासर ॥ १९ ॥
 विख्याताष्टसहस्र्या वै गीर्वाण्या राष्ट्रभाषया । गुरुभक्त्यानुवादोय मया सम्यगपूयत ॥ २० ॥
 स्थेयादष्टसहस्रीय राष्ट्रभाषा विभूषिता । विदुषा रञ्जन कुर्याद्यावच्चन्द्रदिवाकरौ ॥ २१ ॥

इति शुभ भूयात्

न्यायसार

,

विषय दर्पण

	पृ		पृ
मगलाचरण	१	उदाहरण के भेद	८
इन तीनों में से अब यहाँ लक्षण के भेद कहने हैं	२	अवयव दष्टात का स्वरूप	८
लक्षणाभास को बताते हैं	३	यतिरेक दष्टात का स्वरूप	९
लक्ष्य किसे कहते हैं	३	उपनय का लक्षण	९
प्रमाण-समीक्षा		निगमन का स्वरूप	९
प्रमाण का लक्षण	४	अनुमान के भेद	९
श्री माणिक्यनदि आचार्य प्रमाण का लक्षण करते हैं	४	हेतु के भेद	९
ज्ञान ही प्रमाण क्यों है ?	४	अविरुद्धोपलब्धि के भेद	११
प्रमाण के भेद और लक्षण	५	विरुद्धोपलब्धि के भेद	११
सांख्यव्यवहारिक प्रत्यक्ष का लक्षण	५	अविरुद्धानुपनयन के भेद	११
पारमार्थिक प्रत्यक्ष का लक्षण	५	विरुद्धानुपलब्धि के भेद	११
परोक्ष प्रमाण का लक्षण	५	अथ हेतु भी इही बाईस हेतुओं में शामिल है	१२
परोक्ष प्रमाण के भेद	५	व्युत्पन्न जनो की अपेक्षा अनुमान के	
स्मृति प्रमाण का लक्षण	५	अवयवों के प्रयोग का नियम	१२
प्रत्यभिज्ञान का लक्षण	५	युत्पन्न प्रयोग की उदाहरणद्वारा पुष्टि	१२
प्रत्यभिज्ञान के उदाहरण	६	आगम का स्वरूप	१२
तत्क प्रमाण का लक्षण	६	शब्द से वास्तविक अर्थ बोधना का कारण	१२
व्याप्ति ज्ञान का स्वरूप	६	प्रमाण के भेद लक्षण और विशेषताय	१३
अनुमान का लक्षण	६	इसमें भा हेतु के लक्षण को यहाँ दिखाते हैं	१५
साधन का लक्षण	७	साध्य का लक्षण	१५
अविनाभाव का स्वरूप और भेद	७	नय का लक्षण	१७
सहभाव का लक्षण व उदाहरण	७	प्रमाण की सच्चाई का निणयन कम होता है ?	१७
क्रमभाव का लक्षण	७	प्रमाण का विषय	१८
व्याप्ति ज्ञान का निणयन कमे होता है ?	७	वस्तु अनेकान्तात्मक ही है	१८
साध्य का स्वरूप	७	सामान्य के भेद	१८
अनुमान के दो अंग होते हैं	७	तियक सामान्य का लक्षण और दष्टात	१८
कदाचित् जनाचार्य भी पांच अवयव मान लते हैं	८	उध्वना सामान्य का स्वरूप और दष्टात	१८
		विशेष के भेद	१९
		पर्याय विशेष का स्वरूप और उदाहरण	१९

	पृ		पृ
व्यतिरक का लक्षण और उदाहरण	१६	बाल प्रयोगाभास का लक्षण	२८
प्रमाण का फल	१६	भागभास का लक्षण	२८
प्रमाण से प्रमाण का फल भिन्न है या अभिन्न	१६	भागभास के उदाहरण	२८
प्रमाण से फल अभिन्न कमे है ?	१६	प्रमाण के विषयाभास का लक्षण	२६
प्रमाणाभास का वर्णन		प्रमाण व फलाभास का वर्णन	२६
बौद्धाभिमत प्रमाण लक्षण का विचार		परोक्ष प्रमाण	२६
भाट्टों के प्रमाण लक्षण की परीक्षा	२	स्मृति का लक्षण	२६
प्रभाकर के प्रमाण लक्षण की समीक्षा	२	धारावाहिक ज्ञान का लक्षण	३०
नयायिक के प्रमाण लक्षण की परीक्षा	२१	प्रत्यभिज्ञान का लक्षण	३
अथ मतावनवियों द्वारा मान्य प्रमाण के		तक प्रमाण	३१
भेदा का विचार	२१	अनुमान का लक्षण	३१
बौद्धों द्वारा माय प्रत्यक्ष प्रमाण का खंडन	२२	स्वार्थानुमान के अवयव	३१
योगाभिमत सन्निकष का खंडन	२३	परार्थानुमान	
प्रत्यक्ष प्रमाणाभास का लक्षण	२४	नयायिक द्वारा माय अनुमान के पांच	
पराक्षाभास का स्वरूप	२४	अवयव	३१
स्मरणाभास का लक्षण	२५	विजिगीष कथा	३३
प्रत्यभिज्ञानाभास का स्वरूप	२५	वीतराग कथा	३३
तर्काभास का लक्षण	२५	बौद्ध के त्ररूप्य हेतु का निराकरण	३३
अनुमानाभास का लक्षण	२५	जनाचार्यों द्वारा पाचरूप्य हेतु का खंडन	३५
बाधित के भेद	२५	केवलावयी हेतु	३५
प्रत्यक्षबाधित का दृष्टांत	२६	केवल व्यतिरकी का कथन	३६
अनुमान बाधित	२६	अन्वय व्यतिरकी हेतु का उदाहरण	३६
भागम बाधित	२६	पाचरूप्य त्ररूप्यहेतु नेत्वाभास क्या है ?	३७
लाक्ष बाधित	२६	बौद्ध के त्ररूप्य हेतु का निराकरण	७
स्ववचन बाधित पक्षाभास का उदाहरण	२६	नयायिक के पाचरूप्य हेतु का खंडन	३७
हेत्वाभास के भेद	२६	भागम का लक्षण	३८
असिद्ध हेत्वाभास	२७	भाप्त का लक्षण	३८
विरुद्ध हेत्वाभास	२७	प्रमाण का विषय	३८
अनैकान्तिक हेत्वाभास	२७	प्रमाणों के बारे में विशेष समीक्षा	
अकिञ्चित्कर हेत्वाभास	२७	प्रमाण विचार	३६
		वैशेषिक-नयायिक	३६

शुद्धि पत्र

अशुद्ध	शुद्ध	पृ	पङ्क्ति
जायेगा	जायेगा	१	३५
तस्यस्व	तस्यव	३	११
अवधिमन पययास्तु	अवधिमन पयययास्तु	१४	७
कतपय	कतिपय	१४	६
निश्चित	अनिश्चित	२	१८
करा ज्ञान	ज्ञानकरा	२४	१८
धम	धम	२६	१०
वह	वह वह	२६	१३
सयाग	सयोग	२६	२३
निश्चिता	निश्चिता	२७	६
प्रत्यक्ष	प्रत्यक्ष	२७	२१
शकट	शकट	३४	६
असत्प्रतिपक्षत्व	असत्प्रतिपक्षत्व	३४	१६
का पिङ्ग	की पिङ्ग	३६	११
कारण	करण	४	१
पराक्ष	पराक्ष	४३	२०
अव्यपदेश्य	अव्यपदेश्य	४४	२२
आगम मे पाच	आगम ये पाच	४७	१३
पूर्व अन्वय	पूर्व अन्वय—	४७	२६
अरूप्य	अरूप्य	४६	२
हत्वाभासो	हत्वाभासो	४६	२०
हतु	हतु	४६	२२
ये	ये	४६	२६
के बल	केवल	५०	७

शाब्द शास्त्रवत् वेदोत्थ	शाब्द शास्त्रवत् वेदोत्थ	५०	१८
बही	बही	५	१२
प्रत्येक	प्रत्यक्ष	५	१४
क्योंकि हैं	हैं क्योंकि	५४	७
की	को	५४	६
जीवस्थानानन्धनत	जीवस्थानानन्धनत	५४	१७
जाघटयते	जाघटयते	५४	१८
निलानिला	निलानिला	५५	१
तव चतुष्टय	तत्त्व चतुष्टय	५६	१५
वार्ता	बात	५६	१
उसे	उन्हें	५६	१
प्रकृति	प्रकृतिरूप	६	१
रूप	रूप	६	१२
रूप	रूप	६१	११
चेतना	चेतन	६	२
प्रामाण	प्रमाण	६	२६
तत्त्व	सत्त्व	६१	२
व्यक्त अव्यक्त ।	व्यक्त । अव्यक्त	६१	८
अश्रित	आश्रित	६१	६
रूप	रूप	६१	१०
रूप	रूप	६१	११
मानता	मानना	६१	२८
तत्त्वतर्विष	तत्त्वतुर्विष	६५	५
नेत्रों	नेत्रों	६४	१८
तक	तक	६४	२२
बोधाथ	बोधाथ	६६	२६
प्रमाण वार्तिक	प्रमाण वार्तिक है	७२	२७
जाये	जावे	७४	११
समाह्वये	समाह्वये	७६	३
नार्थोपपक्षदेशना	नार्थोपपक्षदेशना	७६	६
सृष्टि क	सृष्टि को	७७	१८

बर्बोनि	बनार्व	७७	१६
तबो	तब	७७	१६
तयोभोक्ति	तयोभोक्त	७८	११
श्रति	श्रुत	७६	२६
सबश	सर्वज	८०	२६
व्यप्नोति	व्याप्नोति	८३	१
स	से	८३	२
निगम	निर्णय	८४	८
ब्रह्मा	ब्रह्म	८७	४
भी पाच स्कधो से	पाच स्कधो मे भी	८७	८
वन	बन	८७	२१
है	हैं	८७	२६
इसी	इन्हीं	८७	२६
बट	बट	८६	१४
मन पर्यत्र	मन पर्यय	९०	१
कुश्रत	कुश्रति	९०	२
ससारी है ।	ससारी है	९	११
एवोऽणरात्मा	एषोऽणरात्मा	८६	१६
णिगाद	णिगोद	९३	१५
णिच्चगघाद	णि चगघाड	९३	१६
गलत है	गलत है	९५	१६
तक	तक कि	९७	१८
एक	एक	९७	२१
पर्याय हैं	पर्याय हैं	९७	२२
पूर्वोपजित	पूर्वोपाजित	९८	२
त्पत्तरभावात्	त्पत्तरभावात्	९९	१३
नवात्मगुणात्यतोच्छेदो	नवात्मगुणानामत्यतोच्छेदो	१००	१२
निर्जराभ्य	निर्जराभ्याम	१०१	१६
अयमिहा	अयमिहा	१०२	१२
अदम्येव	अदम्येव	१०२	२६

उपादान	उपादान	१ ३	२४
होता है	होता है	१ ४	२
ध्वसी है	ध्वसी है	१ ४	७
मूध्व	मूध्व	१ ४	१०
ज्ञाननामु	ज्ञानानामु	१ ८	२८
पेज	पृ	१ ८	६
अपना	अपनी	११	२६
अलुम	अलम	१११	७
पवित्र मे	मे पवित्र	११६	११
अस्तित्त	अस्तित्व	११६	२४
नित्य है	नित्य है	११८	२५
अनित्य है	अनित्य है	११६	२५
सदा कर	सदाकर	१२	८
कुशलानी है	कुशलान	१	१
निभय	निभय	१२	१४



ॐ

श्री अकलंकदेवाय नमः

न्यायसार

मंगलाचरण

सिद्धान् सर्वान् नमस्कृत्य न्यायशास्त्रानुसारत ।

न्यायशास्त्रप्रवेशाय न्यायसार प्रवक्ष्यामि ॥

जैन सिद्धांत में न्याय शास्त्र कसौटी के पत्थर सदृश हैं जिनके द्वारा सत्य प्रमाण की परीक्षा की जाती है। कसौटी के पत्थर पर कसा हुआ सुवर्ण शुद्ध कहलाता है उसी प्रकार इन न्याय शास्त्रों में सच्चे प्राप्त सत्य प्रमाण एवं सत्य पदार्थों को तक की कसौटी पर कसकर शुद्ध माना जाता है। श्री समत भद्र स्वामी ने प्राप्तमीमांसा स्तोत्र में प्राप्त को तर्क की कसौटी पर कस कर उन्हें सत्य मानकर नमस्कार किया है। अनेकों बड़े-बड़ ग्रन्थों में स्वामी श्री सिद्धसेन दिवाकर स्वामी भट्टाकलक देव आ० माणिक्यनदि एवं अष्टसहस्री के कर्ता आचार्य श्री विद्यानन्द आदि महान् महान् आचार्यों ने विशद रीति से प्राप्त आप्ताभास प्रमाण प्रमाणाभास आदि का वर्णन किया है। अष्टसहस्री प्रमेयकमल मार्तण्ड श्लोकवार्तिक न्यायकुमुदचन्द्रोदय सिद्धिविनिश्चय न्यायविनिश्चय आदि ग्रन्थों को सरलता से समझने के लिए श्री माणिक्यनदि आचार्य का परीक्षामुख श्री धर्मभूषणयति विरचित न्यायदीपिका आदि लघु पुस्तक भी विद्यमान हैं। फिर भी आजकल प्रायः न्याय ग्रन्थ पढ़ने की रुचि नहीं रही है। जबकि अष्टसहस्री जैसे ग्रन्थों में बहुत से प्रकरण स्याद्वाद प्रक्रिया से बहुत ही रुचिकर और सरल हैं। अतः इन विशेष ग्रन्थों में सरलता से प्रवेश कराने के लिये ही आचार्यों के ग्रन्थों के आधार से अतिसंक्षेप में प्रमाण अनुमान धामम आदि के लक्षण को समझने के लिए ही यह न्यायसार ग्रन्थ लिखा गया है। इससे पूर्व आचार्यों के द्वारा कथित प्रमाण आदि के लक्षण का संकलन किया जायेगा और अन्य मतावलम्बियों के क्या-क्या सिद्धांत हैं उनका भी संक्षेप से दिग्दर्शन कराया जायेगा एवं आत्मा सबल प्रमाण और तत्त्वों के विषय में किन किन की क्या-क्या मान्यताएँ हैं? उनमें क्या क्या दूषण आते हैं? न्याय की कसौटी से कसौ बड़ी शुद्ध वास्तविक व्यवस्था क्या है? इस पर विचार किया जायेगा।

इस ग्रन्थ में ग्रन्थ का उद्देश्य लक्षणनिर्देश और परीक्षा का लक्षण बतलाते हुए प्रमाण समीक्षा की जायेगी। जिसमें जैन आचार्यों द्वारा मान्य प्रमाण का लक्षण, वेद प्रमेय, विषय और फल बतलाते हुए अन्य मतावलम्बियों द्वारा मान्य प्रमाण के लक्षण आदि में क्षेप बतलाते हुए प्रमाण की समीक्षा की

जावेगी। अनंतर दूसरे अधिकार में प्रमेय की समीक्षा करते हुए भय मतावलम्बियों द्वारा मान्य सिद्धांत, तत्त्व, आत्मा ज्ञान ससार मोक्ष और इन दोनों के कारणों पर विचार करते हुए निर्दोष सर्वज्ञ कथित सन्न्यता को स्पष्ट किया जाएगा। इस ग्रंथ में चार्वाक बौद्ध सांख्य नैयायिक वैशेषिक मीमांसक वेदांती और वैयाकरण के मत की अधिक रूप से समीक्षा की जावेगी। अतः में स्याद्वाद शाली से वस्तु व्यवस्था को समझने का उल्लेख होगा क्योंकि स्याद्वाद शासन ही सावभौम शासन है।

जैन सिद्धांत में जीव पुद्गल धम अधम आकाश और काल ये छह द्रव्य माने हैं एवं जीव अजीव आसन्न, बंध सवर निजरा और मोक्ष ये सान तत्त्व होते हैं। इन सबको जानने का उपाय प्रमाणनयैर धिगम' इस महाशास्त्र तत्त्वाथ सूत्र के छठ सूत्र से कहा गया है। क्योंकि प्रमाण और नयों के द्वारा ही जीवादि तत्त्वों का यथायज्ञान होता है। किसी का भी वणन करने के लिए तीन बातों की प्रमुख आवश्यकता रहती है। उद्देश लक्षणनिर्देश और परीक्षा।

उद्देश—विचक्ष्यव्यनाममात्रकथनमुद्देश । [वायदीपिका पृ ५]

कहने योग्य वस्तु के केवल नाम मात्र कथन को उद्देश कहते हैं।

लक्षण निर्देश—व्यतिकीणवस्तुध्यावत्तिहेतुलक्षण । [न्या पृ ६]

मिली हुई अनेक वस्तुओं में से किसी एक वस्तु को अलग करने वाले हेतु को लक्षण कहते हैं।

श्री भकलक देव ने भी ऐसा ही कहा है—

परस्परव्यतिकरे सति येनान्यत्वं लक्ष्यते तत्तलक्षण [तत्त्व चवा २८]

परस्पर मिली हुई वस्तुओं में किसी एक वस्तु को अलग करने वाले हेतु को लक्षण कहते हैं।

परीक्षा—विद्वद्नानायुक्ति प्राबल्यदौबल्यावधारणाय प्रवर्तमानो विचार परीक्षा। सा सत्त्वेव चेदेव स्यादेव चेदेवं न स्यादित्येव प्रवर्तते । [न्या पृ ८]

विरोधी नाना युक्तियों की प्रबलता और दुबलता का निणय करने के लिए प्रवर्त हुये विचार को परीक्षा कहते हैं। वह परीक्षा यदि ऐसा हो तो ऐसा होना चाहिये और यदि ऐसा हो तो ऐसा नहीं होना चाहिए' इस प्रकार से प्रवर्त होती है।

इन तीनों में से अब यहाँ लक्षण के भेद कहते हैं

लक्षण के दो भेद हैं—आत्मभूत और अनात्मभूत।

आत्मभूत—यद्वस्तुस्वरूपानुप्रविष्ट तदात्मभूत यथाग्नेरीष्ण्य । [न्या पृ ६]

जो वस्तु के स्वरूप में मिला हुआ हो उसे आत्मभूत कहते हैं जैसे—अग्नि की उष्णता। यह उष्णता अग्नि का स्वरूप होती हुई अग्नि को जलादि से पृथक् कर देती है। इसलिये यह उष्णता अग्नि का आत्मभूत लक्षण है।

अनात्मभूत—सङ्घिपरीतमनात्मभूत यथा दण्ड पुरुषस्य । [न्या० पृ ६]

जो वस्तु के स्वरूप में मिला हुआ न हो उसे अनात्मभूत लक्षण कहते हैं जैसे दण्डी पुरुष का लक्षण दण्ड । 'दण्डी को लामो ऐसा कहने पर दण्ड पुरुष का स्वरूप न होता हुआ भी पुरुष को भिन्न पदार्थों से पृथक् कर देता है । इसलिये यह दण्ड पुरुष का अनात्मभूत लक्षण है ।

लक्षणाभास को बताते हैं ।

सदोष लक्षण को लक्षणाभास कहते हैं ।

उसके तीन भेद हैं—अव्याप्त अतिव्याप्त और असम्बन्धी ।

अव्याप्त—लक्ष्यकदेशवत्यव्याप्तम् । यथा गो शावलेयत्व । [न्या पृ ७]

जो लक्ष्य के एक देश में रहता है उसे अव्याप्त दोष कहते हैं । जैसे गो का लक्षण शावलेयत्व । शावलेयत्व—चित्तकबरा धर्म सभी गायों में नहीं पाया जाता है कुछ ही गायों में रहता है अतः अव्याप्त है । अतिव्याप्त—लक्ष्यालक्ष्यवत्यतिव्याप्तं यथा तस्यस्व पशुत्व । [न्या पृ ७]

जो लक्षण लक्ष्य और अलक्ष्य दोनों में रहता है उसे अतिव्याप्त कहते हैं जैसे गो का लक्षण पशुपना । यह पशुपना गाय के सिवाय अन्य भक्ष्य आदि में भी पाया है अतः अतिव्याप्त है ।

असम्बन्धी—बाधितलक्ष्यवत्यसम्बन्धि यथा नरस्य विषाणित्व । [न्या पृ ७]

जिसका लक्ष्य में रहना असम्भव हो वह असम्भव है उसे अनुष्य का लक्षण सींग । सींग किसी भी अनुष्य में नहीं पाया जाता है अतः यह असम्भविलक्षणाभास है ।

लक्ष्य किसे कहते हैं

जिसका लक्षण किया जाता है वह लक्ष्य कहलाता है । जैसे जीव का लक्षण उपयोग है ऐसा कहने पर जीव तो लक्ष्य है और उसका लक्षण उपयोग है जोकि अव्याप्त अतिव्याप्त और असम्बन्धी दोषों से रहित है ।

प्रमाणनयरधिगम इस सूत्र से प्रमाण का उद्देश्य हो चुका है अब प्रमाण का लक्षण निर्देश करते हैं अब प्रमाण की परीक्षा यथा अवसर होवेगी ।



प्रमाण समीक्षा

प्रमाण का लक्षण

सम्यग्ज्ञान प्रमाण । अत्र सम्यकपदं संशयविपर्ययानध्यवसायनिरासाय कियते अप्रमाणात्वादेतेषां ज्ञानानामिति । [न्या पृ ६]

सच्चे ज्ञान को प्रमाण कहते हैं । यहा जो सम्यकपद है वह संशय विपर्यय और अनध्यवसाय के निराकरण के लिए है क्योंकि ये तीनों ज्ञान मिथ्याज्ञान है ।

संशय—विरुद्धानेककोटिस्पर्शा ज्ञानं संशय यथा स्थाणुर्वा पुरुषो बति । [न्या पृ ६]

विरुद्ध अनेक पक्षों के स्पष्ट करने वाले ज्ञान को संशय कहते हैं जैसे—यह ठ ठ है या पुरुष ।

प्रायः सध्या आदि के समय मद प्रकाश होने के कारण दूर से मात्र स्थाणु और पुरुष दोनों में सामान्य रूप से रहने वाले ऊँचाई आदि साधारण धर्मा के देखने से और स्थाणु का टेढ़ापन आदि एवं पुरुष के शिर पर आदि विशेष धर्मों के स्पष्ट नही होने से नाना काटियों का अवगाहन करने वाला ज्ञान संशय कहलाता है ।

विपरीत—विपरीतककोटिनिश्चयो विपर्यय यथा शक्तिकायामिदं रजतमिति ज्ञानं । [न्या पृ ६]

विपरीत एक पक्ष के निणय करने वाले ज्ञान को विपर्यय कहते हैं जैसे सीप में यह चाँदी है इस प्रकार का ज्ञान होना । इस ज्ञान में सदशता आदि कारणों से सीप से विपरीत चाँदी का सीप में निणय होता है अतः यह विपरीत ज्ञान है ।

अनध्यवसाय—किमित्यालोचनमात्रमनध्यवसाय यथा पथि गच्छतस्तृणस्पर्शादिज्ञानम् । [न्या पृ ६]

क्या है इस प्रकार के अनिश्चय रूप सामान्य ज्ञान को अनध्यवसाय कहते हैं । जैसे—माग में चलते हुये पथिक के पर म तृण कण्टक आदि के स्पष्ट हो जाने पर ऐसा ज्ञान होना कि यह क्या है । यह ज्ञान नाना पक्षों का अवगाहन न करने से संशय नही है एवं विपरीत एक पक्ष का निश्चय न करने से विपरीत भी नही है । अतः संशय विपर्यय से रहित होने से यह तीसरा ही अनध्यवसाय नामक मिथ्या ज्ञान है । ये तीनों ज्ञान सम्यग्ज्ञान में नही पाये जाते हैं ।

श्री माणिक्यनदि आचार्य प्रमाण का लक्षण करते हैं—

स्वापूर्वाथव्यवसायात्मक ज्ञानं प्रमाण ॥१॥ [परीक्षामुख प्र ५]

अपना और अप्रुव अथ का निश्चय कराने वाला ज्ञान प्रमाण कहलाता है ।

इस प्रमाण के लक्षण में जो ज्ञान पद है वह अज्ञान रूप सन्निकर्ष कारक साक्ष्य और इन्द्रिय प्रबलति की प्रमाणता का निराकरण करने के लिए है ।

जो 'अज्ञानसाय' पद है वह बोद्धाभिमत निर्विकल्प ज्ञान की प्रमाणता का खंडन करने के लिए है।

'अर्थ' पद विज्ञानाद्वैत ब्रह्माद्वैत तथा शून्यैकातवाद को प्रमाण नहीं मानने के लिए है।

'अपूर्व' विशेषण गृहीतवाही धारावाही ज्ञान को प्रमाण का निराकरण करने के लिए है।

एवं स्व विशेषण अस्वसिद्धित ज्ञान की प्रमाणता के निषेध के लिए है।

ज्ञान ही प्रमाण क्यों है ?

हिताहितप्राप्तिपरिहारसमर्थ हि प्रमाण ततो ज्ञानमेव तत ॥२॥ [५ मु प्र प]

जो हित सुख की प्राप्ति और अहित दुःख को दूर करने में समर्थ होता है वह प्रमाण है और वह ज्ञान ही हो सकता है अन्य नहीं।

प्रमाण के भेद और लक्षण

तद्वद्वधा ॥१॥ प्रत्यक्षतर भेदात् ॥२॥ विशदं प्रत्यक्षं ॥३॥ [५ मु द्वि प]

उस प्रमाण के दो भेद हैं। प्रत्यक्ष और परोक्ष।

विशद-स्पष्ट ज्ञान को प्रत्यक्ष प्रमाण कहते हैं।

प्रत्यक्ष प्रमाण के भी दो भेद हैं सा-यवहारिक और पारमार्थिक।

सा-यवहारिक प्रत्यक्ष का लक्षण

इन्द्रियानिन्द्रियनिमित्त वेशत सा-यवहारिकं ॥५॥ [५ मु द्वि प]

इन्द्रिय और मन की सहायता से होने वाले एक देश निमित्त ज्ञान को सा-यवहारिक प्रत्यक्ष कहते हैं। इसे मति ज्ञान भी कहते हैं।

पारमार्थिक प्रत्यक्ष का लक्षण

सामग्रीविशेषविश्लेषिताखिलावरणमतीन्द्रियमशेषतो मुख्य ॥११॥ [५ मु द्वि प]

द्रव्य क्षेत्र काल और भाव रूप सामग्री की पूर्णता से दूर हो गये हैं समस्त आवरण जिसके ऐसे इन्द्रियों की सहायता रहित और पूर्णतया विशद ज्ञान को मुख्य प्रत्यक्ष कहते हैं। क्योंकि आवरण सहित और इन्द्रियजन्य ज्ञान में ही बाधा संभव है अन्यत्र नहीं।

परोक्ष प्रमाण का लक्षण

परोक्षमितरत ॥१॥ [५ मु तृ प]

प्रत्यक्ष प्रमाण से भिन्न सभी प्रमाण परोक्ष है अर्थात् अविशद ज्ञान को परोक्ष प्रमाण कहते हैं।

परोक्ष प्रमाण के भेद

परोक्ष प्रमाण के प्रत्यक्ष स्मृति आदि आगे-आगे कारण माने गये हैं। इसके पांच भेद हैं—स्मृति, प्रत्यभिज्ञान, तर्क, अनुमान और आगम।

पहले धारणा रूप प्रत्यक्ष हुए पदार्थ का ही स्मरण होता है इसलिए स्मृतिज्ञान में प्रत्यक्ष

निमित्त है प्रत्यभिज्ञान में स्मृति और प्रत्यक्ष की आवश्यकता पड़ती है। तर्क ज्ञान में प्रत्यक्ष, स्मृति और प्रत्यभिज्ञान तीनों की आवश्यकता होती है। अनुमान ज्ञान में प्रत्यक्ष स्मृति प्रत्यभिज्ञान और तर्क इन चारों की आवश्यकता रहती है। भाग्य प्रमाण में संकेत ग्रहण और उसका स्मरण ये दोनों ही कारण होते हैं। तात्पर्य यह है कि इन पाँचों ही प्रमाणों में दूसरे प्रमाणों की आवश्यकता होती है इसलिए उन्हें परोक्ष प्रमाण कहते हैं।

स्मृति प्रमाण का लक्षण

संस्कारोदबोधनिबधना तद्वित्याकारा स्मृति ॥३॥ स दबदत्तो यथा ॥४॥ [प मु त प]

संस्कार धारणारूप अनुभव की प्रगटता से होने वाले तथा तत् — वह इस आकार वाले ज्ञान को स्मृति कहते हैं। जैसे वह दबदत्त।

प्रत्यभिज्ञान का लक्षण

दक्षानस्मरणकारणकं संकल्पनं प्रत्यभिज्ञान। तदेवेव तत्सावश तद्विलक्षणं तत्प्रतियोगीत्यादि ॥५॥

[प मु त प]

वर्तमान का प्रत्यक्ष और पंच दशन का स्मरण है जिसमें ऐसे जोड़ रूप ज्ञान को प्रत्यभिज्ञान कहते हैं। उसके एकत्व सादृश्य विलक्षण्य और प्रातियोगिक ये चार भेद हैं। यह वही है इसे एकत्व प्रत्यभिज्ञान कहते हैं। यह उसके सदृश है यह सादृश्य प्रत्यभिज्ञान है। यह उससे विलक्षण है यह विलक्षण प्रत्यभिज्ञान है। यह उसका प्रतियोगी है। उन चारों में क्रमशः इस प्रकार प्रतिभास होता है।

प्रत्यभिज्ञान का उदाहरण

यथा स एवाय दबदत्त गोसदृशो गवय गोविलक्षणो महिष इवमस्माद्दरं बभूव्यमित्यादि ॥६॥

[प मु त प]

यह वही दबदत्त है यह एकत्व प्रत्यभिज्ञान का उदाहरण है। यह रोझ गौ के समान है यह सादृश्य प्रत्यभिज्ञान का उदाहरण है। यह भस उस गौ से विलक्षण है यह विलक्षण प्रत्यभिज्ञान का उदाहरण है। यह प्रदश उस प्रदेश से दूर है यह वही वक्ष है ये सब प्रत्यभिज्ञान के उदाहरण हैं।

तर्क प्रमाण का लक्षण

उपलम्भानुपलम्भनिमित्त व्याप्तिज्ञानमह ॥७॥ [प मु त प]

साध्य और साधन का निश्चय और अनिश्चय है कारण जिसमें ऐसे व्याप्ति के ज्ञान को तर्क कहते हैं।

व्याप्ति ज्ञान का स्वरूप

इवमस्मिन् सत्येव भवत्यसति तु न भवत्येव ॥८॥

यथाग्नावेव धूमस्तदभावे न भवत्येवेति च ॥९॥ [प मु त प]

यह साधन इस साध्य के होने पर ही होता है और साध्य के नहीं होने पर यह साधन नहीं होता है यही व्याप्ति है। जैसे अग्नि के होने पर ही धूम होता है और अग्नि के नहीं होने पर नहीं होता है।

अनुमान का लक्षण

साधनात् साध्यविज्ञानमनुमानं ॥१०॥ [प मु तृ प]

साधन से होने वाले साध्य के ज्ञान को अनुमान कहते हैं ।

साधन का लक्षण

साध्याविनाभावित्वेन निश्चितो हेतु ॥११॥ [प मु तृ प]

जिमका साध्य के साथ अविनाभाव निश्चित होवे अर्थात् जो साध्य के बिना नहीं हो सकता है उसे साधन—हेतु कहते हैं ।

अविनाभाव का स्वरूप और भेद

जो जिसके बिना न होवे उसे उसका अविनाभावी कहते हैं । उसके दो भेद हैं—

सहक्रमभावनियमोऽविनाभाव ॥१२॥ [प मु तृ प]

साध्य और साधन का एक साथ एक समय में होने का नियम सहभाव नियम अविनाभाव कहलाता है । और काल के भेद से साध्य और साधन का क्रम से होने का नियम क्रमभाव नियम कहलाता है ।

सहभाव का लक्षण व उदाहरण

साहचारिणोऽप्यव्यापकयोश्च सहभाव ॥१३॥ [प मु तृ प]

सदा साथ रहने वालों में तथा व्याप्य और व्यापक में जो अविनाभाव संबन्ध होता है उसे सहभाव नियम नामक अविनाभाव संबन्ध कहते हैं । रूप रस सदा एक साथ रहते हैं । वृक्षत्व व्यापक और शिखपात्व व्याप्य है । जो तत अतत ऐसे दोनों जगह रहता है वह व्यापक है और जो अल्पदेश में रहता वह व्याप्य कहलाता है ।

क्रमभाव का लक्षण

पूर्वोत्तरचारिणो कायकारणयोश्च क्रमभाव ॥१४॥ [प मु तृ प]

पूर्वचर और उत्तरचर में तथा काय और कारण में जो अविनाभाव संबन्ध होता है उसे क्रमभाव नियम अविनाभाव सब भ कहते हैं । कृत्तिका का उदय अष्टमुहूर्त पहले होता है और रोहिणी का उदय पीछे होता है । इसलिए इन दोनों में क्रमभाव माना गया है । इसी प्रकार अग्नि के बाद में धूम होता है, इसलिए अग्नि और धूम में भी कायकारणरूप क्रमभाव माना जाता है

व्याप्ति ज्ञान का निश्चय कैसे होता है ?

तर्कान् तन्निर्णयः ॥१५॥ [प मु तृ प]

व्याप्ति—अविनाभाव का निर्णय तर्क प्रमाण से होता है । जैनाचार्यों के सिवाय अन्य किसी ने भी तर्क प्रमाण को नहीं माना है अतः सबके द्वारा मान्य प्रमाण की सख्या असत्य ठहरती है ।

साध्य का स्वरूप

इष्टमबाधितमसिद्ध साध्य ॥१६॥ [प मु तृ प]

जो बादी को इष्ट अभिप्रत है—प्रत्यक्षादि प्रमाणों से अबाधित है और असिद्ध है उसे साध्य कहते हैं। यहाँ असिद्ध विशेषण का प्रयोजन यह है कि कोई भी सिद्ध अथ को साध्य की कोटि में नहीं रखेगा अतएव असिद्ध को ही साध्य की कोटि में रखकर सिद्ध किया जाता है।

धर्म और धर्मी के समुदाय का कथन करना पक्ष कहलाता है। धर्मी को भी पक्ष कहते हैं।

प्रसिद्धो धर्मी ॥२३॥ [प मु तृ प]

वह धर्मी पक्ष प्रसिद्ध ही होता है। अवस्तु स्वरूप या कल्पित नहीं होता है।

अनुमान क दो भग होते हैं

एतद्वयमेवानुमानाङ्ग उदाहरणम् ॥३३॥ [प मु तृ प]

पक्ष और हेतु य दो ही अनुमान के अवयव हैं उदाहरण नहीं है।

जनाचाय अनुमान के मुख्य रूप से दो ही अवयव मानते हैं। साध्य पक्ष हेतु और दृष्टात मीमा सक प्रतिज्ञा हेतु उदाहरण व उपनय तथा नयायिक—प्रतिज्ञा हेतु उदाहरण उपनय और निगमन ऐसे य लोग क्रम से ३ ४ या ५ अवयव मानते हैं। जिनका जनाचार्यों ने खण्डन किया है। बौद्ध एक हेतु को ही अनुमान का अवयव मानता है।

कदाचित् जनाचाय भी पांच अवयव मान लेते हैं

बालव्युत्पत्त्यथ तत्रयोपगमे शास्त्र एवासौ न वादनुपयोगात् ॥४१॥ [प मु तृ प]

बाल बुद्धि वाले अपज्ञ जनो को समझान के लिए उदाहरण उपनय और निगमन की स्वीकारता शास्त्र में ही है वाद काल में नहीं। क्योंकि वाद करने का अधिकार विद्वानों को ही होता है और वे पहले से ही व्युत्पन्न रहते हैं। इसलिए उनको उदाहरण आदि का प्रयोग उपयोगी नहीं होता।

उदाहरण क भेद

उदाहरण के दो भेद हैं।

दृष्टातो द्व धा अवयव्यतिरेकमेवात् ॥४३॥ [प मु तृ प]

दृष्टात के दो भेद हैं—अवय और व्यतिरेक।

अवय द टात का स्वरूप

साध्यव्याप्तं साधनं यत्र प्रवक्ष्यत सोऽन्वयवृष्टात् ॥४४॥ [प मु तृ प]

जिसमें साध्य के साथ साधन की व्याप्ति दिखाई जाती है उसे अन्वय दृष्टात कहते हैं। जैसे—जहाँ जहाँ घूम होता है वहाँ वहाँ अग्नि अवश्य होती है इस प्रकार साधन का सद्भाव दिखाकर साध्य का सद्भाव दिखाना अन्वय-व्याप्ति है।

व्यतिरेक दृष्टान्त का स्वरूप

साध्यभाष साधनाभावो यत्र कथ्यते स व्यतिरेक दृष्टान्त ॥४५॥ [प मु त प]

जिसमे साध्य का अभाव दिखाकर साधन का अभाव दिखाया जाता है वह व्यतिरेक दृष्टान्त है। जैसे—जहां जहां अग्नि नहीं हाती है वहां वहां धूम भी नहीं होता है इस प्रकार से साध्य के अभाव में साधन का अभाव दिखाना व्यतिरेक व्याप्ति है।

उपनय का लक्षण

हेतोरुपसहार उपनय ॥४६॥ [प मु त प]

पक्ष में साधन के दुहराने को उपनय कहते हैं।

निगमन का स्वरूप

प्रतिज्ञायास्तु निगमनम् ॥४७॥ [प मु त प]

प्रतिज्ञा के दुहराने को निगमन कहते हैं। जैसे धूम वाला होने से यह अग्नि वाला है।

अनुमान के भेद

तदनुमान द्वया ॥ ४८ ॥ स्वायपरार्थभेदात् ॥४९॥ [प मु त प]

अनुमान के दो भेद हैं। स्वार्थानुमान और परार्थानुमान।

स्वायमुक्त लक्षणम् ॥५०॥ परार्थ तु तद्वयपरार्थनिवचनाज्ज्ञातं ॥५१॥ तद्वचनमपि तद्वदु
त्थात ॥५२॥ [प मु त प]

साधनात् साध्यविज्ञानमनुमान इस सूत्र से कहा गया अनुमान का लक्षण ही स्वार्थानुमान का लक्षण है।

स्वार्थानुमान के विषय भूत साध्य और साधन को कहने वाले वचनो से उत्पन्न हुए ज्ञान को परार्थानुमान कहते हैं। एवं परार्थानुमान के कारण होने से परार्थानुमान के प्रतिपादक वचनो को भी परार्थानुमान कहते हैं।

हेतु के भेद

स हेतुर्द्वयोपलब्ध्यनुपलब्धिभेदात् ॥५३॥ [प मु त प]

उपलब्धिर्द्विधप्रतिषेधयोरनुपलब्धिश्च ॥५४॥ [प मु त प]

हेतु के दो भेद हैं उपलब्धि रूप हेतु और अनुपलब्धि रूप हेतु। उपलब्धि रूप हेतु विधि और प्रतिषेध के साधक हैं एवं अनुपलब्धि रूप हेतु भी विधि और प्रतिषेध दोनों के साधक हैं। अर्थात् उपलब्धि के दो भेद हैं अविरुद्धोपलब्धि और विरुद्धोपलब्धि। ऐसे ही अनुपलब्धि के भी दो भेद हैं—अविरुद्धानुपलब्धि और विरुद्धानुपलब्धि।

अविरुद्धोपलब्धि क भेद

अविरुद्धोपलब्धि के विधि में छह भेद हैं। अविरुद्धव्याप्योपलब्धि अविरुद्धकार्योपलब्धि अविरुद्धकारणोपलब्धि अविरुद्धपूर्वचरोपलब्धि अविरुद्धउत्तरचरोपलब्धि अविरुद्धसहचरोपलब्धि।

विरुद्धोपलब्धि क भेद

विरुद्धोपलब्धि के प्रतिषेध को सिद्ध करने में छह भेद हैं। विरुद्धव्याप्योपलब्धि विरुद्धकार्योपलब्धि विरुद्धकारणोपलब्धि विरुद्धपूर्वचरोपलब्धि विरुद्धउत्तरचरोपलब्धि और विरुद्धसहचरोपलब्धि।

अविरुद्धानुपलब्धि क भेद

अविरुद्धानुपलब्धि के प्रतिषेध में सात भेद हैं। अविरुद्धस्वभावानुपलब्धि अविरुद्धव्यापकानुपलब्धि अविरुद्धकार्यानुपलब्धि अविरुद्धकारणानुपलब्धि अविरुद्धपूर्वचरानुपलब्धि अविरुद्धउत्तरचरानुपलब्धि और अविरुद्धसहचरानुपलब्धि।

विरुद्धानुपलब्धि क भेद

विरुद्धानुपलब्धि के विधि में तीन भेद हैं—विरुद्धकार्यानुपलब्धि विरुद्धकारणानुपलब्धि विरुद्धस्वभावानुपलब्धि। यहाँ हेतु के ये बावीस भेद बताये हैं प्रत्येक के लक्षण और उदाहरण परीक्षा मुख ग्रन्थ से देख लेना चाहिए।

इन बाईस हेतुओं में से सबसे प्रथम अविरुद्ध व्याप्यापनब्धि का उदाहरण देते हैं—

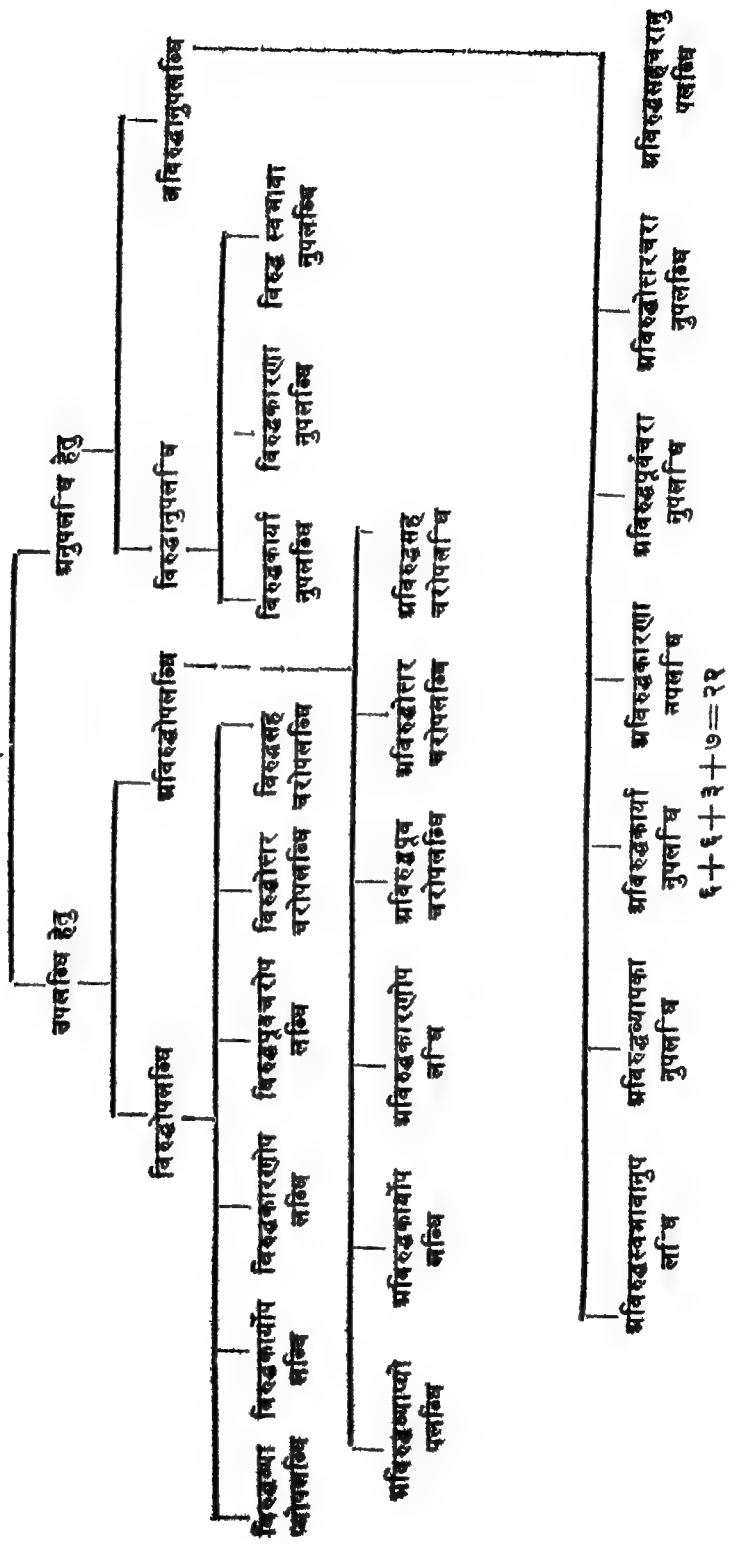
परिणामी शब्द कृतकत्वात् य एव स एवं दृष्टो यथा घट कृतकश्चायं तस्मात्परिणामीति यस्तु न परिणामी स न कृतको दृष्टो यथा व ध्यास्तनघय कृतकश्चाय तस्मात्परिणामी ॥६१॥

[प म त प]

अर्थ—शब्द परिणामी होता है क्योंकि वह किया हुआ है। जा जो किया हुआ होता है वह वह परिणामी होता है जैसे घड़ा। घड़ का तर्ज शब्द भी किया हुआ है अतः वह भी परिणामी होता है। जो पदार्थ परिणामी नहीं होता वह पदार्थ किया भी नहीं जाता जैसे बध्या स्त्री का पुत्र। उसी तरह यह शब्द कृतक होता है इसी कारण परिणामी होता है। यहाँ परिणामित्व साध्य से अविरुद्ध व्याप्य कृतकत्व की उपलब्धि है।

परिणामी शब्द यह प्रतिज्ञा है कृतकत्वात् यह हेतु है। यथाघट यह अवयव दृष्टांत है यथा बध्यास्तनघय यह अतिरेक दृष्टांत है कृतकश्चाय यह उपनय है। तस्मात् परिणामीति यह निगमन है। इस प्रकार से यहाँ पहले बतलाये गये जो अनुमान के पाँच अवयव माने गये हैं वे पाँचों अवयव दिखलाये गए हैं। यहाँ पर कृतकत्वात् यह हेतु शब्द को परिणामी सिद्ध करता है वह हेतु परिणामोपने से व्याप्त है अतः यह हेतु अविरुद्धव्याप्योपलब्धि नाम से कहा जाता है। ऐसे ही सभी हेतुओं का लक्षण अग्र ग्रन्थों से समझना चाहिए।

हेतु



अन्य हेतु भी इन्हीं बाईस हेतुओं में शामिल है ।

परम्पराया संभवत्साधनमत्रैवातर्भावनीय ॥८६॥ [प मु त प]

गुरु परम्परा से और भी जो हेतु संभव हो सकते हो उनका पूर्वोक्त साधनों में ही अंतर्भाव करना चाहिये ।

व्युत्पन्न जना की अपेक्षा अनुमान के अवयवों के प्रयोग का नियम

व्युत्पन्नप्रयोगस्तु तथोपपत्त्याऽयथानुपपत्त्यव वा ॥८७॥ [प मु त प]

व्युत्पन्न पुरुषों के लिए तथोपपत्ति या अयथानुपपत्ति नियम से ही प्रयोग करना चाहिये ।

साध्य के सदभाव में साधन का होना तथोपपत्ति है एवं साध्य के अभाव में साधन का न होना अन्यथानुपपत्ति कहलाती है ।

व्युत्पन्न प्रयोग की उदाहरण द्वारा पुष्टि

अग्निमानय देशस्तथैव धमवत्त्वोपपत्त धमवत्त्वा यथानुपपत्तर्वा ॥८८॥ [प मु त प]

यह प्रदेश अग्नि वाला है क्योंकि अग्नि के सदभाव में ही यह धमवाला हो सकता है यह तथोपपत्ति का उदाहरण है । अथवा अग्नि के अभाव में यह धमवाला हो ही नहीं सकता इसलिए इसमें अवश्य अग्नि है यह अयथानुपपत्ति का उदाहरण है । इस प्रकार तथोपपत्ति या अयथानुपपत्ति का प्रयोग करना चाहिए । इस दृष्टांत से यह निश्चय किया जाता है कि विद्वाना के लिए उदाहरण वगैरह के प्रयोग की आवश्यकता नहीं है ।

यहां तक अनुमान के अगभूत साध्य और हतया का वर्णन किया है ।

आगम का स्वरूप

आप्तवचनादिनिबधनमथज्ञानमागम ॥८९॥ [प मु त प]

आप्त वचन तथा अगुनि सज्ञा आदि से होने वाले अथज्ञान को आगम प्रमाण कहते हैं ।

शब्द से वास्तविक अवबोध होने का कारण

सहजयोग्यता सकेतवशाद्धि शब्दादयो वस्तुप्रतिपत्तिहेतव ॥९०॥ [प मु त प]

अर्थों में वाच्यरूप और शब्दों में वाचक रूप एक स्वाभाविक योग्यता होती है जिसमें सकेत हो जाने से ही शब्दादिक पदार्थों के ज्ञान में हेतु हो जाते हैं ।

यथा मेवावय सति ॥९१॥ [प म त प]

जैसे समस्त पर्वत आदिक हैं अर्थात् जैसे मरु शब्द के सुनने मात्र से ही जंबूद्वीप के मध्यस्थित सुमेरु का ज्ञान हो जाता है । उसी प्रकार सब शब्दों से अर्थ का ज्ञान हो जाता है ।

इस प्रकार से यहाँ तक परीक्षा मूल सूत्र के आधार से प्रमाण का लक्षण उसके दो भेद प्रत्यक्ष के दो भेद एवं परोक्ष के स्मृति प्रत्याभोजन तक अनुमान और आगम ऐसे पाँच भेदों का लक्षण किया गया है ।

न्यायदीपिका ग्रन्थ में कुछ विशेषता है उसे बताते हैं ।

प्रमाण के भेद अक्षय और विशेषतायें

प्रमाण द्विविध प्रत्यक्ष परोक्ष चेति तत्र विशदप्रतिभास प्रत्यक्ष । तत्प्रत्यक्ष द्विविध सांव्यवहारिक पारमार्थिक चेति । तत्र वक्षतो विशद सांव्यवहारिक प्रत्यक्ष तच्चतुर्विध अवग्रह ईहा अवाय धारणा चेति । [न्या पृ ३१]

प्रमाण के दो भी भेद हैं—प्रत्यक्ष और परोक्ष ।

उसमें विशद—स्पष्ट प्रतिभास को प्रत्यक्ष कहते हैं ।

उस प्रत्यक्ष के भी दो भेद हैं—सांव्यवहारिक और पारमार्थिक । एक देश स्पष्ट ज्ञान को सांव्यवहारिक प्रत्यक्ष कहते हैं । उसके चार भेद हैं—अवग्रह ईहा अवाय धारणा । यह ज्ञान पांच इन्द्रिय और मन की सहायता से उत्पन्न होता है अतः चार को छह से गुणा करने से $4 \times 6 = 24$ भेद हुये हैं इस ज्ञान के विषयभूत पदार्थ बहु बहुविध आदि के भेद से बारह प्रकार के हैं अतः इन २४ को १२ से गुणा करने पर $24 \times 12 = 288$ भेद हुये ।

अवग्रह के दो भेद होते हैं यञ्जनावग्रह अर्थावग्रह । व्यजनावग्रह में केवल अवग्रह ही होता है ईहा आदि भेद नहीं होते हैं एव यह चक्षु और मन से नहीं होता है अतः एक यञ्जनावग्रह को ४ इन्द्रिय से गुणा करके १२ भेदों से गुणित कीजिये $1 \times 4 = 4$ $4 \times 12 = 48$ पुनः उपयुक्त २८८ में इस सख्या को मिला देने से इस सांव्यवहारिक प्रत्यक्ष के ३३६ भेद होते हैं । यथा $288 + 48 = 336$ ।

इस सांव्यवहारिक प्रत्यक्ष को अमुख्य प्रत्यक्ष भी कहते हैं क्योंकि यह उपचार से सिद्ध है । इसी का नाम मतिज्ञान है वास्तव में यह ज्ञान परोक्ष है जसा कि तत्त्वाथ सूत्र ग्रन्थ में श्री उमास्वामि आचार्य ने स्पष्ट किया है आद्य परोक्ष ॥११॥ आदि के मतिज्ञान और श्रुतज्ञान परोक्षज्ञान है क्योंकि ये इन्द्रिय मन आदि की अपेक्षा रखते हैं अतः परोक्ष हैं । यहाँ न्याय ग्रन्थों में मतिज्ञान को प्रत्यक्ष कहने का मतलब यह है कि यह ज्ञान इन्द्रिय और मन इन दो निमित्तक होते हुये भी लोक के सांव्यवहार में प्रत्यक्ष इस प्रकार से प्रसिद्ध होने से सांव्यवहारिक प्रत्यक्ष कहलाता है । वास्तव में यह मतिज्ञान परोक्ष ही है । श्रुतज्ञान को तो परोक्ष प्रमाण में आगम नाम से कहा ही है ।

सर्वतो विशद पारमार्थिक प्रत्यक्ष । मुख्यप्रत्यक्ष इति यावत् । तद्विविधं विकल सकल च । तत्र कतिपयविषय विकलं तद्वि द्विविधम् अवधिज्ञान मन पर्ययज्ञान च । [न्या पृ ३४]

पूर्णतया विशदज्ञान को पारमार्थिक प्रत्यक्ष कहते हैं । इसी का नाम मुख्य प्रत्यक्ष है । इसके दो भेद हैं—विकल प्रत्यक्ष और सकल प्रत्यक्ष । उसमें कतिपय विषय को ग्रहण करने वाला विकल प्रत्यक्ष है उसके भी दो भेद हैं—अवधिज्ञान और मन पर्यय ज्ञान ।

सर्वद्रव्यपर्यायविषयं सकलं । [न्या० पृ ३७]

सपूर्णद्रव्य और उनकी सपूर्ण पर्यायों को विषय करने वाला सकल प्रत्यक्ष है। यह घातिकर्म के नाश से प्रगट हुआ केवलज्ञान है। इस प्रकार से अवधिज्ञान मन पर्ययज्ञान और केवलज्ञान ये तीनों ही पूर्णतया विशद होने से पारमार्थिक प्रत्यक्ष कहलाते हैं। इन ज्ञानों की पूर्णतया विशदता आत्ममात्र की अपेक्षा रखने वाली है। अर्थात् ये तीनों ज्ञान आत्ममात्र की अपेक्षा से उत्पन्न होते हैं अतः मुख्य प्रत्यक्ष कहलाते हैं।

नन्वस्तु केवलस्य पारमार्थिकत्व अवधि मन पर्ययोस्तु न युक्त विकलत्वात् इति चेत् न साकल्यं वक्तव्यमस्योत्र विषयोपाधिकत्वात् । तथा हि सर्वद्रव्यपर्यायविषयमिति केवलं सकलं । अवधिमन पर्यायो तु कदाप्यविषयत्वादविकलो । नैतावता तयो पारमार्थिकत्वच्युति । केवलज्ञानस्योपविशद्य स्वविषये साकल्येन समस्तीति तावपि पारमार्थिकागोचः । [न्या पृ ३७]

शका—केवलज्ञान को पारमार्थिक कहना ठीक है कि तु अवधिज्ञान और मन पर्ययज्ञान को पारमार्थिक कहना ठीक नहीं है क्योंकि ये दोनों विकल प्रत्यक्ष हैं।

समाधान—ऐसा नहीं कहना क्योंकि सकलपना और विकलपना यहाँ विषय की अपेक्षा से है स्वरूप की अपेक्षा से नहीं है। इसका स्पष्टीकरण—च कि केवलज्ञान समस्त द्रव्य और पर्यायों को विषय करने वाला है इसलिये वह सकल प्रत्यक्ष कहा जाता है। परन्तु अवधिज्ञान मन पर्ययज्ञान कुछ पदार्थों को विषय करते हैं इसलिये वे विकल कहे जाते हैं। न किन् इतना मात्र से ही इनमें पारमार्थिकता की हानि नहीं होती है क्योंकि पारमार्थिकता का लक्षण सकल पदार्थों को विषय करना नहीं है किन्तु पूर्ण निमलता है वह पूर्ण निमलता केवलज्ञान की तरह अवधि मन पर्यय में भी अपने विषय में विद्यमान है इसलिये ये दोनों भी पारमार्थिक हैं एवं ये दोनों भी केवलज्ञान की तरह आत्ममात्र की अपेक्षा रखकर ही उत्पन्न होते हैं अतः ये तीनों ज्ञान मुख्य प्रत्यक्ष कहलाते हैं।

शका—अक्ष नाम चक्ष आदि इन्द्रिया का है उन इन्द्रियों की सहायता लेकर जो ज्ञान उत्पन्न होता है वह प्रत्यक्ष है अतः मति अतज्ञान को ही प्रत्यक्ष कहना चाहिये अवधि आदि तीनों को नहीं ?

समाधान—यह शका ठीक नहीं है। आत्ममात्र की अपेक्षा एवं इन्द्रियों से निरपेक्ष ज्ञान ही प्रत्यक्ष है क्योंकि प्रत्यक्षता में कारण स्पष्टता निमलता ही है इन्द्रिय जयता नहीं है। दूसरी बात यह है कि हम यहाँ अक्ष का अर्थ इन्द्रिय न करके आत्मा करते हैं देखिये ! अक्षणेति व्याप्नोति जानातीति अक्ष आत्मा अर्थात् जो व्याप्त करे जाने उसे अक्ष कहते हैं और वह अक्ष-आत्मा ही है। इसलिये आत्ममात्र की अपेक्षा से उत्पन्न होने वाले ज्ञानों को प्रत्यक्ष कहते हैं। अतएव मतिज्ञान इन्द्रिय की अपेक्षा रखने से परोक्ष ही है। कथञ्चित् उपचार से उसे न्याय भाषा में साव्यवहारिक प्रत्यक्ष कहा गया है, यह बात स्पष्ट है।

इसी प्रकार से परोक्ष प्रमाण का लक्षण और उसके भेद भी परीक्षामुख के अनुसार ही किये गये हैं ।

इसमें भी हेतु के लक्षण को यहां दिखाते हैं

निश्चित साध्याभ्यासानुपपत्तिकं साधन । यस्य साध्याभावासांभवनियमरूपा व्याप्त्यविनाभावा
अपरपर्याया साध्याभ्यासानुपपत्तिस्तर्काख्येन प्रमाणेन निर्णीता तत्साधनमित्यथ । तदुक्त कुमारनदि
भट्टारक — अयथानुपपत्त्यलक्षणं लिगमगच्छते । [या पृ ६६]

जिसकी साध्य के साथ अयथानुपपत्ति (अविना भाव) निश्चित है उसे हेतु कहते हैं । तात्पर्य यह है कि जिस की साध्य के अभाव में नहीं होने रूप व्याप्ति अविनाभाव आदि नामों वाली साध्यानुपपत्ति—साध्य के होने पर ही होना और साध्य के अभाव में नहीं होना इस रूप से तक प्रमाण के द्वारा निर्णीत है वह हेतु है । श्री कुमारनदि भट्टारक ने भी कहा है— अयथानुपपत्ति मात्र जिसका लक्षण है उसे लिग हेतु कहा गया है ।

साध्य का लक्षण

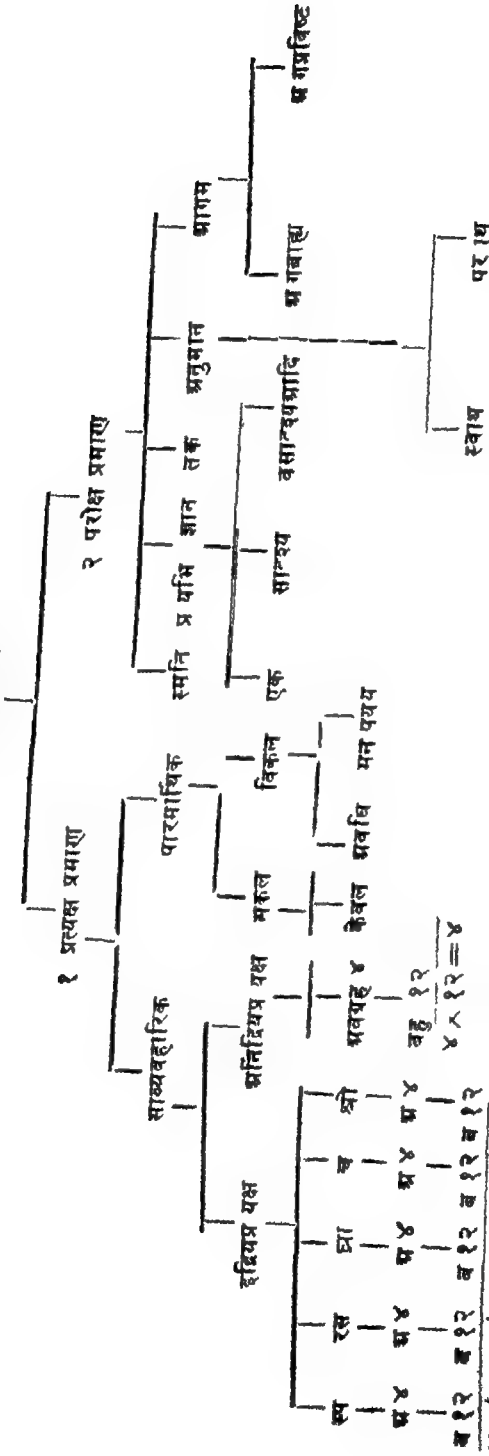
शक्यमभिमतमप्रसिद्ध साध्य [या पृ ६६]

जो शक्य अभिमत और अप्रसिद्ध है उसे साध्य कहते हैं । यहां शक्य शब्द से प्रत्यक्षादि प्रमाणों से अबाधित को लेना अभिमत से इष्ट को समझना एवं अप्रसिद्ध से प्रसिद्ध को लेना चाहिये । शब्दों में किंचित अंतर होते हुये भी ये सभी लक्षण पूर्वोक्त सूत्रों के अनुसार ही हैं ।

उपसंहार—यहां तक जन सिद्धांत के अनुसार प्रमाण का लक्षण प्रमाण के दो भेद उनके भेद प्रभेद बतलाये गये हैं । प्रमाण के दो भेदों में प्रत्यक्ष और परोक्ष है एवं प्रत्यक्ष के भी दो भेद हैं । साव्यवहारिक एवं पारमार्थिक । साव्यवहारिक मतिज्ञान के अवग्रह ईहा अवाय धारणा से चार भेद हैं पुन इन्द्रिय मन एवं बहु आदि विषयों से गुणा करने से ३३६ भेद हो जाते हैं । पारमार्थिक प्रत्यक्ष के दो भेद हैं—विकल सकल । विकल प्रत्यक्ष के भी दो भेद हैं अवधि मन पयय । सकल प्रत्यक्ष से एक केवल ज्ञान ही लिया जाता है । परोक्ष प्रमाण के पांच भेद हैं स्मृति प्रत्यभिज्ञान तक अनुमान और आगम । प्रत्यभिज्ञान के एकत्व सादस्य वलक्षण्य और प्रातिघौगिक के भेद से चार भेद हैं । एवं अनुमान के मुख्य दो अवयव हैं प्रतिज्ञा और हेतु । हेतु के भी उपलब्धि और अनुपलब्धि के भेद से दो भेद हैं । उपलब्धि के अविरुद्धोपलब्धि विरुद्धोपलब्धि एवं अनुपलब्धि के अविरुद्धानुपलब्धि विरुद्धानुपलब्धि ऐसे भेद होते हैं । अविरुद्धोपलब्धि के ६ भेद विरुद्धोपलब्धि के ६ भेद अविरुद्धानुपलब्धि के ३ भेद एवं विरुद्धानुपलब्धि के ३ भेद ऐसे हेतु के २२ भेद माने गये हैं ।

इस प्रकार से सम्बन्धान को प्रमाण कहकर उसके पांच भेदों में से मतिज्ञान को साव्यवहारिक

प्रमाण



$$१४ + ४ = २$$

विषय—अवग्रह के दो भेद हैं अर्थात् अवग्रह यजनावग्रह । व्यजनावग्रह के भागे ईहा धाति नहीं होते हैं एवं यह बल और मन से नहीं होता है
 अत व्यजनावग्रह को चार इन्द्रिय और बहु धाति १२ से गुणा करने पर $४ \times १२ = ४८$ भेद होते हैं । $२ \times ८ + ४८ = ३६$
 इस प्रकार मतिज्ञान के ३३६ भेद होते हैं ।

प्रत्यक्ष श्रुतज्ञान को 'भाग्य' शब्द से परोक्ष अक्षि मन पर्यय एव केवलज्ञान को पारमार्थिक प्रत्यक्ष कहा है। यहाँ तक प्रमाण का विवेचन जैन सिद्धांतानुसार हुआ है। प्रमाणनयनधिगम इस सूत्र में नयों के द्वारा भी पदार्थों का ज्ञान होता है अतः संक्षेप से यहाँ नय का लक्षण और उसके भेद बताते हैं।

नय का लक्षण

प्रमाणगहीतार्थकवशगाही प्रमातुरभिप्रायविशेष नय । [न्या पृ १२५]

प्रमाण से जाने हुये पदार्थ के एक देश को ग्रहण करने वाले ज्ञाता के अभिप्राय विशेष को नय कहते हैं।

उस नय के द्रव्याधिक और पर्यायाधिक ऐसे दो भेद हैं। अथवा नयों के सात भेद भी माने गये हैं यथा—नगम सग्रह व्यवहार, ऋजुसूत्र शब्द समभिरुद्ध और एवभूत।

इन नयों का विस्तृत विवेचन अथ नयचक्र आदि ग्रंथों से समझना चाहिये। यहाँ इतना ही पर्याप्त है कि ये सभी नय वस्तु के एक एक अंश को कहने वाले हैं एव परस्पर में सापेक्ष हैं यदि ये नय परस्पर में निरपेक्ष हो जाते हैं तो मिथ्या हो जाते हैं। जैसे—द्रव्याधिक नय का विषय परम द्रव्य सत्ता महा सामाया है उसकी अपेक्षा से सभी चेतन-अचेतन वस्तुयः सत रूप होने से एक रूप हैं इसी नय को लेकर ब्रह्मवादियों ने एक अद्वितीय परम ब्रह्म तत्त्व मान लिया है। किन्तु ऐसी एकात्मता गलत है चेतन अचेतन कश्चित् अवातर सत्ता से भिन्न भिन्न हैं। वैसे ही ऋजुसूत्र परमपर्यायाधिक नय है वह भूत भविष्यत के स्पष्ट से रहित शुद्ध केवल वर्तमान कालीन अथपर्याय रूप वस्तु को विषय करता है। उसका एकात्मता लेकर बौद्धों ने प्रत्येक वस्तु को सबथा एक क्षणवर्ती नश्वर ही सिद्ध कर दिया है अतः उसकी भी एकात्मता सबथा गलत है। इसलिये नयों की परस्पर सापेक्षता ही सम्यक् है। जो नय परस्पर निरपेक्ष एकात्मता को ग्रहण कर लेते हैं वे दुनय अथवा नयाभास कहलाते हैं।

प्रमाण की सच्चाई का निर्णय कैसे होता है ?

तत्प्रामाण्य स्वतः परतद्वच ॥१३॥ [परीक्षा म प्र प]

उस प्रमाण की प्रामाण्यता का निर्णय दो प्रकार से होता है। अभ्यास दशा में अन्य पदार्थ की सहायता बिना अपने आप और अनभ्यास दशा में अन्य कारणों की सहायता से।

जैसे—जहाँ निरंतर जाया आया करते हैं वहाँ के नदी और तालाब आदि स्थानों के परिचय को अभ्यास दशा कहते हैं। इस स्थान में ज्ञान की सच्चाई का निर्णय स्वतः हो जाता है। और जहाँ कभी गये आये नहीं वहाँ के नदी तालाब आदि स्थानों के अपरिचय को अनभ्यासदशा कहते हैं ऐसे स्थानों में दूसरे कारणों से ही प्रामाण्यता का निर्णय होता है।

तात्पर्य यह है कि प्रामाण्यता की उत्पत्ति तो सर्वत्र पर से ही होती है किन्तु प्रामाण्यता की निश्चय परिचित विषय में स्वतः और अपरिचित विषय में पर से होता है।

प्रमाण का विषय

सामान्यविशेषात्मा तदर्थो विषय ॥१॥ [प मु च प]

सामान्य और विशेष स्वरूप अर्थात् द्रव्य और पर्याय स्वरूप वस्तु प्रमाण का विषय होती है। द्रव्य के बिना पर्याय एवं पर्याय के बिना द्रव्य किसी भी ज्ञान का विषय नहीं होता है किंतु द्रव्य और पर्याय इन उभय रूप पदार्थ ही ज्ञान का विषय होता है। एक एक को प्रमाण का विषय मानने में अनेको दोष आ जाते हैं।

वस्तु अनेकात्मात्मक ही है

अनुवृत्तव्यावृत्तप्रत्ययगोचरत्वात् पूर्वोत्तराकारपरिहारावाप्तिस्थितिलक्षणपरिणामेनार्थक्रियोपपत्तेरप्य ॥२॥ [प मु च प]

अन्वय—यह वही है ऐसे ज्ञान को अनुवृत्त प्रत्यय कहते हैं तथा व्यावृत्त—यह वह नहीं है ऐसे ज्ञान को व्यावृत्त प्रत्यय कहते हैं। पदार्थों के काय को अथ क्रिया कहते हैं जैसे घट की अथ क्रिया जला हरण करना है। अथ के पूर्व आकार का विनाश और उत्तर आकार का प्रादुर्भाव इन दोनों सहित स्थिति को परिणाम कहते हैं।

एक ही वस्तु अन्वय ज्ञान और व्यावृत्त ज्ञान का विषय हाती है इसलिये वस्तु अनेकात्मात्मक है तथा एक ही वस्तु में पूर्व आकार का त्याग और उत्तर आकार की प्राप्ति इन दोनों से सहित स्थिति रूप लक्षण वाले परिणाम से ही अथ क्रिया होती है अतः वस्तु अनेकात्मात्मक ही है। अनुवृत्त ज्ञान का विषय सामान्य है और व्यावृत्त ज्ञान का विषय विशेष है अतः सामान्य विशेषात्मक पदार्थ ही प्रमाण का विषय होता है।

सामान्य के भेद

सामान्यं द्वया तिर्यगुच्चताभेदात् ॥३॥ [प मु च प]

सामान्य के दो भेद हैं—तिर्यक सामान्य और ऊर्ध्वतासामान्य।

तिर्यक सामान्य का लक्षण और दृष्टांत

सदृशपरिणामस्तिर्यक लण्डमु आविष गोत्ववत् ॥४॥ [प म च प]

समान परिणामन को तिर्यक सामान्य कहते हैं। जैसे—खाड़ी मुण्डो शबली गायो में गोत्व—यह सदृश परिणामन पाया जाता है।

ऊर्ध्वतासामान्य का स्वरूप और दृष्टांत

परस्परविकृतव्यापिद्रव्यमूर्ध्वता भूविष स्यात्साविषु ॥५॥ [प मु च प]

पूर्व और उत्तर पर्याय में रहन वाल द्रव्य को ऊर्ध्वता सामान्य कहते हैं। जैसे स्यास कोश कुसुम आदि पर्यायो में मिट्टी रहती है यहा यह मिट्टी द्रव्य ऊर्ध्वता सामान्य कही जाती है।

विशेष के भेद

विशेषश्च ॥१॥ पर्याय व्यतिरेकमेवात् ॥७॥ [प मु च प]

विशेष के भी दो भेद हैं । पर्याय और व्यतिरेक ।

पर्याय विशेष का स्वरूप और उदाहरण

एकस्मिन् द्रव्ये क्रमभाविन परिणामा पर्याया आत्मनि ह्यविवादाद्विद्वत् ॥८॥ [प मु च प]
एक ही द्रव्य में क्रम से होने वाले परिणामों को पर्याय कहते हैं जैसे आत्मा में हर्ष विषाद आदि ।

व्यतिरेक का लक्षण और उदाहरण

अर्थांतरगतो विसदृशपरिणामो व्यतिरेको गोमहिषाद्विद्वत् ॥९॥ [प मु च प]
एक पदार्थ की अपेक्षा दूसरे पदार्थ में रहने वाले विसदृश परिणाम को व्यतिरेक कहते हैं जैसे गो से महिष में एक भिन्न ही परिणाम है ।

भावार्थ—इन तिर्यक ऊर्ध्वता सामान्य और पर्याय-व्यतिरेक रूप विशेष से सहित-उभयात्मक वस्तु को ही ज्ञान जानता है अतः ज्ञान सामान्य विशेषात्मक वस्तु को ही विषय करता है यह बात स्पष्ट हुई ।

प्रमाण का फल

अज्ञाननिवृत्तिर्हानोपादानोपेक्षाश्च फलम् ॥१॥ [प मु च प]

प्रमाण का साक्षात् फल अज्ञान का अभाव है । तथा परपरा फल त्याग, ग्रहण और उदासीनता है । प्रमाण के द्वारा पहले अज्ञान का अभाव होता है पश्चात् त्यागने योग्य वस्तु का त्याग और ग्रहण करने योग्य का ग्रहण एवं इन दोनों से रहित वस्तु में उपेक्षा भाव होता है ।

प्रमाण से प्रमाण का फल भिन्न है या अभिन्न ?

प्रमाणादभिन्न भिन्न च ॥२॥ [प मु च प]

वह फल प्रमाण से कथंचित अभिन्न होता है कथंचित भिन्न होता है ।

प्रमाण से फल अभिन्न कसे है ?

यः प्रमिमीते स एव निवृत्ताज्ञानो जहात्यावस्ते उपसते चेति प्रतीते ॥३॥ [प च प]

जो जानता है उसी का अज्ञान दूर होता है वही किसी वस्तु को छोड़ता या ग्रहण करता है, या मध्यस्थ हो जाता है । इसलिये एक जानने वाले व्यक्ति की अपेक्षा से प्रमाण और प्रमाण का फल दोनों अभिन्न हैं । तथा प्रमाण और उसके फल की भेद प्रतीति होती है इसलिये दोनों भिन्न हैं ।

उपसंहार—यहां तक प्रमाण का लक्षण उसके भेद प्रभेद प्रमाण का विषय और प्रमाण का फल ऐसी चार बातों का स्पष्टतया वर्णन किया गया है । अब आगे अन्यमतावलम्बियों द्वारा मान्य प्रमाण का लक्षण उनके भेद-प्रभेद, विषय और फल में दोष दिखाकर निर्दोष स्याद्वाद सिद्धांत पुष्ट करते हैं ।

प्रमाणाभास का वर्णन

बौद्धाभिमत प्रमाण लक्षण का विचार

अविसर्वादिज्ञान प्रमाण [प्रमाणवार्तिक २१]

जो ज्ञान अविसर्वादी है—विसर्वाद रहित है वह प्रमाण है ऐसा बौद्धों का कहना है । किंतु यह कथन ठीक नहीं है क्योंकि इसमें असंभव दोष आता है । अर्थात् बौद्धों ने प्रत्यक्ष और अनुमान ऐसे दो प्रमाण माने हैं । न्यायविदुषों में कहा है सम्यग्ज्ञान प्रमाण के दो भेद हैं—प्रत्यक्ष और अनुमान । उनमें प्रत्यक्ष में अविसर्वादीपना संभव नहीं है क्योंकि वह निर्विकल्प होने से अपने विषय का निश्चायक नहीं है अतः सशय आदि रूप समारोप का निराकरण नहीं कर सकता है । तथा अनुमान में भी अविसर्वादीपना असंभव है क्योंकि बौद्धों की मायतानुसार वह भी अवास्तविक समान्य को विषय करने वाला है । इस तरह बौद्धों द्वारा माय वह प्रमाण का लक्षण असंभव दोष से दूषित होने से सम्यक लक्षण नहीं है ।

भाट्टों के प्रमाण लक्षण की परीक्षा

‘अनधिगततथाभूताथनिश्चायक प्रमाणम् । [शास्त्र दीपु १२६]

पहले नहीं जान हुये यथाथ अथ का निश्चय कराने वाले ज्ञान को प्रमाण कहते हैं । ऐसी भाट्ट भीमासको की मायता है । किंतु उनका यह लक्षण अव्याप्त दोष से दूषित है । क्योंकि उन्हीं के द्वारा प्रमाण रूप में मान गये धारावाहिक ज्ञान अपूर्वार्थग्राही नहीं हैं । यदि तुम यह कहो कि धारावाहिक ज्ञान अगले अगले क्षण से सहित अथ को विषय करते हैं इसलिये अपूर्वार्थ विषयक ही हैं । तो यह कथन भी ठीक नहीं है क्योंकि क्षण अत्यंत सूक्ष्म है । इन क्षणों का जानना संभव नहीं है । अतः धारावाहिक ज्ञानों में उक्त लक्षण की याप्ति निश्चित है ।

प्रभाकर के प्रमाण लक्षण की समीक्षा

अनुभूति प्रमाण [बह्वी ११५]

प्रभाकर मतानुयायी अनुभूति को प्रमाण कहते हैं किंतु उनका भी यह लक्षण युक्ति संगत नहीं है । क्योंकि अनुभूति शब्द को भाव साधन करने पर करण रूप प्रमाण में अव्याप्ति दोष आता है । चूंकि करण और भाव दोनों को ही उनके यहां प्रमाण माना गया है । जसा कि शालिकानाथ ने कहा है—‘अवाभाषसाधनं तदा सविद्वत् प्रमाणं करणसाधनत्वे त्वात्ममनः सन्निकषः [प्रकरण ५० प्रमाण वा पु १४]

जब प्रमाण शब्द को प्रामिति प्रमाण इस प्रकार भाव साधन किया जाता है उस समय ज्ञान ही प्रमाण होता है । और प्रमीयतेऽनेनेति प्रमाण जिसके द्वारा जाना जाय वह प्रमाण है ऐसा करण साधन करने पर आत्मा और मन का सन्निकष प्रमाण होता है । अतः अनुभूति (अनुभव) को प्रमाण का लक्षण मानने में अव्याप्ति दोष स्पष्ट है । इसलिये यह लक्षण भी सुलक्षण नहीं है ।

नैयायिकों के प्रमाण लक्षण की परीक्षा

‘प्रमाणकरणं प्रमाणं’ [न्याय मं प्रमाण पृ २५]

प्रमा के प्रति जो करण है वह प्रमाण है। ऐसी नैयायिकों की मान्यता है कि तु उनकी यह मान्यता भी प्रमादकृत ही है। क्योंकि उनके द्वारा प्रमाण रूप से मान गये ईश्वर में ही वह लक्षण अव्याप्त है। कारण ‘महेश्वर’ प्रमाण का आश्रय है करण नहीं है। ईश्वर का प्रमाण मानने का यह कथन हम अपनी ओर से आरोपित नहीं कर रहे हैं कि तु उनके प्रमुख आचार्य उदयन ने स्वयं स्वीकार किया है कि—

तन्मे प्रमाणं शिबं [न्याय कु सु ४६]

अर्थात् वह महेश्वर मेरे प्रमाण हैं इस अव्याप्ति दोष को दूर करने के लिये कोई इस प्रकार व्याख्या करते हैं कि जो प्रमा का साधन हो अथवा प्रमाण का आश्रय हा वह प्रमाण है।

साधनाभययोरन्यतरत्वं सति प्रमाव्याप्त प्रमाण [सबदशनसंग्रह प २३५]

कि तु उनका यह व्याख्यान भी युक्ति सगत नहीं है क्योंकि प्रमा के साधन और प्रमा के आश्रय में से किसी एक को प्रमाण मानने पर लक्षण की परस्पर में अव्याप्ति होती है। जब प्रमा के साधन को प्रमाण का लक्षण किया जायेगा तब प्रमा के आश्रय रूप प्रमाण लक्ष्य में लक्षण नहीं रहेगा और जब ‘प्रमा के आश्रय को प्रमाण का लक्षण माना जायगा तब प्रमा के साधन रूप प्रमाण लक्ष्य में लक्षण घटित नहीं होगा। तथा प्रमाश्रय और प्रमासाधन दोनों को सभी लक्ष्यों का लक्षण माना जाये तो कहीं भी लक्षण नहीं जायगा। सन्निकष आदि केवल प्रमा के आश्रय हैं प्रमा के साधन नहीं हैं क्योंकि उसकी प्रमा (ज्ञान) नित्य है। प्रमा का साधन भी हो और प्रमा का आश्रय भी हो ऐसा कोई प्रमाण लक्ष्य नहीं है अतः नैयायिकों का उक्त लक्षण सदोष है।

इस प्रकार से कोई-कोई ज्ञान को अस्वसंविदित-त्व को नहीं जानने वाला कहते हैं। कोई गृहीत अथ के ज्ञान को प्रमाण कहते हैं कोई निर्विकल्प दशन को प्रमाण कहते हैं कोई सशय को कोई विपरीत को कोई अनध्यवसाय को ही प्रमाण कह देते हैं कि तु य प्रमाण नहीं हैं प्रत्युत प्रमाणाभास ही हैं।

जैनाचार्यों द्वारा मान्य सम्यग्ज्ञान ही प्रमाण है वही हित की प्राप्ति और अहित का परिहार कराने में समर्थ है अन्य नहीं हैं।

अन्य मतावलम्बियों द्वारा मान्य प्रमाण के भेदों का विचार

प्रत्यक्षमेक चार्थाक कारणात्सौगता पुन ।

अनुमानं च तत्त्वव सांख्या शास्त्र च ते अपि ॥१॥

न्यायकवेत्तिनोऽप्येवमुपमानं च केन च ।

अर्थावस्था सहैतानि चत्वार्याहुः प्रमाकरा ॥२॥

अभाववच्छान्तेतानि भाट्टा वेदान्तिवस्तथा ।

संनर्तयितुमुत्तानि तानि बीरान्तिका जगु ॥३॥

अर्थ—चार्वाक एक प्रत्यक्ष प्रमाण ही मानते हैं। शीघ्रतः प्रत्यक्ष और अनुमान ऐसे दो प्रमाण मानते हैं। वैशेषिक भी इन्हीं दो प्रमाणों को मानते हैं। सांख्य प्रत्यक्ष अनुमान और आगम ऐसे तीन प्रमाण मानते हैं। नैयायिक इन्हीं तीन में उपमान को मिलाकर चार मानते हैं। प्रमाकर इन्हीं चार में अर्थापत्ति मिलाकर पांच प्रमाण मानते हैं। भाट्ट भीमासक और वेदाती प्रत्यक्ष अनुमान उपमान आगम अर्थापत्ति और अभाव ऐसे छ प्रमाण मानते हैं। पौराणिक इ ही छ प्रमाणों में सब और ऐतिह्य मिलाकर आठ प्रमाण मानते हैं।

इनमें से चार्वाक मती एक प्रत्यक्ष प्रमाण के द्वारा ही परलोकान्ति का निषेध और पर में बुद्धि है इत्यादि का विधान भी नहीं कर सकता है क्योंकि अनुमान प्रमाण को माने बिना परलोकादि का निषेध असंभव है।

बौद्ध सांख्य आदि भी अनेकों प्रमाण मानकर भी तक प्रमाण नहीं मानते हैं अतः इन सभी की माय प्रमाण सख्या गलत है क्योंकि तक प्रमाण के बिना यापति का निणय न होने से अनुमान का भी अवतार नहीं हो सकता है।

अतएव जनाचार्यों द्वारा माय प्रमाण के दो भेद ही सुघटित हैं क्योंकि प्रत्यक्ष और परोक्ष रूप इन दो प्रमाणों में सभी प्रमाण शामिल हो जाते हैं। स्मृति प्रत्यभिज्ञान तक अनुमान और आगम य पांच भेद परोक्ष के अंतर्गत होने से सभी व्यवस्था व्यवस्थित हो जाती है।

इस प्रकार से अय मतो द्वारा माय प्रमाण के भेदों का निराकरण कर दिया गया है। विशेष जिज्ञासुओं को विशेष याय ग्रंथ देखने चाहिये।

इन प्रमाण के भेदों का लक्षण भी बाधित ही हैं उस पर अब विचार करते हैं।

बौद्धों द्वारा मान्य प्रत्यक्ष प्रमाण का खंडन

कल्पनापोढमभ्रान्त प्रत्यक्ष [न्याय बिंदु प ११]

बौद्ध कल्पनापोढ—निर्विकल्प और भ्रांति रहित ज्ञान को प्रत्यक्ष प्रमाण कहते हैं।

उनका कहना है कि कल्पनापोढ पद से सविकल्प ज्ञान का और अभ्रान्त पद से मिथ्याज्ञानों का निराकरण होता है। क्योंकि उनके यहां जो समीचीन निर्विकल्प ज्ञान है वही प्रत्यक्ष है।

किंतु इस पर जनाचार्यों का यह कहना है कि निर्विकल्प ज्ञान सशय विपर्यय अनध्यवसाय रूप समारोप का निराकरण करने वाला नहीं है और किसी भी वस्तु का निश्चय कराने वाला भी नहीं है अतः वह प्रत्यक्ष प्रमाण नहीं है।

बौद्ध—निर्विकल्प ज्ञान अर्थ से उत्पन्न होता है और पुनः उसी अर्थ को प्रकाशित करता है अतः प्रमाण है क्योंकि स्वलक्षण जय है वास्तविक है। किंतु सविकल्प ज्ञान ऐसा नहीं है।

नार्चालोको कारणं परिच्छेद्यत्वासमोवत् ॥६॥ [प मु द्वि प]

अतश्च यमपि तत्प्रकाशक प्रदीपवत् ॥७॥ [प मु द्वि प]

ज्ञान—पदार्थ और प्रकाश ज्ञान की उत्पत्ति में कारण नहीं हैं क्योंकि वे विषय हैं जैसे अघकार । ज्ञान पदार्थ से उत्पन्न न होकर भी उस पदार्थ को प्रकाशित कर देता है जैसे कि दीपक अथ—घट पट आदि से उत्पन्न न होकर भी उनको प्रकाशित कर देता है ।

बौद्धों की यह मान्यता है कि ज्ञान अथ से उत्पन्न होकर उसके आकार होकर के ही उस अथ को जानता है अथवा उस-उस पदार्थ की व्यवस्था कैसे करेगा ?

किंतु जनाचार्यों का कहना है कि ज्ञान न तो अथ से उत्पन्न ही होता है न अथ के आकार का ही होता है फिर भी उसे जान लेता है क्योंकि पदार्थ के साथ ज्ञान का कोई अन्वय व्यतिरेक नहीं है कि जहां पर पदार्थ होव वही पर ज्ञान होवे और पदार्थ के अभाव में ज्ञान का अभाव रहे । अतः ज्ञान तो आत्मा का गुण है—

स्वावरणक्षयोपशमलक्षणयोग्यतया हि प्रतिनियतमथ व्यवस्थापयति ॥६॥ [प मु द्वि प]

अपने अपने आवरण कम के क्षयोपशम विशेष रूप—योग्यता से ही ज्ञान यह घट है यह पट है इस प्रकार से पदार्थों की भिन्न भिन्न व्यवस्था कर देता है । अतः योग्यता ही वस्तु की व्यवस्था करने में कारण है । जिस ज्ञान में जिस अथ को ग्रहण करने की योग्यता है वह ज्ञान उस ही अर्थ को विषय करता है अथ को नहीं । ज्ञान अथ के आकार होकर ही अथ को जानता है यह भी गलत है क्योंकि दीपक घट पट के आकार को न धर कर भी उन्हें प्रकाशित कर देता है । अतः बौद्धों द्वारा मान्य तदुत्पत्ति तदाकार और तदव्यवसाय का खंडन हो जाता है ।

बौद्धों ने सविकल्प ज्ञान को अवास्तविक माना है क्योंकि वह परमाथभूत सामान्य को विषय करता है । आचार्यों का कहना है कि यह भी गलत है चूंकि प्रमाण से बाधित न होने के कारण सविकल्प ज्ञान का विषय परमार्थ ही है । किंतु बौद्धों द्वारा मान्य वास्तविक स्वलक्षण एक क्षणवर्ती पर्यायभूत वस्तु दिखती ही नहीं है अतः प्रत्यक्ष प्रमाण निर्विकल्प नहीं है सविकल्प ही है ।

योगाभिमत सन्निकर्ष का खंडन

इन्द्रियार्थयो संबंध सन्निकष

इन्द्रिय और अथ का संबंध होना सन्निकष कहलाता है ।

सन्निकर्षस्य च योगाभ्युपगतस्याचेतनत्वात् कुत प्रमितिकरणत्वं कुतस्तरां प्रमाणत्वं कुतस्तथा अत्यन्तम् ? [भा १० २६]

अर्थ—तैय्याधिक और वैशेषिक सन्निकष (इन्द्रिय और पदार्थ के संबंध) को प्रत्यक्ष मानते हैं । पर वह ठीक नहीं है क्योंकि सन्निकष अचेतन है । वह ज्ञान के प्रति करण कैसे हो सकता है ? और ज्ञान के प्रति अक्ष करण नहीं, तब प्रमाण कैसे ? और जब प्रमाण ही नहीं, तो प्रत्यक्ष कैसे ?

दूसरी बात यह है कि चक्षु इन्द्रिय और मन ये दोनों पदार्थों का स्पर्श किये बिना ही पदार्थों का करा ज्ञान देते हैं इसलिये सन्निकष प्रमाण मानना गलत है। इस पर वैशेषिक कहता है कि 'चक्षु इन्द्रिय पदार्थों का स्पर्श करके ही प्रकाशित करती है क्योंकि वह बाह्य इन्द्रिय है जो वहिरिन्द्रिय होती हैं वे पदार्थों का स्पर्श करके ही प्रकाशित करती हैं जैसे स्पर्शन इन्द्रिय। इस अनुमान से चक्षु इन्द्रिय प्राप्यकारी है और वह प्राप्यकारिता ही सन्निकष है। इसलिये सन्निकष ज्ञान ही प्रत्यक्ष प्रमाण है। इस पर जैनाचार्यों का कहना है कि यह अनुमान सम्यक नहीं है।

इस अनुमान में चक्षु पद से कौन सी चक्षु को पक्ष बनाया है। लौकिक गोलक रूप चक्षु को या अलौकिक किरण रूप चक्षु को ? पहले पक्ष में हेतु बाधित विषय नाम का हेत्वाभास है। क्योंकि गोलक रूप चक्षु विषय के पास जाती हुई किसी को अनभव में नहीं आती है उसका अग्नि आदि के पास जाकर छूकर उसको जानना प्रत्यक्ष से बाधित है।

दूसरा पक्ष लेवो तो भी—किरण रूप अलौकिक चक्षु अभी तक सिद्ध ही नहीं है। यदि कहो कि चक्षु की तेजस किरण निकल कर बाहर जाकर पदार्थों को छूती है तब ज्ञान होता है तब तो वत्ता ही अनर्थ होगा—किरण अग्नि के पास जाकर छूकर जानते समय जल जायगी पानी को जानते समय गीली हो जायगी इत्यादि बड़ ही अनर्थ हो जावगे अतः चक्षु का छूकर जानना गलत है। एक ही समय में वृक्ष की शाखा और आकाश के चन्द्रमा का अवलोकन हो जाना है यदि चक्षु जाकर छूकर जानती है तो पहले निकटवर्ती शाखा का ज्ञान होना चाहिए पुन बहुत दूरवर्ती चन्द्रमा का ज्ञान होना चाहिए था किन्तु ऐसा है नहीं। अतः चक्षु अप्राप्यकारी सिद्ध है। एव सन्निकष प्रमाण मानने वाला के यहा सर्वज्ञ का भी अभाव हो जाता है क्योंकि इन्द्रिय ज्ञान से कोई भी भूत भविष्यत वतमान ऐसे त्रकालिक पदार्थों को नहीं जान सकता है।

अतः बौद्धाभिमत निर्विकल्प एव योगाभिमत सन्निकष ज्ञान प्रमाण नहीं है।

जनाचार्य द्वारा माय विशद प्रत्यक्ष यह प्रत्यक्ष प्रमाण का लक्षण ही सुसंगत है ऐसा समझना चाहिये।

जो ज्ञान प्रत्यक्ष आदि के सदृश मालम पड़ या कहे जाव किन्तु प्रत्यक्ष आदि रूप न होवें वे ज्ञान ज्ञानाभास कहलाते हैं ऐसे ही सभा में आभास को लगाकर सभी को समझ लेना।

प्रत्यक्ष प्रमाणाभास का लक्षण

अवैशद्यऽपि प्रत्यक्ष तदाभासं बौद्धस्याकस्याद्भूतज्ञानात् बहिर्विज्ञानवत् ॥६॥ (परीक्षा ३)
अविशद ज्ञान को प्रत्यक्ष मानना प्रत्यक्षाभास है जैसे बौद्ध अकस्मात् धूम को देखकर अग्नि के ज्ञान को प्रत्यक्ष मानते हैं।

परोक्षाभास का स्वरूप

वैशद्यऽपि परोक्ष तदाभासं भीमांसकस्य करणज्ञानवत् ॥७॥ (परीक्षा ६)

स्पष्ट ज्ञान को परोक्ष कहना परोक्षाभास है जैसे भीमासक करणज्ञान को परोक्ष मानता है । वास्तव में करण ज्ञान प्रत्यक्ष है । उसको परोक्ष मानना परोक्षाभास है ।

स्मरणाभास का लक्षण

अतस्मिन्स्त्विति ज्ञानं स्मरणाभासं जिनदत्तं स देवदत्तो यथा ॥८॥ [परी० ६]

जिस पदार्थ को पहले कभी धारणारूप अनुभव नहीं हुआ था उसके अनुभव को स्मरणाभास कहते हैं । अथवा जो वस्तु वह नहीं है उसे वह कहकर स्मरण करना स्मरणाभास है जैसे जिनदत्त का स्मरण करके कहना कि वह देवदत्त ।

प्रत्यभिज्ञाभास का स्वरूप

सर्वशेषे तदेव तस्मिन्नेव तेन सदृशं यमलकवदित्यादि प्रत्यभिज्ञानाभासम् ॥९॥ [परी ६]

सदृश में यह वही है ऐसा ज्ञान तथा उसी में यह उसके सदृश है ऐसा ज्ञान प्रत्यभिज्ञानाभास है जैसे एक साथ जमें दो बालको में उल्टा ज्ञान हो जाता है ।

तर्काभास का लक्षण

असम्बद्धे तज्ज्ञानं तर्काभासः ॥१०॥ [परी ६]

अविनाभाव रहित ज्ञान में अविनाभाव का ज्ञान या जिन पदार्थों में परस्पर में व्याप्ति नहीं है उनमें व्याप्ति का ज्ञान होना तर्काभास है जैसे किसी के एक पुत्र को काला देखकर व्याप्ति बनाना कि इसके जितने पुत्र होंगे वे काले ही होंगे इत्यादि ज्ञान तर्काभास है ।

अनुमानाभास का लक्षण

इदमनुमानाभासः ॥११॥ तत्रानिष्टादि पक्षाभासः ॥१२॥ [परी ६]

अनुमान के अवयवों का आभास दिखलाने से अनुमानाभास सिद्ध हो जावेगा ।

अनिष्ट बाधित और सिद्ध को पक्षाभास कहते हैं । अर्थात् साध्य के तीन विशेषण में इष्ट अबाधित और असिद्ध । इनके उल्टे पक्षाभास बन जाते हैं । क्योंकि साधन से होने वाले साध्य के ज्ञान का नाम ही अनुमान है आगे क्रमशः साधनाभासों का भी स्पष्ट करेंगे ।

अनिष्ट—जो अपने को इष्ट नहीं है उसे साध्य की कोटि में रखना ।

बाधित—जो प्रत्यक्ष आदि से बाधित हो उसे साध्य की कोटि में रखना ।

सिद्ध—सिद्ध को सिद्ध करने का प्रयास करना । इसमें बाधित पक्षाभास के पांच भेद माने गये हैं ।

बाधित के भेद

बाधितः प्रत्यक्षानुमानाभासलोकस्वबाधने ॥१३॥ [परी ६]

बाधित पक्षाभास के पांच भेद हैं । प्रत्यक्षबाधित, अनुमानबाधित, आगमबाधित, लोकबाधित और स्वकथनबाधित ।

अत्यक्षबाधित का दृष्टान्त

तत्र प्रत्यक्षबाधितो यथा अनुष्णोऽग्निद्वयस्यावजलवत् ॥१६॥ [परी ६]

अग्नि ठंडी होती है क्योंकि वह द्रव्य है जस जल । यहाँ अग्नि को ठंडी कहना स्पर्शन इन्द्रिय के प्रत्यक्ष से बाधित है क्योंकि धूने से अग्नि गरम होती है ।

अनुमान बाधित

अपरिणामी शब्द कृतकत्वात् घटवत् ॥१७॥ [परी ६]

शब्द नित्य होता है क्योंकि किया हुआ है जैसे घट । यह अनुमान बाधित पक्ष है क्योंकि ऐसा भी अनुमान कहा भी जा सकता है कि शब्द अनित्य हाता है क्योंकि वह किया गया होता है जैसे घट । इस अनुमान से बाधा आ जाती है ।

आगम बाधित

प्रेत्यासुखप्रदो धम पुरुषाश्रितत्वादधमवत् ॥१८॥ [परी ६]

धम परलोक में दु खनायी होता है क्योंकि वह पुरुष के आश्रित होता है । जो जो पुरुष के आश्रित होता है वह दु खदायी हाता है जैसे अधम । यह पक्ष आगम से बाधित है क्योंकि आगम में धम को सुखदायी माना है और अधम को दु खनायी कहा है । यद्यपि दाना ही पुरुष के आश्रित हैं फिर भी भि न स्वभाव वाले हैं ।

नाक बाधित

शुबि नरशिर कपाल प्राण्यगत्वाच्छखशस्त्रिवत् ॥१९॥ [परी ६]

मनष्य के शिर का कपाल पवित्र होता है क्योंकि वह प्राणा का अंग है । जो जो प्राणी का अंग होता है वह पवित्र होता है जमे शख और सीप । यह पक्ष लोक बाधित है क्योंकि लोक में प्राणी का अंग होते हुये भी कोई चीज पवित्र और कोई अपवित्र मानी गई है ।

स्ववचन बाधित पक्षाभास का उदाहरण

माता मे वध्या पुरुषसयोगेऽप्यगभत्वात् प्रसिद्धवध्यावत् ॥२०॥ [परी ६]

मेरी माता वध्या है क्योंकि पुरुष का संयोग होने पर भी उसके गर्भ नहीं रहता है जैसे कि प्रसिद्ध वध्या स्त्री । यह पक्ष अपने ही वचनो से बाधित है क्योंकि स्वयं पुत्र मौजूद है और माता भी कह रहा है फिर भी मेरी माता वध्या है यह कथन स्ववचन बाधित है ।

इन पाँच प्रकार से बाधित विषयो को पक्ष की कोटि में रखना बाधित पक्षाभास दोष है ।

अब साधन के आभासा को कहते हैं -

हेत्वाभास के भेद

हेत्वाभासा असिद्धविरुद्धानकांतिकाकिञ्चित्करा ॥२१॥ [परी ६]

हेत्वाभास के चार भेद हैं । असिद्ध विरुद्ध अनकांतिक और किञ्चित्कर ।

असिद्ध हेत्वाभास

असत्सत्तानिश्चयोऽसिद्ध ॥२२॥ [परी ६]

जिस हेतु की सत्ता का अभाव हो उसे असिद्ध हेत्वाभास कहते हैं। इसके स्वरूपासिद्ध और सदिग्धासिद्ध ऐसे दो भेद हैं।

विरुद्ध हेत्वाभास

विपरीतनिश्चयताविनाभावो विरुद्धोऽपरिणामी शब्द कृतकत्वात् ॥२३॥ [परी ६]

साध्य से विपरीत विपक्ष के साथ जिस हेतु का रहना हो वह हेतु विरुद्ध हेत्वाभास है जैसे शब्द नित्य हैं क्योंकि किये हुये हैं यहा यह कृतकत्व हेतु नित्य से विरुद्ध अनित्य में रहता है। अत विरुद्ध हेतु है।

अनकान्तिक हेत्वाभास

विपक्षोऽप्यविरुद्धवृत्तिरनैकान्तिक ॥२४॥ [परी ६]

जो पक्ष सपक्ष में रहता हुआ विपक्ष में भी चला जाता है वह अनकान्तिक हेत्वाभास है। इसे व्यभिचारी हेतु भी कहते हैं। इसके शक्ति विपक्षवृत्ति और निश्चितविपक्षवृत्ति ऐसे दो भेद हैं।

शक्तिविपक्षवृत्ति— नास्ति सबज्ञो वक्तृत्वात् सबज्ञ नहीं है क्योंकि वह वक्ता है। यहा वक्ता है यह हेतु रह जावे और सर्वज्ञत्व भी रह जावे इन दोनों बातों में कोई विरोध नहीं है अत यह हेतु शक्ति व्यभिचारी है क्योंकि इसकी विपक्ष में रहने में शका है।

निश्चितविपक्षवृत्ति— श द अनित्य है क्योंकि वह प्रमेय है जैसे घट यहा प्रमेयत्व हेतु पक्ष शब्द में और सपक्ष घट में रहता हुआ विपक्ष रूप नित्य आकाश में भी चला जाता है अत निश्चित व्यभिचारी हेतु है।

अकिञ्चित्कर हेत्वाभास

सिद्ध प्रत्यक्षबाधिते च साध्ये हेतुरकिञ्चित्कर ॥२५॥ [परी ६]

साध्य के सिद्ध होने पर तथा प्रत्यक्षादि से बाधित होने पर जो हेतु कुछ नहीं कर सकता है इस लिए वह अकिञ्चित्कर हेत्वाभास कहलाता है। जैसे शब्द श्रवण इन्द्रिय का विषय है क्योंकि वह शब्द है। यहा शब्दत्व हेतु सिद्ध को ही सिद्ध कर रहा है। अथवा अग्नि ठण्डी है क्योंकि वह द्रव्य है इसमें द्रव्यत्व हेतु प्रत्यक्ष से ही बाधित है। अत ऐसे हेतु अकिञ्चित्कर होते हैं। ऐसे ही अक्षय व्यतिरेक दृष्टान्तों का विपरीत प्रयोग करना दृष्टान्ताभास कहलाता है। अक्षय दृष्टान्ताभास के तीन भेद हैं। साध्य विकल, साधनविकल और उभयविकल। तीनों का उदाहरण— शब्द अपौरुषय है क्योंकि अमूर्त है, जैसे इन्द्रिय सुख, परमाणु और घट।

यहाँ दृष्टांत में इन्द्रिय सुख पुरुषकृत है अतः अपने अपौरुषय साध्य में न रहने से 'साध्य विकल' है। परमाणु मूर्तिक है वह अमूर्तिक हेतु में नहीं रहता है अतः यह दृष्टांत साधन विकल है।

घट पुरुषकृत और मूर्तिक है। वह अपौरुषय साध्य और अमूर्तिक हेतु में नहीं रहता है अतः यह साध्य-साधन विकल दृष्टांत है।

व्यतिरेक दृष्टांताभास के भी तीन भेद हैं—

शब्द अपौरुषय होता है क्योंकि वह अमृत है जो जो पौरुषय होता है वह अमूर्तिक नहीं होता है जैसे परमाणु इन्द्रियसुख और आकाश।

यहाँ परमाणु असिद्धसाध्य व्यतिरेक है क्योंकि वह अपौरुषय है। इसलिये परमाणु के अपौरुषयपना का साध्य से व्यतिरेक नहीं हुआ। ऐसे ही इन्द्रियसुख असिद्ध साधन व्यतिरेक है। एवं आकाश असिद्ध साध्य साधन व्यतिरेक है।

बाल प्रयोगाभास का लक्षण

प्रतिज्ञा हेतु उदाहरण उपनय और निगमन बालको को बोध कराने के लिये शास्त्र में अनुमान के ये पाँच अवयव माने गये हैं। इनमें से कुछ कम अवयवों का प्रयोग करना गलत है। अतः बाल प्रयोगाभास कहलाता है।

आगमाभास का लक्षण

रागद्वयमोहाक्रान्तपुरुषवचनाज्जातमागमाभास ॥५१॥ [परी ६]

रागी द्वयी अज्ञानी मोही पुरुषों के वचनों से होने वाले आगम शास्त्र को आगमाभास कहते हैं।

आगमाभास के उदाहरण

यथा नद्यास्तीरे मोदकराशय सति धावध्व मारुतका ॥५२॥ अगुत्यधे यूषशत सास्त इति च ॥५३॥ विसवावात् ॥५४॥ [परी ६]

जैसे कि—हे बालको! दौड़ो नदी के किनार लड्डियों के ढेर लगे हैं ऐसे वचन आगमाभास हैं। अथवा अगुलि के अग्रभाग पर सौ हाथी ठहरे हैं यह भी अनाप्त वचन है इन सब में विसवाद देखा जाता है अतः ये सब आगमाभास हैं।

उपसंहार—जो प्रमाण न हाव और प्रमाण सदृश मालूम पड़ें या अन्य लोग जिन्हें प्रमाण मानने लग जाव वे सब प्रमाणाभास कहलाते हैं। यहाँ तक अय लोगों के द्वारा माय प्रमाणाभास प्रत्यक्ष प्रमाणाभास परोक्ष प्रमाणाभासों का लक्षण बतलाया है। परोक्ष प्रमाण के भेद प्रभेदों का भी गलत लक्षण होने से वे सब उन उन नाम से प्रमाणाभास बन जाते हैं। अतः स्मरणाभास प्रत्यभिज्ञानाभास लक्षाभास, अनुमानाभास और आगमाभास ऐसे पाँच परोक्षाभास के भेद होते हैं। उसमें भी अनुमान के पक्ष और हेतु की अपेक्षा दो भेद होने से पक्षाभास हेत्वाभास ऐसे दो भेद सिद्ध हैं। पुनः पक्षाभास के अमिष्ट, बाधित, और सिद्ध ये तीन भेद करके बाधित पक्षाभास के प्रत्यक्ष अनुमान आगम, लोक और स्ववचन से पक्ष

भेद होते हैं । पुनः हेतुभास के असिद्ध, विरुद्ध, अनकारिक और अकिंचित्कर ऐसे चार भेदों का वर्णन किया है । ऐसे ही चार्वाक द्वारा मान्य प्रमाण की एक संख्या बौद्ध द्वारा मान्य प्रमाण की दो संख्या, इत्यादि सब प्रमाण संख्याभास कहलाते हैं । आगे प्रमाण का विषय और उसके फल में गलत कल्पना का नाम भी आभास है उसे बताते हैं ।

प्रमाण के विषयाभास का लक्षण

विषयाभास सामान्य विशेषो ह्यं वा स्वतन्त्र ॥६१॥ [परी ६]

केवल एक सामान्य को ही ज्ञान का विषय मानना या केवल विशेष को ही मानना अथवा दोनों रूप पदार्थ को ही स्वतन्त्रता से प्रमाण का विषय मानना विषयाभास है ।

प्रत्येक वस्तु सामान्य विशेषात्मक ही है यह बात पहले कही जा चुकी है । एव प्रत्येक ज्ञान भी उभयात्मक वस्तु को ही जानता है तभी वह प्रमाण कहलाता है अथवा अप्रमाण कहलाता है । साध्य पर्याय रहित कवल द्रव्य-सामान्य को ही ज्ञान का विषय कहता है । बौद्ध द्रव्याश्रयित कवलपर्याय विशेष को ही ज्ञान का विषय कहता है एव न्यायिक व वशेषिक सामान्य विशेष स्वरूप पदार्थ को मान कर भी सामान्य और विशेष को एक दूसरे की सहायता से रहित स्वतन्त्रता से प्रमाण का विषय मानते हैं इसलिये वे सब विषयाभास है क्योंकि प्रमाण का विषय परस्पर सापेक्ष उभयात्मक है ।

प्रमाण के फलाभास का वर्णन

फलाभास प्रमाणादभिन्न भिन्नमेव वा ॥६२॥ [परी ६]

प्रमाण से उसका अज्ञान निवृत्ति आदि फल को सवथा भिन्न ही मानना या सवथा अभिन्न ही मानना प्रमाण फलाभास है । क्योंकि कथंचित जिसका ज्ञान प्रकट होता है उसी को अज्ञान का अभाव त्याग आदि फल मिलते हैं तथा कथंचित् य फल नाम लक्षण आदि से भिन्न भी है । अतः एकांत मायता ही आभास कहलाती है ।

उपसंहार—यहाँ तक प्रमाणस्वरूपाभास प्रमाणसंख्याभास प्रमाणविषयाभास और प्रमाणफलाभास का वर्णन हुआ है । अब आगे न्यायदीपिकाकार ने इन विषयों में कुछ विशेषताय बताई हैं उनका स्पष्टीकरण करते हैं ।

परोक्ष प्रमाण

अस्पष्ट प्रतिभास को परोक्ष प्रमाण कहते हैं । इसके पाँच भेद हैं स्मृति आदि ।

स्मृति का लक्षण

तद्विषयाकारा प्रागनुसूतवस्तुविषया स्मृतिः स वैवक्ष्यते यथा । [न्या दी पृ ५३]

‘वद्’ इस आकार वाला पहले अनुभव किये गये वस्तु को विषय करने वाला ज्ञान स्मृति कहलाता है, जैसे वद् वैवक्ष्यते । इस ज्ञान को उत्पन्न करने वाला अनुभव आरणा रूप कारण से ही होता है क्योंकि

पदार्थ में अवग्रहादि ज्ञान हो जाने पर भी धारणा के अभाव में स्मृति उत्पन्न नहीं होती है। धारणा ज्ञान ही आत्मा में उस प्रकार का सत्कार पैदा कर देता है। जिससे वह कालान्तर में भी उस अनुभूत विषय का स्मरण करा देता है।

शका—यदि धारणा के द्वारा ग्रहण किये गये विषय में ही स्मरण होता है तो वह गृहीत-ग्राही होने से अप्रमाण हो जावेगा ?

समाधान—नहीं। ईहा आदि की तरह स्मरण में भी विषय भेद मौजूद है जिस प्रकार अवग्रह आदि के द्वारा ग्रहण किये गये अथ को विषय करने वाले ईहादि ज्ञानों में विषय भेद माना गया है वैसे ही यहा समझना। देखिये। यहा धारणा का विषय इदता—यह शब्द के प्रयोग पूर्वक जाना जाता है एवं स्मृति का विषय तत्ता—वह इस शब्द से निर्दिष्ट होता है। अतः स्मृति ज्ञान भी विसवाद रहित होने से प्रमाण है।

धाराबाहिक ज्ञान का लक्षण

एक ही घट में घट विषयक अज्ञान को दूर करने लिए होने वाला घट ज्ञान से घट का ठीक से बोध हो गया है फिर भी यह घट है यह घट है यह घट है इस प्रकार उत्पन्न हुये ज्ञान धाराबाहिक ज्ञान हैं ये ज्ञान अज्ञान को दूर करने में साधकतम नहीं हैं क्योंकि पहले यह घट है इस ज्ञान से ही अज्ञान दूर हो चका है अतः गृहीत को ही ग्रहण करने वाला होने से यह ज्ञान अप्रमाण है।

प्रत्यभिज्ञान का लक्षण

अनभव और स्मरण पूर्वक होने वाले ज्ञान रूप ज्ञान को प्रत्याभिज्ञान कहते हैं। [याय दी पृ ५६]

अथ विशेषिक आदि एकत्व प्रत्यभिज्ञान का स्वीकार करके भी उसका प्रत्यक्ष में अन्तर्भाव करते हैं। उनका कहना है कि जो इन्द्रियो के होने पर होता है और नहीं होने पर नहीं होता है वह प्रत्यक्ष है एवं इन्द्रियो के साथ अवयव व्यतिरेक रखने वाला यह प्रत्यभिज्ञान है अतः प्रत्यक्ष में ही गर्भित है। किंतु जनाचार्यों का कहना है कि इन्द्रिया वर्तमानवालीन विषय को ही ग्रहण करती है वर्तमान और भूतकाल की अवस्था के एकत्व को विषय नहीं कर सकती है। उसका कहना है कि इन्द्रिया सहकारी कारणों की सहायता से वर्तमान और भूत में रहने वाले एकत्व को जान लगी किन्तु आचार्यों का कहना है कि चाहे जितने सहकारी कारण मिल जाव इन्द्रिया अविषय में प्रवृत्ति नहीं कर सकती हैं। अज्ञान से संस्कृत चक्षु सुनने का काम नहीं कर सकती है देखने में ही विशेषता ला सकती है। अतः एकत्व प्रत्यभिज्ञान पृथक प्रमाण सिद्ध है।

नैयायिक और मीमांसक सादृश्य प्रत्यभिज्ञान को उपमान नाम से पृथक प्रमाण सिद्ध करना चाहते हैं किन्तु यह भी ठीक नहीं है क्योंकि स्मृति और अनुभव के जोड़ रूप ज्ञानों को सर्वत्र प्रत्यभिज्ञान ही समझना चाहिये अन्यथा विसदृश प्रत्यभिज्ञान को भी एक पृथक प्रमाण कल्पित करना प्रवेष्टा।

तर्क प्रमाण

व्याप्तिज्ञान तर्क । यत्र यत्र धूमस्य तत्र तत्राग्निमत्यमिति । [या ६२]

व्याप्ति के ज्ञान को तर्क कहते हैं । जहाँ जहाँ धूम होता है वहाँ वहाँ अग्नि होती है । यह तर्क ज्ञान का उदाहरण है ।

कोई कहते हैं कि प्रत्यक्ष विशेष के द्वारा ही व्याप्ति का ग्रहण हो जाता है अतः तर्क प्रमाण को पृथक् मानने की कोई आवश्यकता नहीं है । किन्तु यह ठीक नहीं है क्योंकि स्मृति प्रत्यभिज्ञान और अनेकों बार का हुआ प्रत्यक्ष ये तीनों मिलकर एक ऐसे ही ज्ञान को उत्पन्न करते हैं जो व्याप्ति को ग्रहण करने में समर्थ होता है वही तर्क है । इस तर्क का विषय प्रत्यक्ष अनुमान आदि के द्वारा असम्भव है । बौद्धों का कहना है कि—

निर्विकल्प प्रत्यक्ष के अनन्तर जो विकल्प उत्पन्न होता है वह व्याप्ति को ग्रहण करता है । किन्तु यह भी गलत है हम आप बौद्धों से प्रश्न करते हैं कि वह विकल्प प्रमाण है या अप्रमाण ? यदि अप्रमाण है तो उसके द्वारा ग्रहीत व्याप्ति में प्रमाणता कैसे ? यदि प्रमाण है तो वह प्रत्यक्ष है या अनुमान ? प्रत्यक्ष तो हो नहीं सकता क्योंकि वह अस्पष्ट ज्ञान है । अनुमान कहो तो भी ठीक नहीं क्योंकि उसमें हेतु दर्शन आदि की अपेक्षा नहीं है । इसलिए इन दोनों से भिन्न ही कोई प्रमाण है । और वही तो तर्क है । आपने उसका विकल्प यह दूसरा नाम रख दिया है ।

अनुमान का लक्षण

साधनात्साध्यविज्ञानमनमान । [या ५ ६५]

साधन से साध्य का ज्ञान होने को अनुमान कहते हैं ।

नयायिक—लिंगपरामर्शानुमान [न्या वा १ १ ५]

लिंग का देखने रूप ज्ञान अनुमान है ।

जन—यह लक्षण ठीक नहीं है । क्योंकि व्याप्ति स्मरण से सहित लिंग ज्ञान अनुमान प्रमाण की उत्पत्ति में कारण है । अनुमान के दो भेद हैं—स्वार्थानुमान और परार्थानुमान ।

स्वार्थानुमान के अवयव

स्वार्थानुमान के तीन अंग हैं—धर्मी साध्य और हेतु ।

धर्मी—साध्य धर्म के साधार को धर्मी कहते हैं । जैसे अग्निमान पवन ।

साध्य—हेतु के द्वारा जो जाना जाय वह साध्य है । जैसे अग्नि ।

हेतु—जो साध्य का ज्ञापक होता है । जैसे धूम दर्शन । ये तीनों ही अनुमान के अंग हैं ।

अथवा स्वार्थानुमान के दो अंग भी माने जाते हैं—पक्ष और हेतु ।

पक्ष—साध्य धर्म से युक्त धर्मी को पक्ष कहते हैं। जैसे यह पवत अग्नि वाला है पक्ष को ही 'प्रतिज्ञा' कहते हैं। यथा—

‘धर्मधर्मिसमुदायरूपस्य पक्षस्य वचन प्रतिज्ञा यथा पवतोऽयमग्निमान् । [न्याय ७६]

धर्म और धर्मी के समुदाय रूप पक्ष के कहने को प्रतिज्ञा कहते हैं। जैसे यह पवत अग्नि वाला है ।

जब धर्म और धर्मी में भेद कथन की विवक्षा है तब तीन अग्न होता है। जब धर्म धर्मी के समुदाय की विवक्षा है तब दो अग्न माने जाते हैं। यह धर्मी प्रसिद्ध ही होता है।

परार्थानुमान

दूसरे के उपदेश की सहायता से जो साधन से साध्य का ज्ञान होता है वह परार्थानुमान है। नैयायिक कहता है कि परोपदेश वाक्य ही परार्थानुमान हैं किंतु जैनाचार्य वचनो को उपचार से ही प्रमाण मानते हैं वास्तव में नहीं। अतः मुख्य अनुमान तो ज्ञान ही है न कि ज्ञान के कारण वचन। इस परार्थानुमान के भी स्वार्थानुमान की तरह दो या तीन अग्न माने गये हैं।

नैयायिक द्वारा माय अनुमान के पांच अवयव

प्रतिज्ञा हेतु उदाहरण उपनय निगमन यवयव । [या सत्र ११ ३२]

प्रतिज्ञा हेतु उदाहरण उपनय और निगमन य अनुमान के पांच अवयव हैं।

पक्ष के प्रयोग को प्रतिज्ञा कहते हैं।

पंचमी विभक्ति रूप लिङ्ग को हेतु कहते हैं।

व्याप्ति को दिखलाते हुये दष्टांत के कहने को उदाहरण कहते हैं।

दष्टांत की अपेक्षा लेकर पक्ष में हेतु के दुहराने को उपनय कहते हैं।

हेतु पुरस्सर पक्ष के कहने को निगमन कहते हैं। इनके उदाहरण—

यह पवत अग्नि वाला है—प्रतिज्ञा

क्योंकि धूम वाला है।—हेतु

जैसे रसोईघर—अवयव दष्टांत। जम तालाब—व्यतिरेक दष्टांत।

इसलिये यह पवत धूम वाला है—उपनय।

धूम वाला होने से यह अग्नि वाला है—निगमन।

अनुमान प्रयोग पद्धति—

यह पवत अग्नि वाला है क्योंकि धूमवाला है। जो जो धूम वाला होता है वह वह-वह अग्नि वाला होता है जैसे रसोईघर। जो जो अग्नि वाला नहीं होता है, वह वह धूम वाला नहीं होता है जैसे तालाब। इसलिये यह पर्वत धूम वाला है। धूमवाला होने से वह अग्नि वाला है।

ये पाँचो अवयव अनुमान प्रयोग के हैं इनमे से यदि एक भी न हो तो अनुमान प्रयोग गलत है । यहाँ तक नैयायिक ने कहा है ।

जैनाचार्य कहते हैं कि उनका यह विचार गलत है क्योंकि वीतराग कथा मे शिष्यो के अभिप्राय से अधिक भी अवयव माने जाते हैं किन्तु विजिगीष कथा मे प्रतिज्ञा और हेतु ये दो ही अवयव कहे जाते हैं ।

विजिगीष कथा

वादी और प्रतिवादी मे अपने पक्ष को स्थापित करने के लिए जीत हार होने तक जो परस्पर में चर्चा होती है वह विजिगीष कथा है उसे वाद भी कहते हैं । [न्याय प ७६]

वीतराग कथा

गुरु तथा शिष्यो या रागद्वेष रहित विद्वानो म जो तत्त्व का निर्णय होने तक वचन प्रवृत्ति चर्चा होती है वह वीतराग कथा कहलाती है । यह सौम्यचर्चा है । [न्याय ८]

बौद्ध—लिंग वचन रूप एक हेतु का ही वादकाल मे प्रयोग करना चाहिए प्रतिज्ञा का प्रयोग अनावश्यक है ।

जन—यह कथन ठीक नहीं है क्योंकि हेतु के प्रयोग से युत्पन्न जनो को भी साध्य के सदेह का निवारण नहीं हो सकेगा अतः प्रतिज्ञा का प्रयोग अवश्य करना चाहिये । जन सिद्धांतानुसार वीतराग कथा मे शिष्यो के आशयानुसार प्रतिज्ञा हेतु उदाहरण उपनय और निगमन इनमे से दो तीन चार या पाँचो का भी प्रयोग कर सकत हैं । कोई बाधा नहीं है किन्तु वाद काल मे मात्र प्रतिज्ञा हेतु इन दो अवयवो अनुमान ही बोलना चाहिए यह बात सिद्ध हुई ।

जैन हेतु का एक अविनाभाव लक्षण ही मानत हैं बौद्ध हत का ऋण्य एव नयायिक पाच रूप वाला मानत हैं । अब उनका निराकरण करत है ।

बौद्ध के ऋण्य हेतु का निराकरण

‘पक्षधर्मत्वादित्रितयलक्षणाल्तिगावनुमोत्थानम् । [या प ३]

पक्षधर्मत्व आदि तीन लक्षण वाले हेतु से अनुमान की उत्पत्ति होती है ऐसा बौद्ध का कहना है । उसका स्पष्टीकरण—

पक्षधर्मत्व सपक्षसत्त्व और विपक्ष व्यावृत्ति ये तीन रूप हेतु के लक्षण हैं ।

पक्ष धर्मत्व—साध्य धर्म से विशिष्ट धर्मो को पक्ष कहत हैं जैसे अग्नि के अनुमान मे पक्व पक्ष है उस पक्ष मे व्याप्त होकर हेतु का रहना ‘पक्षधर्मत्व’ है ।

सपक्ष सत्त्व—साध्य के समान धर्म वाले धर्मो को सपक्ष कहत हैं जैसे अग्नि के अनुमान मे ‘रसोई ३ धर’ सपक्ष है । उस अपक्ष मे सब जगह हेतु का रहना ‘सपक्ष सत्त्व’ है ।

विपक्षव्यावृत्ति—साध्य से विरोधी धर्म वाले धर्मों को विपक्ष कहते हैं। जैसे—अग्नि के अनुमान में तालाब विपक्ष है उन सभी विपक्षों में हेतु का न रहना 'विपक्ष व्यावृत्ति' है।

ये तीनों कम मिलकर हेतु का लक्षण है। यदि इन तीनों में से एक रूप भी न हो तो हेतु हेत्वाभास बन जाता है। यहाँ तक बौद्ध का पक्ष है। अब जैनाचार्य उसका निराकरण करते हैं।

जैन—यह बौद्ध का कथन ठीक नहीं है क्योंकि पक्ष धर्मत्व के बिना भी कृतिकोदयादि हेतु शकटो दयादि साध्य को सिद्ध कर देते हैं। तथाहि—शकट जुहूँतते उद्वेष्ट्यति कृत्तिकोदयाविति रोहिणी नक्षत्र का एक मुहूर्त के बाद उदय होगा क्योंकि अभी कृतिका नक्षत्र का उदय हो रहा है। इस अनुमान में 'रोहिणी नक्षत्र धर्म' पक्ष है। एक मुहूर्त के बाद उदय साध्य है और कृतिका नक्षत्र का उदय हेतु है किंतु यह कृतिकोदयात् हेतु अपने पक्ष भूत रोहिणी नक्षत्र में नहीं रहता है। इसलिए इस हेतु में 'पक्षधर्मत्व' नहीं है फिर भी इसमें अयथानुपपत्ति मौजद है। अतः यह हेतु अपने साध्य को सिद्ध कर देता है। इसलिए बौद्धों के द्वारा माय हेत का त्ररूप्य लक्षण अव्याप्ति दोष से दूषित है।

नैयायिक सम्मत पाँचरूप्य हेतु का कथन

नैयायिक पञ्चरूपता को हेतु का लक्षण कहते हैं। उसका स्पष्टीकरण—पक्षधर्मत्व सपक्षसत्त्व विपक्षव्यावृत्ति अबाधितविषयत्व और असत्प्रतिपक्षत्व। उनमें से प्रथम तीन रूप के लक्षण कहे जा चुके हैं। शेष दो का लक्षण अबाधितविषयत्व—साध्य के अभाव को निश्चय कराने वाले बलिष्ठ प्रमाणों का न होना अबाधित विषयत्व है। असत्प्रतिपक्षत्व—साध्य के अभाव को निश्चय कराने वाले समान बल वाले प्रमाणों का न होना असत्प्रतिपक्षत्व है। उदाहरण द्वारा देखिये—यह पक्ष अग्नि वाला है क्योंकि धूमवाला है जो-जो धूम वाला होता है वह वह अग्नि वाला होता है जैसे रसोई घर। जो जो अग्नि वाला नहीं होता है वह वह धूम वाला नहीं होता है जैसे तालाब। चूँकि यह धूम वाला है इसलिए अग्नि वाला जरूर ही है। इन पाँच अवयव रूप अनुमान प्रयोग में धर्मत्वात् हेतु है उसमें पक्षधर्मता है क्योंकि वह पक्षभूत पक्ष में रहता है।

सपक्षसत्त्व भी है क्योंकि सपक्षभूत रसोई घर में रहता है। विपक्षव्यावृत्ति भी है क्योंकि धूम हेतु तालाब आदि विपक्षों में नहीं है। अबाधित विषयत्व भी है क्योंकि धूम हेतु का जो अग्नि रूप साध्य विषय है वह प्रत्यक्ष आदि से बाधित नहीं है। असत्प्रतिपक्षत्व भी है क्योंकि अग्नि के अभाव का साध्यक तुल्यबल वाला कोई प्रमाण नहीं है। इन पाँचों रूप सहित ही धूम हेत अपने अग्नि रूप साध्य का ज्ञान कराता है। इनमें से किसी एक रूप के न होने से एक एक दोष उपस्थित हो जाते हैं। पक्षधर्म के अभाव में असिद्ध दोष सपक्षसत्त्व के अभाव में विरुद्ध दोष विपक्षव्यावृत्ति के अभाव में अनकान्तिक दोष अबाधित विषयत्व के अभाव में कालात्ययापदिष्ट दोष एवं असत्प्रतिपक्षत्व के अभाव में प्रकरणसम दोष ऐसे पाँच रूप के अभाव में हेतु के पाँच दोष होने से पाँच हेत्वाभास प्रसिद्ध हैं। पुनश्च—पुनश्च इनका स्पष्टीकरण—

असिद्ध हेत्वाभास—पक्ष में जिसका रहना असिद्ध हो वह असिद्ध हेत्वाभास है, जैसे—'अग्नि अस्तित्व',

है, क्योंकि वस्तु इन्द्रिय से जाना जाता है । यहां वाक्यवत्त्वात् हेतु पक्षभूत शब्द में नहीं है, क्योंकि शब्द तो बोधोद्देश्य का विषय है

विरुद्ध हेत्वाभास—साध्य के अभाव के साथ जो हेतु व्याप्त हो वह विरुद्ध हेत्वाभास है जैसे—शब्द नित्य है क्योंकि वह कृतक है यहां कृतक हेतु अपने साध्यभूत नित्य से रहित अनित्य में व्याप्त है और सपक्ष आकाश आदि में नहीं रहता ह अत विरुद्ध हेत्वाभास ह ।

अनैकान्तिक हेत्वाभास—जो हेतु व्यभिचार सहित है साध्य के अभाव में भी रहता है या विपक्ष में चला जाता है वह अनैकान्तिक है । शब्द अनित्य है क्योंकि वह प्रमेय है यहां प्रमेयत्व हेतु अपने साध्य अनित्य का व्यभिचारी है । क्योंकि आकाश आदि विपक्ष में नित्यत्व के साथ भी रह जाता है अत विपक्ष से अलग न होने से यह हेतु अनैकान्तिक हेत्वाभास है ।

कालात्ययापदिष्ट हेत्वाभास—जिस हेतु का विषय प्रत्यक्षादि प्रमाणों से बाधित हो वह कालात्ययापदिष्ट हेत्वाभास है । जैसे—अग्नि ठण्डी है क्योंकि वह पदाथ है' यहां पदाथत्व हेतु अपने विषय ठण्डापन में प्रत्यक्ष से बाधित है । अत अबाधितविषयता न होने से कालात्ययापदिष्ट हेत्वाभास है ।

प्रकरणसम हेत्वाभास—जिसका विरोधी साधन मौजूद हो वह हेतु प्रकरणसम अथवा सत्प्रतिपक्ष हेत्वाभास है । जैसे—शब्द अनित्य है क्योंकि वह नित्यधर्म से रहित है । यहां नित्यधर्म रहितत्व हेतु का विरोधी साधन मौजूद है अर्थात् शब्द नित्य है क्योंकि अनित्य धर्मों से रहित है इस प्रकार नित्यता का साधन करना उसका प्रतिपक्षी साधन है । अत असत्प्रतिपक्षता के न होने से नित्यधर्मरहितत्व हेतु प्रकरणसम हेत्वाभास है ।

इन पांच हेत्वाभास दोषों से रहित पांच रूपता हेतु का लक्षण है । पांचो रूपों में से किसी एक से रहित होने से हेतु अहेतु है । यहां तक नैयायिक ने कहा है ।

जैनाचार्यों द्वारा पांचरूप्य हेतु का लक्षण

नैयायिकों द्वारा हेतु का पांचरूप्य लक्षण भी ठीक नहीं है क्योंकि पक्षधर्मत्व से रहित भी वृत्तिकोदय हेतु' रोहिणी के उदय रूप साध्य का गमक है । अत पंचरूपता लक्षण हेतु अव्याप्ति दोष से दूषित है । [न्या ५ २५ ८८]

दूसरी बात यह है कि आप नैयायिकों ने ही हेतु के तीन भेद माने हैं । केवलान्वयी केवलव्यतिरेकी और अन्वयव्यतिरेकी । इन तीनों में से पहले के दो हेतु में पांचरूपता नहीं है मात्र अन्वयव्यतिरेकी हेतु में ही पांचरूपता है ।

केवलान्वयी हेतु

'पक्षसपक्षवृत्तिविपक्षरहित केवलान्वयी । यथा—अवृष्टादय कस्यचित् प्रत्यक्षा अनुमेयत्वात् वक्ष्यवृत्तिर्न सत्प्रत्यक्षितप्रत्यक्ष 'वक्ष्याम्यादि' । [न्या ५ २६]

जो पक्ष और सपक्ष में रहता है तथा विपक्ष से रहित है वह केवलान्वयी हेतु है जैसे—‘पुण्यपापादि किसी के प्रत्यक्ष है क्योंकि वे अनुमान से जाने जाते हैं । जो-जो अनुमान से जाने जाते हैं वे किसी के प्रत्यक्ष होते हैं जैसे—अग्नि आदि । यहाँ पुण्यपापादि पक्ष है । किसी के प्रत्यक्ष’ यह साध्य है अनुमान से जाना जाता है यह हेतु है । अग्नि आदि यह अवयव दृष्टान्त है । यह अनुमेयत्व’ हेतु अदृष्ट आदि पक्ष में रहता है और सपक्ष अग्नि आदि में भी रहता है । अतः इस हेतु में पक्षधर्मत्व सपक्ष सत्त्व है । किन्तु विपक्ष यहाँ कोई है ही नहीं क्योंकि सभी पदार्थ पक्ष और सपक्ष में आ गये इसलिये विपक्ष यावत्ति है ही नहीं ।

केवल व्यतिरेकी का कथन

पक्षवत्तिविपक्षव्यावृत्त सपक्षरहितो हेतुः केवलव्यतिरेकी । यथा—जीवच्छरीर सात्मक भवितु मर्हति प्राणादिमत्त्वात् यद्यत्सात्मक न भवति तत्तत्प्राणादिमत्त्वं न भवति यथा लोण्ड इति ।

[न्या ५]

जो हेतु पक्ष में रहता है विपक्ष में नहीं रहता है और सपक्ष से रहित है वह हेतु केवल व्यतिरेकी है । जैसे जिन्दा शरीर जीवसहित होना चाहिए क्योंकि वह प्राणादि वाला है । जो जीव सहित नहीं होता है वह वह प्राणादिमान नहीं होता है जम मिट्टी का ढला । यहाँ जिन्दा शरीर पक्ष है जीवसहितत्व साध्य है । प्राणादिमान हेतु है और लोण्डादिक व्यतिरेक दृष्टान्त है । प्राणादिमान हेतु पक्षभूत जिन्दा शरीर में रहता है और विपक्ष लोण्डादिक से यावत्त ह । तथा सपक्ष यहाँ है ही नहीं क्योंकि सभी पदार्थ पक्ष और विपक्ष के अन्तर्गत हो जाते हैं । अतः इसमें भी पंचरूपता नहीं है ।

अन्वय व्यतिरेकी हेतु का उदाहरण

तत्र पञ्चरूपोपपन्नोऽन्वयव्यतिरेकी । यथा शब्दोऽनित्यो भवितुमर्हति कृतकत्वात् यद्यत्कृतकं तत्तदनित्यं यथा घट यद्यदनित्यं न भवति तत्तत्कृतकं न भवति यथा आकाशः तथा चायं कृतकः तस्मादनित्य एवेति । [न्या ५ ८६]

जो हेतु पाञ्चरूपो से सहित है वह अन्वय व्यतिरेकी है । जैसे शब्द अनित्य है क्योंकि कृतक है जो जो किया जाता है वह-वह अनित्य होता है जैसे घड़ा जो जो अनित्य नहीं होता है वह वह किया नहीं जाता जैसे—आकाश और यह शब्द किया जाता है इसलिए अनित्य ही है ।

यहाँ शब्द पक्ष है उसकी अनित्यता साध्य है । कृतकत्व हेतु है । वह हेतु पक्षभूत शब्द का धर्म है अतः इस हेतु में पक्षधर्मत्व है । सपक्ष घटादिकों में रहता है अतः ‘सपक्षसत्त्व’ है । विपक्ष आकाश में नहीं रहता है अतः विपक्ष से व्यावृत्त है । हेतु का विषय—अनित्य किसी प्रमाण से बाधित नहीं है अतः अबाधितविषयत्व है । एवं प्रतिपक्षी साधन के न होने से असत्प्रतिपक्षत्व भी विद्यमान है । अतः कृतकत्वात् हेतु इन पाँचों रूपा से विशिष्ट होने से ‘अन्वयव्यतिरेकी’ कहलाता है ।

इन तीन हेतुओं के लक्षण से आप नैयायिकों द्वारा ही मान्य हेतु की पञ्चरूपता का निराकरण हो जाता है। क्योंकि केवलावयों और केवल व्यतिरेकी हेतुओं में पञ्चरूपता नहीं है।

जो नैयायिक का कहना है कि असिद्ध विरुद्ध आदि पाँचों दोषों को दूर करने के लिये हेतु में पाँच रूपता है वह भी गलत है। क्योंकि अयथानुपपत्ति लक्षण से विशिष्ट हेतु असिद्ध आदि दोषों का निराकरण कर देता है और यदि ये पाँच रूप विद्यमान हैं किंतु अयथानुपपत्ति रूप अविनाभाव नहीं है तब तो वह हेतु हेत्वाभास ही कहलाता है। तथाहि—

[पाञ्चरूप्य त्रैरूप्यहेतु हेत्वाभास क्यों है ?]

गर्भस्थो मंत्रीतनय इयामो भवितुमहति मंत्रीतनयत्वात् संप्रतिपन्नमैत्रीतनयवत् ।

[या पृ ६१]

गर्भ में स्थित मंत्री का पुत्र काला होना चाहिये क्योंकि वह मंत्री का पुत्र है अथ मौजूद मंत्री के पुत्रों की तरह। यहाँ मंत्रीतनयत्वात् हेतु पक्षभूत गर्भस्थ मंत्री के पुत्र में रहता है अतः इस हेतु में पक्ष धर्मत्व मौजूद है। सपक्षभूत मौजूद मंत्री पुत्रों में रहने से सपक्षसत्त्व भी है विपक्षभूत गोरे चत्र के पुत्रों से व्यावृत्त होने से विपक्ष से यावृत्ति रूप भी है। कोई बाधा नहीं है इसलिये अबाधितविषयता भी है क्योंकि गर्भस्थ मंत्रीपुत्र का कालापन किसी भी प्रमाण से बाधित नहीं है। विरोधी समान बल वाला कोई प्रमाण न होने से इस हेतु में असत्प्रतिपक्षत्व भी है। इस प्रकार मंत्रीतनयत्वात् हेतु में पाँचों रूप विद्यमान हैं। तीन रूप तो हजार में सौ के याय से स्वयं सिद्ध हैं किंतु अयथानुपपत्ति न होने से यह हेतु हेत्वाभास है क्योंकि मंत्रीतनयत्वात् हेतु से गर्भस्थ पुत्रों के कालापन का अविनाभाव निश्चित नहीं है कदाचित् गर्भस्थ बालक गोरा भी हो सकता है।

अतः अयथानुपपत्ति रूप हेतु ही सम्यक् हेतु है। यदि अयथानुपपत्ति से सहित हा पाञ्चरूपता हेतु का लक्षण है तो अन्यथानुपपत्ति ही हेतु का लक्षण सिद्ध है पाञ्चरूपता नहीं है।

[बौद्ध के त्रैरूप्य हेतु का निराकरण]

‘अन्यथानुपपन्नत्वं यत्र तत्र त्रयेण किम् । नान्यथानुपपन्नत्वं यत्र तत्र त्रयेण किम् ॥१॥

अर्थ—जहाँ अन्यथानुपपत्ति है वहाँ तीन रूपों के मानने से क्या ? और जहाँ अन्यथानुपपत्ति नहीं है वहाँ तीन रूपों के सम्भाव से भी क्या ? तात्पर्य यह है कि अयथानुपपत्ति के बिना हेतु की तीन रूपता अभिमत फल का संपादक नहीं है। बौद्धों के लिये यह उत्तर है।

[नैयायिक के पाञ्चरूप्य हेतु का लक्षण]

‘अन्यथानुपपन्नत्वं यत्र किं तत्र पञ्चभिः । नान्यथानुपपन्नत्वं यत्र किं तत्र पञ्चभिः ॥२॥

[प्रमाण पृ ७२]

अथ—जहाँ हेतु से अन्यथानुपपत्ति है वहाँ पाच रूपों के मानने से क्या प्रयोजन है ? और जहाँ अन्यथानुपपत्ति नहीं है वहाँ पाच रूपों के सदभाव से भी क्या प्रयोजन है ? तात्पर्य यह है कि अन्यथानुपपत्ति के बिना पाच रूप सबका निष्फल है। अन्यथानुपपत्ति—जो साध्य के साथ अविनाशायी है—साध्य के होने पर ही होता है और साध्य के बिना नहीं होता है वह अन्यथानुपपत्ति रूप हेतु है।

हेतु के दो भेद हैं—विधि रूप और निषध रूप। विधि रूप हेतु के भी विधि साधक और प्रतिषेध साधक ऐसे दो भेद हैं एव निषध रूप हेतु के भी दो भेद हैं—विधि साधक और प्रतिषेध साधक।

इन सबके भेद प्रभेदों के नाम बताये जा चुके हैं।

विशेष लक्षण अन्य ग्रन्था से देख लेना चाहिये।

जैनाचार्यों ने हेत्वाभास के चार भेद ही माने हैं जिनका वर्णन पहले किया जा चुका है।

[आगम का लक्षण]

“प्राप्तवाक्यनिबन्धनमर्थज्ञानमागमः । [न्या पृ ११३]

प्राप्त के वचनों से होने वाले अर्थज्ञान को आगम कहते हैं।

[प्राप्त का लक्षण]

प्राप्त प्रमितिसकलाथत्व सति परमहितोपदेशः । [न्या पृ ११]

जो प्रत्यक्ष ज्ञान में समस्त पदार्थों का ज्ञाता—सर्वज्ञ है और परमहितोपदेशी है वह प्राप्त है।

न्यायिक आदि के द्वारा माने गये आप्त सर्वज्ञ न होने में आप्ताभास है—सच्चे आप्त नहीं हैं। क्योंकि उनके द्वारा माने गये आप्त का ज्ञान स्वयं को नहीं जानता है। पुनः उसके एक ही ज्ञान है उसको जानने वाला ज्ञानांतर भी नहीं है। जब वह ईश्वर विशेषण भूत अपने ज्ञान को ही नहीं जानता है तो उस ज्ञान विशिष्ट आत्मा को कि मैं सर्वज्ञ हूँ। ऐसा कमे जानेगा ? और जब अनात्मज्ञ है तब सर्वज्ञ ही है सर्वज्ञ नहीं है। एव बद्ध आदि भी सच्चे आप्त नहीं हैं। इसका स्पष्टीकरण आगे किया जावेगा।

[प्रमाण का विषय]

‘अनेके अन्ता धर्मा सामान्यविशेषपर्यायिगणा यस्येति सिद्धोऽनेकान्तः । [न्या ११७]

जिसमें अनेको अंत धर्म सामान्य विशेष पर्याय और गुण पाये जाते हैं उसे अनेकान्त कहते हैं। मतलब सामान्य आदि अनेक धर्म वाले पदार्थ को अनेकान्त कहते हैं।

तत्र सामान्यमनुवृत्तिस्वरूपम् । तद्धि घटत्व पृथुबुध्नोदराकार गोत्वमिति सास्नादिमत्स्वमेव ।

[न्या ११७]

अनुगत व्यवहार के विषयभूत सवृक्ष परिणामात्मक ‘घटत्व’ गोत्व आदि अनुगता स्वरूप को सामान्य कहते हैं। वह घटत्व स्थूल कम्बु श्रीवादि स्वरूप तथा गोत्व सास्ना आदि स्वरूप ही हैं।

विशेषीयस्त्वस्यैव घटः सूक्ष्मः इत्यादि व्यावृत्तप्रत्ययवाचकान्न घटादिस्वरूपमेव ।'

[म्या पृ १२]

विशेष भी सामान्य की ही तरह यह स्थूल घट है यह छोटा है। इत्यादि व्यावृत्त प्रतीति का विषयभूत घटादि व्यक्ति स्वरूप ही है। इसी बात को भगवान् भाणिक्यनदि भट्टारक ने भी कहा है कि 'प्रमाण का विषय सामान्य विशेष रूप है।

पर्याय—परिणमन को पर्याय कहते हैं। उसके दो भेद हैं अथपर्याय व्यजन पर्याय।

उसमे भूत और भविष्य के उल्लेख रहित केवल वर्तमान कालीन वस्तु स्वरूप को अथपर्याय कहते हैं। आचार्यों ने इसे ऋजुसूत्र नय का विषय माना है। इसी एक देश को मानने वाले क्षणिकवादी बौद्ध हैं।

प्रवृत्ति और निवृत्ति में कारणभूत जल के ले घाने रूप अथक्रियाकारिता का नाम व्यक्ति-व्यजन है उस व्यजन से युक्त पर्याय को व्यजन पर्याय कहते हैं। जैसे—मिट्टी आदि को पिंड स्यास कोश कुशूल और कपाल आदि पर्यायें ह।

गुण—जो संपूर्ण द्रव्य मे व्याप्त होकर रहते हैं और समस्त पर्यायों के साथ रहने वाले ह उह गुण कहते ह। और वे वस्तुत्व रूप गध स्पश आदि हैं। गुण के भी दो भेद ह—सामान्य और विशेष। जो सभी द्रव्यों मे रहें वे सामान्य गुण ह जैसे अस्तित्व वस्तुत्व आदि। जो उसी एक द्रव्य मे रहते हैं वे विशेष गुण कहलाते हैं। जैसे—रूपरसादि। इन सामान्य विशेष रूप गुण और पर्यायों का आश्रय द्रव्य है। ऐसी अनेकान्तात्मक द्रव्य रूप वस्तु ही प्रमाण का विषय है। एव अनेक धर्मात्मक वस्तु को विषय करने वाला प्रमाण है। वस्तु के एक धर्म को सापेक्ष ग्रहण करने वाला नय है। वस्तु के एक धर्म को निरपेक्ष रूप से ग्रहण करने वाले नय नयामास या कुनय कहलाते हैं।

यहा तक संक्षेप से प्रमाण और प्रमाणाभास को बताया है आगे कुछ विशेष समीक्षा करते हैं।

प्रमाणों के बारे मे विशेष समीक्षा

प्रमाण विचार

दार्शनिक परम्परा में सवत्र प्रतीयते येन तत्प्रमाण इस निरुक्ति के अनुसार जिसके द्वारा पदार्थों का ज्ञान हो उसे प्रमाण कहते हैं।

वास्तविक वादी आचार्यों ने मान त्वक्षजमेव हि' इन्द्रियजन्य प्रत्यक्ष को ही प्रमाण माना है।

वैशेषिक-नैयायिक

दार्शनिक खोर्षों में सर्वप्रथम कणाद ने प्रमाण का सामान्य लक्षण निर्दिष्ट किया है। अदुष्ट विद्या' [वैशेषिक सूत्र १-२-१२] निर्दोष विद्या को प्रमाण कहा है।

न्याय दर्शन के प्रवर्तक गौतम के न्याय सूत्र में तो प्रमाण का सामान्य लक्षण उपलब्ध नहीं है पर

उनके टीकाकार वात्स्यायन ने अद्वय ही लक्षण किया है— उपलब्धिसाधनानि प्रमाणानि [न्याय भा ५ १८] उपलब्धियों के साधन को प्रमाण माना है।

उद्योत कर ने भी उपलब्धिहेतु प्रमाण [न्याय भा ५ ५] उपलब्धि के हेतु को ही प्रमाण कहा है।

जयतभट्टने प्रमाकरण प्रमाण [न्याय म ५ २५] प्रमा के करण को प्रमाण कहा है।

उदयन ने यथार्थानुभवो मानमनपेक्षतयेष्यते [या कुमु ४ १] यथाथ अनुभव को प्रमाण कहा है।

यहाँ यह बात ध्यान में रखना कि उदयन के पहले याय विशेषिक दशन में अनुभव पद दृष्टि गोचर नहीं होता है।

इस प्रकार नैयायिक वैशेषिक दशन में प्रमा के करण को प्रमाण माना गया है। उन्होंने प्रत्यक्ष प्रमा के तीन करण माने हैं—इन्द्रिय इन्द्रियाथ सन्निकष और ज्ञान। किन्तु इन्द्रिय और इन्द्रियाथ सन्निकष को प्रत्यक्ष प्रमा का कारण मानना ठीक नहीं है क्योंकि इन्द्रिय और सन्निकष अज्ञान रूप हैं अत वे अज्ञान की निवृत्ति रूप प्रमा के करण कैसे हो सकते हैं? अज्ञान निवृत्ति में अज्ञान का विरोधी ज्ञान ही होना चाहिए। सन्निकष को प्रमाण कहने में पहले दोष दिखाया है।

बुद्ध नैयायिकों ने कहा है कि— अयभिचारिणीमसदिग्धामर्थोपलब्धि विदधती बोधाबोधस्वभावा सामग्री प्रमाण। [न्याय म ५ १२]

अयभिचारिणी असदिग्ध अर्थ की उपलब्धि को कराने वाली ज्ञानात्मक तथा अज्ञानात्मक दोनों प्रकार की सामग्री ही प्रमा का करण है वही प्रमाण है। अत वे कारक साकल्य इन्द्रिय मन पदार्थ प्रकाश आदि कारणों की समग्रता को प्रमाण कहते हैं। इस विषय में यहाँ इतना ही कहना पर्याप्त है कि अर्थ की उपलब्धि में साधकतम कारण तो ज्ञान है और कारक साकल्य की साधकता उस ज्ञान को उत्पन्न करने में है क्योंकि ज्ञान को उत्पन्न किये बिना कारक साकल्य अर्थ का बोध नहीं करा सकते। अत प्रमा का करण रूप प्रमाण ज्ञान ही है इन्द्रिय सन्निकष कारक साकल्य आदि नहीं हैं क्योंकि ये अचेतन हैं।

मीमांसक —

मीमांसा दशन में प्राभाकर और भाट्ट दो सम्प्रदाय हैं—उनमें से प्राभाकरो ने— अनुभूतिश्च न प्रमाणम् [बहती ११५] अनुभूति ही प्रमाण का लक्षण है ऐसा कहा है। एव ज्ञातृ व्यापार को भी प्रमाण कहा है।

किंतु एक ही अर्थ की अनुभूति विभिन्न व्यक्तियों को अपनी अपनी भावना के अनुसार विभिन्न प्रकार की होती है इसलिये केवल अनुभूति को प्रमाण नहीं माना जा सकता। ज्ञाता के व्यापार को प्रमाण मानने में उनका मतलब यह है कि अर्थ प्रकाशन ज्ञाता के व्यापार द्वारा होता है अत ज्ञाता का व्यापार प्रमाण है। किन्तु ज्ञाता का व्यापार अर्थ प्रकाशन में या उसके जानने में प्रमाण नहीं माना जा सकता है जब कि उसका व्यापार यथार्थ वस्तु के बोध में कारण हो। जहाँ पर यथार्थ वस्तु के ज्ञान में कारण न होकर विपरीत ही अर्थ ज्ञान करा रहा है वहाँ प्रमाण कैसे होगा?

माहों ने अनधिगततथाभूतार्थनिश्चयक प्रमाणम् [भा बी पृ १२३]

अज्ञात यथावस्थित अथ के जानने वाले ज्ञान को प्रमाण कहा है किंतु यह लक्षण अव्याप्ति दोष से दूषित है क्योंकि उन्होंने स्वयं गूहीतग्राही धारावाही ज्ञान को प्रमाण माना है।

कुमारिल भट्ट ने प्रमाण के सामान्य लक्षण में पांच विशेषण दिये हैं—

तत्रापूर्वावधिज्ञानं निश्चित बाधवर्जितम् ।

अदुष्टकारसारब्धं प्रमाण लोकसम्मतम् । [प्रमाण वा पृ २१]

जो अपूर्व को जानने वाला हो निश्चित हो बाधाओं से रहित हो निर्दोष कारणों से उत्पन्न हुआ हो और लोकसम्मत हो वह प्रमाण कहलाता है।

उक्त प्रमाण लक्षण में यद्यपि कोई बात आपत्ति जनक प्रतीत नहीं होती फिर भी अथ दार्शनिकों ने इस लक्षण की आलोचना की है। विशेष दूषण यह है कि—मीमांसकों ने ज्ञान को परोक्ष माना है किंतु उनकी यह मान्यता ठीक नहीं है क्योंकि जो ज्ञान स्वयं परोक्ष है वह प्रमाण कैसे हो सकता है ?

बौद्ध—

बौद्ध दर्शन में अज्ञातायज्ञापक प्रमाणम् [प्रमाण स टी पृ ११] अज्ञात के प्रकाशक ज्ञान को प्रमाण कहा है।

दिग्नाग ने—स्वसंवित्ति फल चात्र तद्रूपार्थनिश्चय ।

विषयाकार एवास्य प्रमाण तेन मीयते ॥ [प्रमाण स पृ २१]

विषयाकार को प्रमाण तथा विषयाकार अथनिश्चय को और स्वसंवित्ति को प्रमाण का फल माना है।

धर्मकीर्ति ने प्रमाण के लक्षण में अविशवादी पद को जोड़कर दिग्नाग प्रतिपादित लक्षण का ही समर्थन किया है। तत्त्वसंग्रहकार शातरक्षित ने सारूप्य और योग्यता को प्रमाण माना है। तथा विषयाधिगति और स्वसंवित्ति को फल माना है। मोक्षकार गुप्त ने—प्रमाण सम्यग्ज्ञानमपूर्वगोचरम् [तक वा मोक्षकार गुप्त प १]

अपूर्व अथ को विषय करने वाले सम्यग्ज्ञान को प्रमाण कहा है। इस प्रकार बौद्धों ने अज्ञाताय प्रकाशक अविशवादि ज्ञान को प्रमाण कहा है।

बौद्धों के यहां प्रमाण और फल में अभेद होने से यद्यपि प्रमाण ज्ञान रूप है तथापि विषयाकारता को ही इन्होंने प्रमाण माना है। यद्यपि ज्ञान गत सारूप्य ज्ञान स्वरूप ही है फिर भी ज्ञान का विषयाकार होना एक जटिल समस्या है क्योंकि अमूर्तिक ज्ञान का मूर्तिक पदार्थों के आकार होना संभव नहीं है। दूसरी बात यह है कि ज्ञान को विषयों के आकार होना ही मानने से सहाय विपर्यय ज्ञान को भी प्रमाण मानना पड़ेगा क्योंकि वे ज्ञान भी तो विषयाकार हैं।

साक्ष्य—

साक्ष्यो ने इन्द्रियवृत्ति प्रमाणम् [योगसूत्र भा पृ २७]

श्रोत्रादि इन्द्रियो की वृत्ति-व्यापार को प्रमाण माना है। किन्तु इन्द्रिय व्यापार को प्रमाण मानना उचित नहीं है क्योंकि इन्द्रियो के समान उनका व्यापार भी अचेतन और अज्ञान रूप ही होगा। अतः अज्ञान रूप व्यापार जानने रूप क्रिया का साधकतम कारण नहीं हो सकता है।

उपसंहार—योग (न्यायिक विशेषिक) इन्द्रिय इन्द्रियाण्य सन्निकष और ज्ञान को प्रमा का करण मानते हैं। प्राभाकर ज्ञाता के व्यापार को भीमासक इन्द्रिय को बौद्ध साक्ष्य (तदाकारता) और योग्यता को जानने रूप क्रिया का करण मानते हैं किन्तु ये सब मान्यताएँ दूषित हैं। इनको विशेष समझने के लिए प्रमेयकमल मातङ्ग न्यायकुमुदचन्द्र आदि ग्रन्थ देखना चाहिए।

जनाचाय ज्ञान को ही प्रमा—जानने रूप क्रिया का करण कहते हैं। उसीका स्पष्टीकरण—

जन—

जैन दर्शन में आचार्य श्री समन्तभद्र महोदय ने तत्त्वज्ञान प्रमाण तत्त्व ज्ञान को प्रमाण कहा है [अष्टम] अथवा स्वयम्भूतात् म—स्वपरावभासक यथा प्रमाण भुवि बुद्धिलक्षण स्वपरावभासक ज्ञान को प्रमाण कहा है।

आचार्य सिद्धसेन दिवाकर ने प्रमाण स्वपराभासि ज्ञानं बाधविर्जातम् [न्यायावतार श्लो १]

स्वपर अवभासी तथा बाधरहित ज्ञान को प्रमाण कहा है। श्री अकलक देव ने व्यवसायात्मक ज्ञानमरससम्बन्धार्हक मतम अपने और अथ के ग्राहक व्यवसायात्मक ज्ञान को प्रमाण कहा है।

[लघोपन्यस्य का १०]

अन्यत्र श्री अकलक देव ने ही — प्रमाणमविसर्वादि ज्ञानमनधिगताधिगमसक्षणत्वात्

[अष्टमोऽंश का ३६]

अनधिगत अथ को जानने वाले अविसर्वादी ज्ञान को प्रमाण का लक्षण कहा है

श्री विद्यानन्द महोदय ने सम्यग्ज्ञानं प्रमाणम् [प्रमाणपरी पृ ५१] पहले सम्यग्ज्ञान को प्रमाण का लक्षण कहकर पुनः स्वाध्यायव्यवसायात्मक सम्यग्ज्ञान सम्यग्ज्ञानत्वात् [प्रमाण १]

सम्यग्ज्ञान स्वाध्याय व्यवसायात्मक है क्योंकि वह सम्यग्ज्ञान है। ऐसा स्पष्ट किया है।

इन्होंने प्रमाण के लक्षण में अनधिगत या अपूर्व विशेषण नहीं दिया है। क्योंकि उनके अनुसार ज्ञान चाहे अपूर्व अथ को जाने या गृहीत अर्थ को स्वार्थ व्यवसायात्मक होने से ही प्रमाण है किन्तु भाणिक्यनन्द आचार्य महोदय ने—स्वापूर्वार्थव्यवसायात्मकं ज्ञानं प्रमाणम् [परीक्षा नृ सू १]

स्व और अपूर्व अर्थ के व्यवसायात्मक—निश्चय कराने वाले ज्ञान को प्रमाण कहा है। एवं स्वार्थ ग्रन्थकार ने अपूर्वार्थ पद का लक्षण किया है—अनिर्विच्यतोऽपूर्वार्थः ॥४॥ [५ नृ अ १.]

जिस पदार्थ का पहले किसी प्रमाण से निश्चय नहीं किया गया है वह अपूर्वार्थ है। अर्थात् जो वस्तु किसी यथार्थ आधी प्रमाण से अभी तक ज्ञानी नहीं गई है वह अपूर्वार्थ है। क्योंकि जो किसी ज्ञान से ज्ञान ली गयी है उसका ज्ञानना व्यर्थ है इस वास्ते प्रबुध विशेषण सूत्र में दिया है। इसलिए यहां पर ईहा आदि ज्ञानों का विषय भूत पदार्थ अवग्रह आदि ज्ञानों के द्वारा ज्ञात होने पर भी पूर्वार्थ नहीं है, अपितु अपूर्वार्थ ही है क्योंकि अवग्रहादि के द्वारा ईहादि ज्ञान के विषयभूत अवान्तर विशेष का निश्चय नहीं होता है। अन्य प्रकार से भी अपूर्व का लक्षण करते हैं -

दृष्टोऽपि समारोपात्तादृक् ॥५॥ [प मु प्र प]

दृष्ट—अन्य किसी प्रमाण के द्वारा जाने गये पदार्थ में भी समारोप-संशय विषय या अनध्यवसाय आ जाता है तो वे भी अपूर्वार्थ हो जाते हैं।

इस प्रकार से जनाचार्यों द्वारा कथित सभी प्रमाण के लक्षणों में विरोध नहीं है। ये लक्षण एक दूसरे के समर्थक हैं क्योंकि वास्तव में ज्ञान ही प्रमाण कहलाने योग्य है। उस ज्ञान से ही हिताहित-प्राप्तिपरिहारसमर्थ हि प्रमाण ततो ज्ञानमेव तत्र हित की प्राप्ति और अहित का परिहार होता है अथ इन्द्रिय सन्निकष आदि अचेतन से नहीं हो सकता है। अतः स्वपर प्रकाशी सम्यक् तत्त्वज्ञान ही प्रमाण है। यह समझना चाहिए।

प्रमाण के भेद का विचार

आचार्य ने एक प्रत्यक्ष ही प्रमाण माना है।

बौद्ध और ज्ञेयिक प्रत्यक्ष अनुमान ऐसे दो प्रमाण स्वीकार करते हैं। सांख्य ने प्रत्यक्ष अनुमान और भागम ऐसे तीन भेद माने हैं। न्यायिक ने उसमें उपमान और मिला दिया है। मीमांसिक इसी में अर्थापत्ति और अभाव मिलाकर छह भेद कर देते हैं।

जनाचार्यों ने सबत्र प्रमाण के दो भेद किये हैं प्रत्यक्ष और परोक्ष। इन दो भेदों में ही उपर्युक्त प्रमाण के भेद गर्भित हो जाते हैं।

सिद्धान्त ग्रन्थों में आचार्य श्री उमास्वामी आदि ने प्रत्यक्ष के दो भेद किये हैं विकल और सकल विकल में अवधि मन पर्यय एवं सकल में केवल ज्ञान है।

परोक्ष प्रमाण के मति श्रुत दो भेद करके मतिज्ञान के पर्यायवाची नामों में श्री उमास्वामी आचार्य ने कहा है कि—'मति स्मृति संज्ञा विज्ञाभिनिबोध इत्यनर्थान्तरम् ॥१३॥ मति स्मृति प्रत्यभिमान तर्क और अनुमान ये पाँचो मतिज्ञान के ही पर्याय वाची नाम हैं। [तत्त्वार्थसूत्र प्र अ]

न्याय ग्रन्थों में आचार्यों ने प्रत्यक्ष के दो भेद किये हैं सांख्यव्यवहारिक और पारमार्थिक। सांख्यव्यवहारिक से मतिज्ञान को लिया है। और उसके अवग्रह ईहा, अबाध और धारणा रूप से चार भेद करके पाँच इन्द्रिय और मन से गुणा करके बहु आदि पदार्थ के १२ भेदों से भी गुणित

करके ३३६ भेद कर दिये हैं। जिनका स्पष्टीकरण पहले आ चुका है। पारमार्थिक के विकल सकल भेद करते हैं। तथा मति के पर्याय वाची स्मृति आदि चारों को परोक्ष में ले लेते हैं। उन चारों में श्रुतज्ञान को आगम प्रमाण से मिलाकर के परोक्ष के पांच भेद कर देते हैं यथा—स्मृति प्रत्यभिज्ञान तक अनुमान और आगम ये परोक्ष प्रमाण के पांच भेद हैं।

क्योंकि स्मृति आदि मतिज्ञान के समान इन्द्रिय प्रत्यक्ष नहीं हैं। यही कारण है कि इन्हें परोक्ष में लिया गया है। इस प्रकार से प्रत्यक्ष परोक्ष प्रमाण में ज्ञान के पांचो भेद आ जाते हैं।

अथ दाशनिको ने स्मृति प्रत्यभिज्ञान और तक को पृथक् से प्रमाण में नहीं लिया है। अतः सभी के द्वारा माय प्रमाण सख्या अपूर्ण है।

जनाचार्यों ने अथ जनो द्वारा माय उपमान प्रमाण को सादृश्य प्रत्यभिज्ञान में अन्तर्भूत कर लिया है। अर्थापत्ति प्रमाण तो अनुमान में हो शामिल हो जाता है। एव अभाव प्रमाण का प्रत्यक्ष आदि प्रमाणों में अन्तर्भाव हो जाता है ऐसा बताया है। क्योंकि—

गृहीत्वा वस्तुसदभाव स्मृत्वा च प्रतियोगिनम् ।

मानस नास्तिताज्ञान जायतेऽक्षानपेक्षया ॥ [कुमारिण मीमांसा श्लोक]

यहाँ वस्तु का सदभाव घट रहित केवल भूतल को देखकर और प्रतियोगी घट की याद कर बाह्य इन्द्रियों की अपेक्षा से रहित नहीं है इस रूप जो मानस ज्ञान होता है वह अभाव प्रमाण है ऐसा मीमांसक मत में कुमारिण भट्ट का कहना है। अतः भूतल को देखना प्रत्यक्ष में शामिल है। घट का स्मरण स्मृति ज्ञान में अन्तर्भूत है। इत्यादि।

प्रत्यक्ष प्रमाण पर विचार

दाशनिक जगत् में प्रत्यक्ष का लक्षण अनेक प्रकार का उपलब्ध होता है।

न्यायिक और बशेषिक— इन्द्रियाथसन्निकर्षोत्पन्नमव्यपदेश्यमव्यभिचारः व्यवसायात्मकं प्रत्यक्षम् । [न्याय स ११४]

इन्द्रिय और पदार्थ के सन्निकष से उत्पन्न होने वाला अव्यपदेश्य अव्यभिचारी तथा व्यवसायात्मक ज्ञान प्रत्यक्ष है।

मतलब सामान्यतया ये लोग इन्द्रिय और अथ के सन्निकष को प्रत्यक्ष कहते हैं।

सांख्य—श्रोत्रादिवृत्तिरविकल्पिका प्रत्यक्षम् । ये लोग निर्विकल्प श्रोत्र आदि इन्द्रियों के व्यापार को प्रत्यक्ष प्रमाण कहते हैं।

मीमांसक—‘तत्संप्रयोगे पुरुषस्यैन्द्रियाणां बुद्धिजन्म तत् प्रत्यक्षम् । [जैमिनि ११४]

इन्द्रियों का आत्मा के साथ संयोग होने पर उत्पन्न होने वाली बुद्धि को प्रत्यक्ष कहते हैं।

बौद्ध—

बौद्धदर्शन में तीन मायताय हैं—वसुबधु दिग्नाग और धमकीर्ति । वसुबधु ने—अर्थाद्विज्ञानं प्रत्यक्षम् [प्रमाण स ४ ३२] अथजन्य निर्विकल्प ज्ञान को प्रत्यक्ष कहा है ।

दिग्नाग ने—प्रत्यक्ष कल्पनापोढ नामजात्याद्यसमुत्तम [प्रमाण स १ ३]

नाम जाति आदि रूप कल्पना से रहित निर्विकल्पज्ञान को प्रत्यक्ष कहा है ।

धमकीर्ति ने—कल्पनापोढमभ्रान्तं प्रत्यक्षम् [यायबिदु प ११]

निर्विकल्प तथा अभ्रान्त ज्ञान को प्रत्यक्ष कहा है ।

सामान्यतया सभी बौद्ध तार्किकों ने निर्विकल्प को प्रत्यक्ष स्वीकार किया है ।

जनाचार्य—

जैनाचार्यों ने प्रत्यक्ष विशद ज्ञानं [लघोयस्त्रय का ३] कहकर यह स्पष्ट कर दिया है कि स्पष्ट निमल ज्ञान प्रत्यक्ष प्रमाण है । सिद्धान्त ग्रन्थों में तो आत्मा से उत्पन्न हुये ज्ञान को प्रत्यक्ष कहा है किन्तु याय में इन्द्रिय मन निमित्तक ज्ञान का भी साँयवहारिक प्रत्यक्ष कह दिया है ।

अकलक देव ने प्रत्यक्ष लक्षण में उपात्त वशद्य का खलासा कर दिया है यथा—

अनुमाद्यतिरेकेण विशेषप्रतिभासनम् ।

तद्वशद्य मत बुद्ध रवशद्यमत परम ॥ [लघी का ४]

जो अनुमान आदि की अपेक्षा ये रहित ज्ञान का विशेष प्रतिभास है वह वशद्य—विशदता है इससे भिन्न अवशद्य है ।

ज्ञान के कारण—

बौद्ध ज्ञान के प्रति अथ और आलोक को कारण मानते हैं । उन्होंने चार प्रत्ययो—कारणो से संपूण ज्ञानो (स्वसवेदनादि) की उत्पत्ति वर्णित की है । वे प्रत्यय ये हैं—समनंतरप्रत्यय आधिपत्य प्रत्यय आलम्बनप्रत्यय और सहकारिप्रत्यय । पूर्वज्ञान उत्तरज्ञान की उत्पत्ति में कारण होता है इस लिये वह समनंतर प्रत्यय कहलाता है ।

चक्षुरादिक इन्द्रिया आधिपत्य प्रत्यय कही जाती है ।

अथ—विषय आलम्बन प्रत्यय कहा जाता है । आलोक आदि सहकारी प्रत्यय है ।

इस तरह बौद्धों ने इन्द्रियों के अलावा अथ और आलोक को भी कारण स्वीकार किया है । अथ की कारणता पर तो यहाँ तक कह दिया है कि ज्ञान यदि अथ से उत्पन्न न हो तो वह अथ को जान भी नहीं सकता है । उनका यह सिद्धांत है कि नाकारण विषय जो पदार्थ ज्ञान की उत्पत्ति में कारण नहीं है वह ज्ञान का विषय भी नहीं है । इसीलिये ये बौद्ध अथ से ज्ञान का तदुत्पत्ति तदाकार और तदध्यवसाय रूप मानते हैं और इसी से प्रतिकर्मव्यवस्था सिद्ध करते हैं ।

नयायिक भी अथ को ज्ञान का कारण मानते हैं परन्तु अथ से ज्ञान की उत्पत्ति नहीं मानते हैं । क्योंकि ये लोग ज्ञान के प्रति सीधा कारण सन्निकष को मानते हैं । इसीलिए जनों ने नयायिक आदि के अथकारणतावाद पर इतना विचार नहीं किया है जितना कि बौद्धों के अर्थालोक कारणतावाद पर किया है । जैनाचार्य आवरण के क्षयोपशम को ही प्रत्येक ज्ञान के प्रति कारण मानते हैं । इस विषय पर श्री अकलंक देव ने सक्षप से कह दिया है कि—

अथमथ इति ज्ञान विद्यानोत्पत्तिरथत ।

अथथा न विवाद स्यात् कुलालादिघटादिवत् ॥ [लघीय ५२]

यह अर्थ है ज्ञान तो यह जानता है किन्तु अर्थ से मैं उत्पन्न हुआ हूँ इस बात को वह नहीं जानता है यदि जानता तो किसी को विवाद नहीं होना चाहिय था । अतः ज्ञान अथ से उत्पन्न नहीं होता है ।

साध्यवहारिक प्रत्यक्ष

साध्यवहारिकं इन्द्रियानिन्द्रियप्रत्यक्षम् [लघीय स्वोप का ४]

इन्द्रिय और अतिन्द्रिय मन से जय ज्ञान को साध्यवहारिक प्रत्यक्ष माना है । साध्यवहारिक उसे इसलिय कहत है कि लोक में दूसरे दशनकार इन्द्रिय मन सापेक्ष ज्ञान को प्रत्यक्ष कहत हैं । वास्तव में जो ज्ञान पर निरपेक्ष एव आत्म मात्र सापेक्ष तथा पूर्ण निमल है वही ज्ञान प्रत्यक्ष है । अतः लोक व्यवहार की दृष्टि से अक्षय ज्ञान को भी प्रत्यक्ष कहने में कोई अनौचित्य नहीं है । सिद्धांत की भाषा में तो उसे परोक्ष ही कहा गया है ।

मुख्य प्रत्यक्ष

दार्शनिक जगत में प्रायः सभी ने एक ऐसा प्रत्यक्ष स्वाकार किया है जो लौकिक प्रत्यक्ष से भिन्न है और जिसे अलौकिक प्रत्यक्ष योगिप्रत्यक्ष या योगिज्ञान के नाम से कहा गया है । यद्यपि किसी किसी ने इस प्रत्यक्ष में मन की अपेक्षा वर्णित की है तथापि योगजधम की प्रमुखता होने के कारण उसे अलौकिक ही कहा है । कुछ ही हो यह अवश्य मानना पड़ेगा कि आत्मा में एक अतीन्द्रिय ज्ञान भी सम्भव है । जैन दशन में ऐसे ही आत्म मात्र सापेक्ष साक्षात् स्वरूप अतीन्द्रिय ज्ञान को मुख्य प्रत्यक्ष कहते हैं ।

परोक्ष प्रमाण का विचार

जैन दशन में प्रमाण का दूसरा भेद परोक्ष है । यद्यपि बौद्धों ने परोक्ष शब्द का प्रयोग अनुमान के विषय भूत अथ में किया है । यथा — द्विविधो अथ प्रत्यक्ष परोक्षश्च । तत्र प्रत्यक्षविषय साक्षात्क्रियमाण प्रत्यक्ष । परोक्ष एतदसाक्षात्परिच्छिद्यमानोऽनुमेयत्वादनुमानविषय । [प्रमाण पृ १५]

अथ के दो भेद हैं—प्रत्यक्ष और परोक्ष । उसमें प्रत्यक्ष का विषयभूत साक्षात् किया गया अर्थ प्रत्यक्ष है । परोक्ष अर्थात् असाक्षात् किया गया पदार्थ परोक्ष है वह अनुमेय रूप होने से अनुमान का विषय है ।

किन्तु जैनदशन में परोक्ष शब्द का प्रयोग परोक्षज्ञान में ही होता चला आ रहा है। दूसरे प्रत्यक्षता और परोक्षता वस्तुतः ज्ञाननिष्ठ धर्म हैं। ज्ञान को प्रत्यक्ष एवं परोक्ष होने से धर्म भी उपचार से प्रत्यक्ष और परोक्ष कहा जाता है। प्रायः लोक व्यवहार में इन्द्रिय व्यापार रहित ज्ञान को परोक्ष कहा गया है जबकि जैन दशन में इन्द्रियादि पर की अपेक्षा से होने वाले ज्ञान को परोक्ष कहा है। यथा—

उपात्तानुपात्तपरप्राधान्याद्वचनम् 'परोक्षम्' ॥६॥ उपात्त इन्द्रिय और मन अनुपात्त प्रकाश उपदेश आदि ये पर हैं इनकी प्रधानता से जा ज्ञान होता है वह परोक्ष कहलाता है। [तत्त्वाय वा पृ ५२]

श्री भकलक देव ने ज्ञानस्यैव विशदनिर्भासिन प्रत्यक्षत्वम्, इतरस्य परोक्षता।

[लघीय स्तो का ३]

विशद निर्भासी ज्ञान ही प्रत्यक्ष है एवं इससे भिन्न परोक्ष है ऐसा कहा है बौद्ध सांख्य आदि किसी ने भी परोक्ष प्रमाण नहीं माना है किन्तु अनुमान आगम उपमान आदि को प्रमाण मानते हैं सख्या के प्रकरण में इस बात को स्पष्ट किया है कि परोक्ष प्रमाण को माने बिना प्रमाणों की व्यवस्था पूरी नहीं होती है। बौद्ध ने अनुमान को मान लिया किन्तु स्मृति आगम आदि को प्रमाण नहीं माना है। निष्कर्ष यही निकलता है कि स्मृति प्रत्यभिज्ञान तर्क अनुमान और आगम में पांच प्रमाण ही परोक्ष है। 'याय ग्रन्थ में आचार्यों ने मतिज्ञान के अक्षरूप मति—इन्द्रियजन्य ज्ञान को साव्यवहारिक प्रत्यक्ष बतलाकर शेष स्मृति आदि को परोक्ष कहा है क्योंकि स्मृति प्रत्यभिज्ञान आदि ज्ञान अपनी उत्पत्ति में ज्ञानांतर की अपेक्षा रखते हैं। अथवा ईहा अवाय और धारणा ये ज्ञान भी ज्ञानान्तर से व्यवहित न होने के कारण साव्यवहारिक प्रत्यक्ष ही हैं।

परोक्ष के भेद प्रभेद पर विचार

बौद्ध—

त्रिरूप वाले हेतु से होने वाले साध्य के ज्ञान को अनुमान कहते हैं। अनुमान के दो भेद हैं—स्वाय पराय।

लौकिक-न्यायिक—

तत्पूर्वक त्रिविधमनमान पूर्ववत् शेषवत् सामान्यतोदृष्ट च यह न्याय दर्शन का सूत्र है। प्रत्यक्ष पूर्वक अनुमान होता है उसके तीन भेद हैं पूर्ववत् शेषवत् और सामान्यतोदृष्ट।

कोई इस प्रकार से व्याख्यान करते हैं कि प्रत्यक्षपूर्वक तीन प्रकार का अनुमान होता है—केवला न्वयी, केवलव्यतिरेकी और अन्वयव्यतिरेकी। इनमें से केवलान्वयी को पूर्ववत् कहते हैं क्योंकि पूर्वअन्वय। जिस अनुमान में केवल अन्वय व्याप्ति मिलती है उसे केवलान्वयी पूर्ववत् अनुमान कहते हैं। केवलव्यतिरेकी को शेषवत् एवं अन्वय व्यतिरेकी को सामान्यतोदृष्ट अनुमान कहते हैं।

व्यख्यान—प्रसिद्ध वस्तु के साधर्म्य से अप्रसिद्ध की सिद्धि करना उपमान प्रमाण है। जैसे गो के लक्षण बक्य होता है।

मीमांसक—

मीमांसक ने चतुलक्षणलिंग से उत्पन्न साध्य ज्ञान को अनुमान कहा है। नियत सबध का एक देश देखना संबध नियम का स्मरण करना अबाधक होना और अबाधित विषय वाला होना इत्यादि।

[प्रकरण ५० पृ ६४ ७६]

ज्ञातसबधस्यकदेशदशनादसन्निकष्टेऽर्थे बुद्धिरनुमानम् साध्य और साधन के अविनाभाव का यथार्थ परिज्ञान रखने वाले पुरुष को एक देश साधन के देखने से साध्य अथ का ज्ञान होना अनुमान कहलाता है। ऐसे ही आगम उपमान अर्थापत्ति और अभाव ये सब परोक्ष प्रमाण हैं किन्तु इन सभी के यहा स्मृति प्रत्यभिज्ञान और तक प्रमाण न होने से अनुमान आदि का लक्षण असंभव है। स्मृति और तक के बिना हेतु से साध्य का ज्ञान कैसे हो सकता है। किसी ने कभी अग्नि से धूम निकलता हुआ देखा है तभी तो वह केवल धम देखकर पहले के सबध का स्मरण करके तकज्ञान से धूम का अग्नि के साथ अविनाभाव समझ कर धूमहेतु से अग्नि का अनुमान लगाता है।

अनुमान के अवयव

नैयायिक हेतु के पांच अवयव मानते हैं यथा— प्रतिज्ञाहेतदाहरणोपनयनिगमनानि पञ्चावयवाः [तर्कमग्रह]

प्रतिज्ञा हेतु उदाहरण उपनय और निगमन। याय सूत्र के टीकाकार वात्स्यायन ने नैयायिकों की दश अवयव मायता का भी उल्लेख किया है— दशावयवानित्येके नैयायिका वाक्ये संबधते जिज्ञासा सशय शक्यप्राप्ति प्रयोजन सशययुदास इति [यायवाल्या भाष्य ११ ३२]

उपयुक्त पांच में जिज्ञासा सशय शक्यप्राप्ति प्रयोजन और सशययुदास मिला देने से दश अवयव हो जाते हैं।

बौद्ध—

बौद्धों ने अनुमान का हेतु रूप एक ही अवयव माना है। धमकीर्ति ने हेतु और दृष्टांत ऐसे दो अवयवों को स्वीकार किया है। दिग्नाग ने पक्ष हेतु और दृष्टांत ऐसे तीन अवयव भी मान लिये हैं। मुख्य रूप से बौद्ध के यहा केवल एक हेतु का प्रयोग ही आवश्यक माना गया है। उसका कहना है कि केवल हेतु के प्रयोग से ही गम्यमान पक्ष में साध्य का बोध हो जाता है। मीमांसक तीन अवयव मानते हैं—पक्ष हेतु दृष्टांत। कहीं पर चार भी मानते हैं। सांख्य भी तीन अवयव मानते हैं। मतलब यह है कि बौद्ध एक दो और तीन अवयव मानते हैं नैयायिक पांच ही मानते हैं। मीमांसक चार और तीन मानते हैं एवं सांख्य तीन अवयव मानते हैं।

जनाचार्यों ने मात्र एतद्बुद्धयमेवानमानाङ्गनोदाहरणम् [परीक्षामुख] इस सूत्र के अनुसार प्रतिज्ञा और हेतु ऐसे दो ही अवयव मानते हैं उनका कहना है कि दृष्टांत उपनय और निगमन इन तीनों की स्वीकारता शास्त्र में बालबुद्धि वालों को समझाने के लिये होती है किन्तु बाद काल में नहीं होती है वहाँ पर विद्वान् पुरुषों को दो ही अवयव प्रयुक्त करने चाहिये।

हेतु के लक्षण पर विचार

बौद्ध सांख्य और वैशेषिक हेतु का त्रैरूप्य लक्षण मानते हैं। यद्यपि हेतु का त्रैरूप्य लक्षण अधिकारात बौद्धों का ही प्रसिद्ध है फिर भी त्रैरूप्य की मान्यता सांख्य और वैशेषिकों की भी है। इनकी ये परंपरा बौद्धों से प्राचीन है दिग्नाग के पहले होने वाले प्रशस्तपाद ने अपने प्रशस्तपादभाष्य में [पृ० १०० में काश्यप और (कणाद) कथित] दो पक्षों को उद्धृत किया है जिनमें पक्षधर्मत्व सपक्षसत्त्व और विपक्ष व्यावृत्ति का स्पष्ट उल्लेख है। नैयायिक ने पाँच अवयव माने हैं यथा— पक्षधर्मत्वम सपक्षसत्त्वं विपक्षाद् व्यावृत्तिरबाधितविषयत्वमसंप्रतिपक्षत्वं चेति एत पञ्चभित्त लक्षणरूपपन्न सिगमनमापक भवसि

[न्याय म प १०१]

इन तीन रूप और पांच रूप की मान्यता प्रति प्रसिद्ध है किंतु इनके अलावा भी हेत के द्विलक्षण चतलक्षण और षडलक्षण एवं एकलक्षण की मान्यताओं का उल्लेख तक ग्रन्थों में पाया जाता है। इनमें चत लक्षण की मान्यता संभवत भीमासको की मान्य होती है। जिसका निर्देश प्रसिद्ध भीमासक विद्वान प्रभाकरानुयायी शास्त्रिकानाथ ने किया है।

इन सबका खंडन करत हुए जनाचार्यों ने हेत का एक ही लक्षण माना है। जिसका नाम है अन्यथानुपपत्ति अर्थात् साध्य साधन का अविनाभाव। इसका भी स्पष्टीकरण किया जा चुका है।

हेत्वाभास पर विचार

नैयायिक हेत के पांच रूप मानत हैं अत उन्होंने एक एक रूप के अभाव में पांच हेत्वाभास माने हैं। प्रसिद्ध विरुद्ध अनैकांतिक कालात्ययापदिष्ट और प्रकरणसम। [न्यायक प १४]

वैशेषिक और बौद्ध हेत के तीन रूप स्वीकार करते हैं इसलिय उन्होंने तीन हेत्वाभास माने हैं— प्रसिद्ध विरुद्ध अनैकांतिक। सांख्य ने भी त्रैरूप्य हेतु के विपरीत यही तीन हेत्वाभास माने हैं। प्रशस्तपाद ने वैशेषिक दशन सम्मत तीन हेत्वाभासों के अलावा एक चौथे हेत्वाभास की कल्पना भी की है जिसका नाम है अनध्यवसित [प्र भा पृ ११६]

अन विद्वान हेत का केवल एक ही अन्यथानुपपत्ति रूप मानते हैं अत उनका हेत्वाभास भी एक ही होना चाहिये। इस संबंध में सूक्ष्मप्रज्ञ श्री अकलक देव ने बड़ी योग्यता से उत्तर दिया है साधन प्रकताभावेऽनुपपन्न सतोऽपरे। विरुद्धासिद्धसंविधा अकिंचित्करविस्तरा। [न्याय वि का २६६]

वस्तुत हेत्वाभास एक ही है और वह है अकिंचित्कर अथवा असिद्ध। विरुद्ध असिद्ध और संविध य उसी के विस्तार हैं। चूंकि अन्यथानुपपत्ति का अभाव अनेक प्रकार से होता है अत हेत्वाभास के प्रसिद्ध विरुद्ध व्यभिचारी और अकिंचित्कर य चार भेद भी मानेगय हैं।

आयम प्रमाण का विचार

यद्यपि आचार्यिक आगम प्रमाण नहीं मानता है फिर भी बृहस्पति गुरु को आचार्यिक मत प्रवर्तक मानता है अत उन बृहस्पति के द्वारा कहे गये वचन और सत्त्व ही आगम सिद्ध होते हैं अन्यथा वे अपने कुछ

कथित तत्त्वों का वर्णन या गुरु का नामोल्लेख भी कैसे कर सकेंगे ?

बौद्धों ने भी प्रत्यक्ष और अनुमान इन दो को ही प्रमाण माना है अतः य लोग भी आगम को प्रमाण नहीं मानते हैं। फिर भी आगम आदि अप्रत्यक्ष प्रमाण अनुमान में अंतर्भूत हैं क्योंकि वे अप्रत्यक्ष पदार्थ को विषय करने वाले प्रमाण हैं। ऐसा कहा है [षट् वचन प ५७]

एव बौद्धों ने त्रिपिटक ग्रन्थ को भी माना है। उनका कहना है कि महात्मा बुद्ध के वचनों का संकलन उनके निकटतम शिष्यों द्वारा त्रिपिटको में ही हुआ है। उनके नाम—विनयपिटक सुस पिटक और अभिधम्मपिटक हैं। इनकी भाषा पालि है। इन ग्रन्थों में केवल प्राचीन बौद्ध धर्म का वर्णन मिलता है। अस्तु ! बुद्ध भगवान् वक्ता ही प्रमाण नहीं हैं तब उनके आगम भी प्रमाण कैसे होंगे ? बुद्ध की प्रमाणता—आप्तता का निराकरण आप्तसमीक्षा में किया जावेगा।

नयायिक—

नयायिकों ने कहा है कि शाब्दमाप्तोपदेशस्तु [षट् प १६]

आप्त के उपदेश को आगम प्रमाण कहते हैं। जो एकांत से सदा सत्यवादी और हितकारी है वहीं आप्त है। आप्त के वचन को आप्तोपदेश कहते हैं।

वैशेषिक ने प्रत्येक अनुमान दो ही प्रमाण माने हैं अतः आगम को प्रमाण नहीं माना है किंतु आगम अवश्य माना है।

सांख्य ने आप्त और वेदों के वचनों को शाब्द—आगम प्रमाण कहा है। रागद्वेषादि से रहित वीतराग ब्रह्म सनत्कुमार आदि आप्त हैं। और अति—वेद इन्हीं के वचन आगम हैं। (षट् प)

मीमांसक शाब्दशाब्दवदोत्थ—नित्यवेद से उत्पन्न होने वाले ज्ञान को आगम कहते हैं।

(षट् प ४४)

वास्तव में इन नयायिक वैशेषिक न जो ईश्वर का लक्षण किया है उसका आप्त समीक्षा में विचार किया जावेगा। जब इनका माय आप्त ही सिद्ध नहीं है तब उनके वचन आगम कैसे हो सकेंगे ?

यही हाल सांख्य का है उन्होंने भी कपिल को आप्त माना है परंतु उनकी मान्यता ठीक नहीं है। अतः उनके आगम प्रमाण का लक्षण गलत सिद्ध होता है।

अपौरुषेय वेद का विचार

मीमांसक ने तो वेद को अपौरुषेय सिद्ध करने में बड़ा पुरुषार्थ लगाया है। इनका कहना है कि वेद अपौरुषेय है इसलिये वे प्रमाण हैं क्योंकि उनके कर्ता का स्मरण नहीं है अतः वेद वाक्यों से ही धर्म अधर्म आदि अतीन्द्रिय पदार्थों का ज्ञान होता है। जनाचार्य उनसे ऐसा पूछते हैं कि साहू ! उन वेद वाक्यों का व्याख्याता रागी है या वीतरागी ? यदि व्याख्याता रागी है तो विपरीत अर्थ भी कर देगा। यदि वीतरागी कहो तो आप सबज्ञ मानते नहीं। इत्यादि रूप से वेद प्रामाणिक नहीं हैं क्योंकि उनमें परस्पर विरोधी वचन पाये जाते हैं।

यद्यपि श्रीमांसकों ने वेद की अपौरुषेय कहा है फिर भी उन्हीं के यहाँ किन्हीं किन्हीं ने वेद के कर्ता भी मान लिये हैं। काणाद वशेषिक लोग अष्टक ऋषि को वेद का कर्ता कहते हैं। पौराणिक लोग ब्रह्मा को एवं जैन कालासुर को वेद का कर्ता कहते हैं। यदि आप कहे कि वेद में विशेष शक्तिशाली मन्त्रादि पाये जाते हैं अतः वेद प्रमाण हैं। इस पर भी हम जनों का उत्तर है कि उन विशेष मन्त्रों की उत्पत्ति हम जैनों के विद्वानुवाद पूर्व से हुई है। अनेको रत्न राजा के भण्डार में हैं किन्तु उनकी उत्पत्ति समुद्र, खान आदि से हुई है न कि भण्डार से। यदि अपौरुषेय होने से ही वेद प्रमाण हैं तो म्लेच्छों के यहा मातृ विवाह मांसाहार आदि क्रियाये भी प्रमाण हो जावगी क्योंकि उनका कर्ता कोई पुरुष भी स्मृति में नहीं है वे क्रियायें भी पुरुषकृत प्रतीत न होने से अपौरुषेय ही हैं किन्तु ऐसा है नहीं। अतः वेद प्रमाण नहीं हैं।

जनो द्वारा मान्य आगम का सङ्ग्रह

प्राप्त के वचन आदि निमित्त से होने वाला अथ ज्ञान ही आगम है। एवं सर्वज्ञ से ही आगम सिद्ध होता है और उसके अर्थ अनुसार अनुष्ठान करने से ही सवज्ञ बनते हैं। इस प्रकार बीजाकुर याय से सवज्ञ और आगम की सिद्धि होती है।

अभाव का विचार

मीमांसक ने स्वतन्त्र एक अभाव प्रमाण माना है। इसलिये उनका कहना है कि— अभावश्च प्रागभावादिभेदभिन्नोवस्तुत्पन्नोऽन्युपगन्तव्यः अन्यथा कारणादिव्यवहारस्य लोकप्रतीतस्याभावप्रसंगात्

[षड पृ ४४६]

अभाव प्रमाण का विषयभूत अभाव पदार्थ वस्तुभूत है तथा वह चार प्रकार का है—प्रागभाव प्रध्वसाभाव अयोन्याभाव और अत्यन्ताभाव। यदि ये चार अभाव न हो तो ससार में कारण काय घट पट जीव अजीव आदि की प्रतिनियत व्यवस्था का लोप होकर समस्त व्यवहार ही नष्ट हो जावेगा।

वशेषिकों द्वारा मान्य सात पदार्थों में एक अभाव नाम का पदार्थ है उसके भी उन्होंने चार भेद किये हैं। यथा—‘अभावश्चतुर्विधः—प्रागभाव प्रध्वसाभावोत्पत्ताभावोऽन्योन्याभावश्चेति ॥

[तक सग्रह]

अभाव के चार भेद हैं प्रागभाव प्रध्वसाभाव अत्यन्ताभाव और अयोन्याभाव।

नैयायिक लोग अभाव के चार भेद करके भी उन्हें सर्वथा तुच्छाभाव रूप कहते हैं।

सांख्य इन अभावों को सर्वथा भावरूप ही सिद्ध करते हैं।

—किन्तु जैनान्धियों ने इन भावेकांतवादी सांख्य का खंडन करके एवं नैयायिक के तुच्छाभाव का भी निवेद करके चारों अभावों को भावांतर रूप स्वीकार किया है। अभाव के चार भेद हैं—प्रागभाव, प्रध्वसाभाव, अयोन्याभाव और अत्यन्ताभाव।

कारण में कार्य का न होना प्रागभाव है जैसे—मिट्टी में घट नहीं है उस प्रागभाव का अभाव होने के बाद घट बनता है ।

कार्य का विनाश न होना प्रध्वसाभाव है जैसे—घट में प्रध्वंसाभाव है उसका अभाव न होवे तो घट अनन्त काल तक बना रहगा किंतु उसका अभाव प्रध्वस होकर घट से कपाल आदि बन जाते हैं ।

एक पर्याय का दूसरी पर्याय में अभाव अन्यो-याभाव है जैसे घटपर्याय में पट आदि पर्याय नहीं हैं । यदि इसको न मानो तो सभी पर्याय एकमेक हो जावगी—सभी पदार्थ सर्वात्मक हो जावेंगे ।

एक द्रव्य का दूसरे द्रव्य में अभाव होना अत्यन्ताभाव है जैसे—जीवद्रव्य में अजीव पुद्गल आदि द्रव्यों का अभाव है इसको न माने तो भी सभी वस्तुय अपने स्वभाव से रहित सर्वात्मकया नि स्वरूप हो जावेंगी ।

इन चारों ही अभावों का वर्णन अष्टसहस्री में कारिका ६१ ११ में बहुत ही विस्तृत रूप से किया गया है ।

इन अभावों को ग्रहण करने के लिये अभाव नामक प्रमाण की आवश्यकता नहीं है क्योंकि ये प्रत्यक्ष आदि से ही जाने जाते हैं । अतः मीमांसकों द्वारा माय अभाव प्रमाण व्यर्थ है ।

इस प्रकार से प्रमाण समीक्षा प्रकरण समाप्त हुआ ।

प्रमयसमीक्षा

प्रमाणेन ज्ञानेन प्रतीयते ज्ञायते यत् वस्तुतत्त्व तत् सत् प्रमय ज्ञयमित्यथ ।

प्रमाण—ज्ञान के द्वारा जो वस्तु तत्त्व जाना जाता है वह सभी तत्त्व प्रमेय ज्ञय कहलाता है । अर्थात् ज्ञान से जाने गये सभी पदार्थ ज्ञय कहलाते हैं और ज्ञान को ही प्रमाण माना है अतः प्रमाण से जाने गये सभी पदार्थ प्रमेय कोटि में आ जाते हैं । ससार में कोई भी ऐसा पदार्थ नहीं है जो ज्ञान का विषय न हो चाहे वह प्रत्यक्ष ज्ञान का विषय हो या परोक्ष ज्ञान का विषय हो किंतु सभी चेतन अचेतन पदार्थ ज्ञान के विषय अवश्य हैं जो ज्ञान के विषय नहीं हैं वे पदार्थ ही नहीं हैं वे तो आकाशकमलवत् असत् ही हैं । अतः प्रमेय शब्द से सम्पूर्ण चेतन अचेतन पदार्थ आ जाते हैं । यहाँ तक कि प्रमाण भी कथञ्चित् प्रमेय है जैन दर्शन में ज्ञान को स्वसवेदी सिद्ध किया है अतः ज्ञान जानने वाला होने से ज्ञान है एवं स्वयं के द्वारा स्वयं जाना जाता है अतः ज्ञय भी है । यथा—ज्ञानपदेन प्रमातु प्रमितेऽच्च व्यावृत्ति । ननु ज्ञानपदेन यथा प्रमातु प्रमितेऽच्च व्यावृत्ति कथा तथा प्रमेयस्य कथं न कथा तस्यापि ज्ञानत्वाभावात् इति चेत्तस्यापि वशाब्दात् ग्रहणं बोध्यं । यद्यपि स्वपरिच्छन्नापेक्षया ज्ञानस्य प्रमेयत्ववस्त्येव तथापि घटपटा विवहिरथपेक्षया नास्तीत्यतो युक्तं च शब्दास्तस्य ग्रहणं । [न्याय दी० टि० पृ० १]

आचार्य कहते हैं कि सम्यग्ज्ञान प्रमाण सूत्र में ज्ञान शब्द से प्रमाता—आत्मा और प्रमिति-ज्ञान की व्यावृत्ति हो जाती है इस पर शंकाकार कहता है कि जैसे ज्ञानपद से प्रमाता और प्रमिति का निराकरण किया है वैसे ही प्रमेय का निराकरण क्यों नहीं किया, क्योंकि प्रमेय भी ज्ञानकथ नहीं है । इस पर

प्रमाणार्थ कह रहे हैं कि व शब्द से प्रमेय का भी निराकरण हुआ सम्भूत चाहिये। यद्यपि स्व को जानने की अपेक्षा से ज्ञान प्रमेय ही है फिर भी चट पट आदि बाह्य पदार्थों की अपेक्षा से प्रमेय नहीं भी है अतः व शब्द से प्रमेय का भी निराकरण हो जाता है। यहाँ इस बात को समझ लेना चाहिये कि ये प्रमाता प्रमिति और प्रमेय तीनों ही यद्यपि ज्ञान नहीं हैं फिर भी इनमें सम्यक्पना सिद्ध है। इसलिये सच्चे ज्ञान के द्वारा जाने गये पदार्थ सच्चे ज्ञय प्रमेय कहलाते हैं। ये ही ज्ञयभूत जीवादिपदार्थ द्रव्य तत्त्व आदि सम्यक्त्व के विषयभूत हैं।

इसलिये यद्यपि प्रमेय शब्द से प्रमाण को भी लिया जा सकता है फिर भी इस ग्रन्थ में प्रमाण की समीक्षा करने के बाद प्रमेय की समीक्षा की गई है क्योंकि न्याय शास्त्रों में प्रमाण का विषय ही मुख्यतया प्रतिपाद्य है और य न्याय शास्त्र प्रमाण शास्त्र भी कहलाते हैं।

इस प्रमेय समीक्षा में सबसे प्रथम दशन शब्द का निरुक्ति अर्थ करते हुए सभी दशनों की संक्षिप्त समीक्षा की जाती है।

दशन शब्द का महत्व और आधार

दृश्यते निर्णयते वस्तुतत्त्वमनेनेति दशनम अथवा दृश्यत निर्णयत इव वस्तुतत्त्वमिति दशनम व्याकरण शास्त्र की इन दोनों व्युत्पत्तियों के अनुसार दृश धातु से दशन शब्द बना है। जिसके द्वारा वस्तु का स्वरूप देखा जाय निर्णीत किया जाय वह दशन है या दूसरी व्युत्पत्ति के आधार पर दशन शब्द का अर्थ उल्लिखित विचारधारा के द्वारा निर्णीत तत्त्वों की स्वीकारता होता है। एवं पहली व्युत्पत्ति के आधार पर दशन शब्द तक-वितक मथन या परीक्षास्वरूप उस विचार धारा का नाम है जो तत्त्वों के निष्पत्ति में प्रयोजक हुआ करती है। जैसे—यह ससार नित्य है या अनित्य? इसकी सृष्टि करने वाला कोई है या नहीं? आत्मा का स्वरूप क्या है? इसका पुनर्जन्म होता है या नहीं? ईश्वर की सत्ता है या नहीं? इत्यादि प्रश्नों का समुचित उत्तर देना दशन शास्त्र का काम है।

शास्त्र शब्द की व्युत्पत्ति दो धातुओं से हुई है—शास-आज्ञा करना तथा शस वणन करना। “शासनात् शसनात् शास्त्रं शास्त्रमित्यभिधीयते प्रथम व्युत्पत्ति के अनुसार शासन अर्थ में शास्त्र शब्द का प्रयोग धर्म शास्त्र के लिये किया जाता है। शसक शास्त्र—बोधक शास्त्र वह है जिसके द्वारा वस्तु के यथार्थ स्वरूप का वर्णन किया जाय। धर्मशास्त्र कर्तव्य और अकर्तव्य का प्रतिपादन करने के कारण मुख्य परतन्त्र है। किन्तु दर्शन शास्त्र वस्तु के स्वरूप का प्रतिपादन करने से वस्तु परतन्त्र है।

दर्शनों को दो भागों में विभक्त किया गया है—

भारतीय दर्शन और पश्चात्य दर्शन। भारतीय दर्शन में भी वैदिक दर्शन और अग्निक दर्शन से ही शेष हो गये हैं।

वैदिकदर्शन में—मुख्यतः सांख्य, वेदान्त भीमासा, यौग न्याय तथा बौद्धिक दर्शन लिये जाते हैं।

अवैदिक दर्शन में—जैन बौद्ध और चार्वाक माने जाते हैं। वेद परम्परा के पोषक वैदिक एवं वैदिक परंपरा से भिन्न दर्शनों को अवैदिक दर्शन कहते हैं।

‘याय वैशेषिक सांख्य योग मीमांसा और वेदान्त इन छह दर्शनों को आस्तिक एवं जैन चार्वाक तथा बौद्ध दर्शनों को नास्तिक कहा जाता है। यहा वेदों को मानने वालों को आस्तिक एवं वेदों को न मानने वालों को नास्तिक कहा है किंतु यह ठीक नहीं है क्योंकि प्राय प्राणियों को जन्मान्तर रूप परलोक स्वर्ग नरक तथा मुक्ति को न मानने वालों को नास्तिक कहा जाता है इससे जैन और बौद्ध दोनों अवैदिक दर्शन नास्तिक न होकर आस्तिक हो जाते क्योंकि हैं ये दोनों दर्शन परलोक स्वर्ग आदि को स्वीकार करते हैं। यदि जगत् के कर्ता अनादि निधन ईश्वर को मानने में आस्तिकता है तब तो सांख्य मीमांसक भी ईश्वर की सृष्टि का कर्ता न मानने से नास्तिक बन जावेंगे क्योंकि ये दोनों ईश्वर को सृष्टि का कर्ता नहीं मानते हैं। तात्पर्य यह है कि जैन नास्तिक नहीं है परलोक स्वर्ग नरक मुक्ति आदि मानते हैं ईश्वर को सृष्टि का कर्ता न मान कर भी निरीश्वरादि नहीं है क्योंकि अनन्त ईश्वरा सबज्ञों को स्वीकार करते हैं।

अब यहा भारतीय दर्शनों की संक्षिप्त मायता दिखाकर उनकी समीक्षा करना है। इनमें सबसे पहले चार्वाक दर्शन को स्पष्ट करेंगे।

चार्वाक मत

चार्वाक—ननु अनाद्यनन्तरूप इति विशेषणमात्मन कथं योज्यते। कायाकारपरिणतियोग्येभ्यो भूतेभ्यश्चैतन्यं जायते। अलबुबुदबुदवन्तिया जीवा इत्यभिधानात्। न केषामपि मत जीवस्यानानन्त्यामन्त त्वग्राहकं प्रमाणं जाघटयत्। [विषय त प्र १]

आत्मा का अनादि अनन्त विशेषण कैसे बन सकता है? शरीर के आकार को प्राप्त हुये पृथ्वी जल अग्नि वायु इन भूत चतुष्टयों से ही चैतन्य उत्पन्न होता है। जीव पानी के बुदबुद् के समान अतित्य है। जीव को अनादि अनन्त कहने वाला कोई भी प्रमाण नहीं है। प्रत्यक्ष प्रमाण से केवल वर्तमान काल से सबद्ध पदार्थों का ही ज्ञान होता है। अतः प्रत्यक्ष प्रमाण जीव को अनादि अनन्त सिद्ध नहीं कर सकता। जन्म समय के पहले माता पिता का चेतन्य होता ही है यह बात प्रत्यक्ष सिद्ध है अतः उससे भिन्न अन्य चैतन्य की कल्पना करना व्यर्थ है। इत्यादि

ये चार्वाक काम और अर्थ इन दो ही पुरुषार्थों को मानते हैं एवं स्वर्गादि पारलौकिक सुख का निराकरण कर देते हैं अतएव चार्वाक का ‘लोकायत यह दूसरा नाम अन्वर्थ है क्योंकि ये लोक प्रसिद्ध के अतिरिक्त अन्य कुछ भी पदार्थ नहीं मानते हैं।

अथ चात्वारि भूतानि भूमिवाय्वनिसानिभ्यः ।
 वस्तुभ्यः कालु भूतेभ्यश्चैतन्यमुपजायते ॥
 किण्वादिभ्यः समेतैभ्यो द्रव्यैभ्यो भवश्चक्रिवत् ।
 अहं स्थूल कृशोऽस्मीति सामानाधिकरण्यात् ॥१॥
 वेहं स्थूल्यादिभ्यो नाहं स एवात्मा न चापरः ।
 मम वेहोयमित्युक्तिः संभवेदोपचारिकी ॥२॥

[सर्व ५ ५]

अथ—चार्वाक के यहां पृथ्वी जल अग्नि वायु ये चार तत्त्व हैं। किण्वादिमादक द्रव्य के समुदाय से उत्पन्न मदशक्ति के समान इन्हीं तत्त्वों से चैतन्य उत्पन्न हो जाता है। मैं स्थूल हूँ कृश हूँ इत्यादि से वेह और जीव में समान अधिकरण होने से शरीर ही आत्मा है मेरा देह इत्यादि व्यवहार उपचार मात्र से होता है। संक्षेपतः इस मत का सिद्धांत है कि कण्टक आदि से उत्पन्न हुआ दुःख ही नरक है लोक प्रसिद्ध राजा ही ईश्वर है मरण ही मुक्ति है।

ये चार्वाक जडवादी हैं इनके यहां प्रत्यक्ष एक ही मात्र प्रमाण है अनुमान शब्द आदि जितने अप्रत्यक्ष प्रमाण हैं वे सभी भ्रममूलक हैं। अतः प्रत्यक्ष से ज्ञात वस्तुओं के अतिरिक्त किसी भी वस्तु के अस्तित्व को नहीं माना जा सकता है। यह जड जगत् चार भौतिक तत्त्वों से बना हुआ है इन पृथ्वी आदि तत्त्वों का ज्ञान हमें इन्द्रियों से प्राप्त होता है।

एक ही वस्तु की भिन्न भिन्न अवस्थाओं में नय नय गुणों की उत्पत्ति हो सकती है। यद्यपि लाल रंग न तो पान में है न सुपारी में न चूने में है फिर भी उनको एक साथ चबाने से लाल रंग की उत्पत्ति हो जाती है। गुड में मादक गुण नहीं है फिर भी सड़ जाने से उसमें मादकता आ जाती है। इसी तरह भौतिक तत्त्वों का जब विशेष ढंग से मिश्रण होता है तब जीव और शरीर का निर्वाण होता है और उसमें चैतन्य का संचार हो जाता है। शरीर के नष्ट हो जाने के बाद चेतन्य भी नष्ट हो जाता है। मृत्यु के बाद कुछ भी अवशिष्ट नहीं रहता है अतः मृत्यु के बाद कर्मों के फल भोग की कोई सम्भावना नहीं है।

[भारतीय ५ १६]

‘वारु-सुन्दर वाक—बातों को अर्थात् लोगों को प्रिय लगने वाली बातों को कहने के कारण अथवा आत्मा परलोक आदि की चर्चण-भक्षण कर जाने के कारण इनका चार्वाक नाम साधक है। चार्वाक दर्शन के संस्थापक बृहस्पति गुरु हैं अतः इस दर्शन का नाम बार्हस्पत्य दर्शन भी है।

चार्वाक का दृष्ट कथन—

‘आयुर्जीवेत् सुखं जीवेत् नास्ति मृत्योरप्योपरः ।
 मस्मीभूतस्य वेहस्य पुनरागमनं कुत ॥

[सर्व दर्शन संवत्]

मृत्यु से कोई नहीं बच सकते अतः जब तक जीवो सुख से जीवो अस्मीभूत हुये शरीर की पुनः उत्पत्ति कैसे हो सकती है ।

विचित्रता यह है कि यह चार्वाक जड़ से चतुर्थ की उत्पत्ति मानकर आत्मा ईश्वर और परलोक सबको समाप्त कर देता है ।

उपसंहार—चार्वाक आत्मा को अनादि अनन्त एवं अजीव से भिन्न जीव नाम का द्रव्य नहीं मानते हैं किन्तु वास्तव में जाति स्मरण सस्कार व्यतिरिक्त आदि के निमित्तों से पुनः यः सिद्ध है । ये एक प्रत्यक्ष ही मानते हैं किन्तु अनुमान के बिना परलोकादि का निषेध और पर में ज्ञान आदि के अस्तित्व को कहना भी असम्भव है । यः जड़ पृथ्वी आदि से चतुर्थ की उत्पत्ति सिद्ध करते हैं यह तो सर्वथा असम्भव है । पूज्य-म के मनुष्य गति आयु आदि कम के निमित्त से जाव माना पिता आदि निमित्तों से जन्म लेता है । अचेतन चेतन की उत्पत्ति मानना सर्वथा गलत है अतः शुभ कार्यों से अपनी आत्मा को नरकादि से बचाकर सुखी बनाने का प्रयत्न करो ।

बौद्ध दर्शन

बौद्ध दर्शन का मौलिक सिद्धांत है सब क्षणिक सत्त्वात् सभी पदार्थ क्षणिक हैं क्योंकि सत्त्वरूप हैं।

बौद्धानां सुगतो देवो विश्वं च क्षणभङ्गुरम् ।

आयसत्त्वाख्यया तवच्चतुष्टयमिदं क्रमात् ॥

दुःखमायतनं च तत् समुदयो मतः ।

मागश्चेत्यस्य च व्याख्या क्रमेण श्रूयतामत् ॥

दुःखं संसारिणं स्कन्धास्तं च पांच प्रकीर्तिता ।

विज्ञानं वेदनां सज्ञां संस्कारोरूपमेव च ॥

पञ्चेन्द्रियाणि शब्दाद्या विषया पांच मानसम् ।

धर्मायतनमेतानि द्वादशायतनानि तु ॥ [सर्वद० पृ० ४६]

अर्थ—बौद्धों के भगवान् बुद्ध हैं । ससार क्षणिक है । दुःख समुदय तन्निरोध और मार्ग ये सूत्रोक्त चार ही तत्त्व हैं । विज्ञान वेदना सज्ञा संस्कार और रूप ये पांच स्कन्ध सासारिक दुःख हैं । शब्द स्पर्श रूप रस और गन्ध ये पांच विषय हैं । ये पांच विषय पांचज्ञानद्रिय मन और बुद्धि ये द्वादश-आयतन हैं । इत्यादि ।

माध्यमिक योगाचार सौत्रान्तिकवर्माश्रय सत्ताभिः प्रसिद्धा बौद्धा यथाक्रमं सबभूतान्यत्त्वबाह्यं शून्यत्वबाह्यार्थानिमेयत्वबाह्याथप्रत्यक्षत्वबाह्यानातिष्ठतः । [सर्वद० पृ० १६]

माध्यमिक योगाचार सौत्रान्तिक और वर्माश्रय के भेद से बौद्धों के चार भेद हैं । माध्यमिक बाह्य अभ्यन्तर समस्त वस्तु को शून्य मानते हैं । योगाचार बाह्य वस्तु का अभाव मानते हैं । सौत्रान्तिक बाह्य वस्तु को अनुमान ज्ञान का विषय मानते हैं । एवं वर्माश्रय लोग बाह्य वस्तु को प्रत्यक्ष कहते हैं ।

‘दुःखसमुदयनिरोधमार्गणा इति चत्वार पदार्था एव प्रमुखभिर्जातिभ्यः’ ।

[विष्णुसूक्त ० ३० ३ २]

बौद्धों का कथन है कि दुःख समुदय निरोध तथा मार्ग ये चार (आर्य सत्य) पदार्थ ही मोक्ष के लिये जानने योग्य हैं। शारीरिक, मानसिक भागतुक और सहज से उत्पन्न हुये ‘दुःख’ कहलाते हैं। इन दुःखों के उत्पादक तथा कमबध के कारण वो हैं अविद्या तृष्णा इन्हे ही ‘समुदय’ कहा है। अविद्या और तृष्णा के नाश से निरास्रव चित्त उत्पन्न होना या चित्त के सतान का उच्छेद होना ‘निरोध’ है इसे ही मोक्ष कहते हैं। मोक्ष मार्ग के आठ अंग हैं। सम्यक्त्व आदि चिनके नाम हैं।

चार आर्य सत्य - (१) सांसारिक जीवन दुःखों से परिपूर्ण है। (२) दुःखों का कारण है। (३) दुःखों का अन्तसम्भव है। (४) दुःखों के अन्त का उपाय है। इन्हें क्रमशः दुःख समुदय, दुःख निरोध तथा दुःखनिरोध मार्ग कहते हैं। [भारतीय २ पृ ७७]

बौद्धों के यहां त्रिपिटक ग्रन्थ हैं—

त्रिपिटको के अन्तर्गत विनयपिटक सुत्तपिटक तथा अभिधम्मपिटक हैं। प्रत्येक पिटक में अनेक ग्रंथ हैं इसलिये पिटक (पेटी) नाम पड़ा। विनयपिटक में सच के नियमों का सुत्त पिटक में बुद्ध के वार्तालाप और उपदेशों का तथा अभिधम्म पिटक में दार्शनिक विचारों का संग्रह हुआ है। इन पिटकों में केवल प्राचीन बौद्ध धर्म का वर्णन मिलता है। इनकी भाषा पालि है। [भारतीय २० पृ ७५]

बौद्धों के कुछ प्रमुख सिद्धान्त ये हैं—अनात्मवाद, प्रतीत्यसमुत्पाद क्षणभगवाद विज्ञानवाद शून्यवाद अन्यापोह आदि। बौद्ध दशन में आत्मा का स्वतन्त्र कोई अस्तित्व नहीं है किन्तु रूप वेदना संज्ञा संस्कार और विज्ञान इन पांच स्कन्धों के समुदाय को ही आत्मा माना गया है।

बौद्धों के प्रमाण के दो भेद हैं—प्रत्यक्ष और अनुमान। य स्मृति तक आदि को प्रमाण नहीं मानते हैं।

प्रत्यक्ष के चार भेद हैं—इन्द्रिय प्रत्यक्ष मानस प्रत्यक्ष स्वसंवेदन प्रत्यक्ष और योगि प्रत्यक्ष।

स्पर्शन आदि पांच इन्द्रियो से उत्पन्न हुआ ज्ञान इन्द्रिय प्रत्यक्ष है।

मन से उत्पन्न हुआ ज्ञान मानस प्रत्यक्ष है।

सब चित्त और चेतों का जो आत्म संवेदन है वह स्वसंवेदन प्रत्यक्ष है। [न्यायविन्दु]

दुःख समुदय आदि चार आर्य सत्त्यों की भावना करते करते एक समय ऐसा आता है जब भावना क्षमनी चरम सीमा तक पहुँच जाती है और तब भाव्यमान अर्थ का साक्षात्कारी ज्ञान उत्पन्न होता है कही योगि प्रत्यक्ष है।

इनमें यहाँ ये चारो प्रत्यक्ष निर्विकल्प (अविश्वायक) हैं यह प्रत्यक्ष ज्ञान क्षणिक स्वलक्षण मात्र होते (एक क्षण की पर्याय को) ही जानता है।

अनुमान प्रमाण आन्त है क्योंकि वह सामान्य पदार्थ को निश्चय करता है।

अनुमान का लक्षण

पक्षधर्मत्व सपक्षस्त्व और विपक्षव्यावृत्ति इन तीन रूप वाले लिंग-हेतु से होने वाला साध्य का ज्ञान अनुमान कहलाता है। वह अनुमान दो प्रकार का है—स्वाय और परार्थ।

हेतु के तीन भेद हैं—अनुपलब्धि हेतु स्वभाव हेतु और कार्यहेतु।

अनुपलब्धि के ४ भेद हैं—विरुद्धोपलब्धि विरुद्धकार्योपलब्धि कारणानुपलब्धि और स्वभावानुपलब्धि।

विरुद्धोपलब्धि—यहा शीत स्पर्श नहीं है क्योंकि शीतस्पर्श की विरोधी अग्नि मौजूद है।

विरुद्धकार्योपलब्धि—यहा शीत स्पर्श नहीं है क्योंकि शीतस्पर्श के विरोधी अग्नि का कार्य घूम उपलब्ध हो रहा है।

कारणानुपलब्धि—यहां घूम नहीं है क्योंकि यहा घम का कारण अग्नि नहीं पाई जाती।

स्वभावानुपलब्धि—यहा घूम नहीं है क्योंकि उपलब्धि लक्षण प्राप्त होने पर भी उसकी उपलब्धि वहीं हो रही है। अतः अनुपलब्धि के सात भेद भी माने हैं।

स्वभावहेतु—यह वक्ष है क्योंकि शिषपा है।

कार्यहेतु—यहा अग्नि है क्योंकि घूम का स्वभाव है। [षट्दशन पृ० ९७]

सौत्रान्तिक और वैभाषिकों के अनुसार अथ दो प्रकार का है—स्वलक्षण और सामान्यलक्षण। इनमें से स्वलक्षण प्रत्यक्ष का विषय है और सामान्यलक्षण अनुमान का विषय है। प्रत्येक वस्तु में दो प्रकार के तत्त्व होते हैं। एक असाधारण दूसरा साधारण। स्वमसाधारणलक्षण तत्त्वं स्वलक्षणम्।

[न्यायविन्दु]

वस्तु का जो असाधारण तत्त्व है वही स्वलक्षण है इसे ही विशेष कहते हैं। अन्यत् सामान्यलक्षण जो स्वलक्षण से भिन्न है वह सामान्य लक्षण है।

[न्यायविन्दु]

प्रत्येक गो में गो स्वलक्षण है और अनेक गायों में जो गोत्व रूप एक सामान्य की प्रतीति होती है वह सामान्य लक्षण है।

बौद्धों के यहा विनाश को पदार्थ का स्वभाव माना गया है वे कहते हैं कि मुद्गर की जोड़ से घट फूटा तो घट के विनाश में मुद्गर कारण नहीं है विनाश स्वयं स्वभाव से हुआ है। हा! कपाल की उत्पत्ति में मुद्गर कारण अवश्य है।

इनकी एक मायता और भी बड़ी विचित्र है कि शब्द अपने अर्थ को न कहकर 'अन्यापौद्' को कहते हैं जैसे—आपने गो शब्द कहा तो इसका अर्थ होता है अर्थ का अभाव ऊट का अभाव इत्यादि गो से भिन्न पदार्थों का अभाव ही अर्थ होता है न कि गो शब्द का अर्थ गाय वाचक कोई पक्ष। ऐसे ही ये बौद्ध पदार्थों से ज्ञान की उत्पत्ति मानते हैं उनका कहना है कि ज्ञान पदार्थ से उत्पन्न होकर उसका आकार धारण करता है और उसे ही जानता है।

उनके यहाँ एक सवृत्ति सत्य भी भ्रमेष्टार है जो कि हरएक बातों को कल्पित कह देता है।

माध्यमिक लोग बाह्य और अन्वन्तर चेतन अचेतन सभी को अभाव कहकर जगत् को शून्य रूप सिद्ध करते हैं इसलिये ये शून्याद्वैतवादी हैं।

धोमाचार—विज्ञान को ही तत्त्व मानते हैं अन्य कुछ भी बाह्य पदार्थ नहीं मानते हैं। अतः ये विज्ञानाद्वैतवादी हैं। ये दोनों ही अपनेको पदार्थों के सद्भाव को सवृत्ति—कल्पना रूप कहते हैं।

अष्टसहस्री आदि ग्रन्थों में स्थल स्थल पर इन बौद्धोंकी मान्यताओं का निराकरण किया गया है।

उपसंहार—बौद्धों ने सभी पदार्थों को क्षणिक कहा है यह कथन असंभव है। हा पदार्थों की अर्थ पर्याय प्रतिक्षण नष्ट होती है किन्तु व्यजन पर्याय बहुत काल तक भी स्थाई रहती है। देखो सुमेरु पर्वत आदि अनादि निघन हैं उनमें अर्थपर्याय का परिणमन प्रतिसमय चल रहा है किन्तु व्यजनपर्याय और ध्रुव्य की अपेक्षा हम उसे नित्य कहते हैं। ऐसे ही आत्मा आदि कथंचित् द्रव्यदृष्टि से नित्य है। इन्होंने विज्ञान आदि स्कंधों को सासारिक दुःखरूप सिद्ध किया है परन्तु विज्ञान कभी दुःखरूप नहीं होता कुज्ञान अवश्य दुःखरूप है। कोई विज्ञानाद्वैतवादी लोग सवृत्ति ज्ञान मात्र ही जगत् सिद्ध करते हैं किन्तु प्रत्यक्ष में ज्ञान और जडरूप दो तत्त्वगोचर हो रहे हैं। स्मृति आदि को प्रमाण माने बिना भी प्रातः चर से निकलकर वापस वही आना अशक्य होगा। हतु के तीन रूप का भी पहले खण्डन किया गया है। इनके यहा शब्द का अन्यापोह अर्थ तो बहुत ही हास्यास्पद है।

विनाश को ग्रहेतुक कहना भी प्रत्यक्ष बाधित है एव वस्तु के स्वलक्षण को इन्द्रिय प्रत्यक्ष ग्रहण नहीं कर सकता है। अतः इन्द्रिय प्रत्यक्ष ज्ञान का विषय भी व्यजन पर्याय ही है। सिर्फ दो प्रमाण से एक आगम प्रमाण अप्रमाणिक होने से बौद्धों का क्षणिक सिद्धांत भी किस पर निर्भर रहेगा। अतः कथंचित् नित्य कथंचित् अनित्य रूप अनेकान्त शासन ही जयशील होता है।

सांख्य मत

सांख्या निरीश्वरा केचित् केचित् ईश्वरवद्वता ।

सर्वेषामपि तेषां स्यात्तत्त्वानां पञ्चविंशतिः ॥ [पृष्ठ ५ १४२]

कुछ सांख्य ईश्वर को नहीं मानकर केवल अध्यात्मवादी हैं। कुछ सांख्य ईश्वर को ही देवता मानते हैं। सभी ईश्वर तथा निरीश्वर सांख्य साधारण रूप पञ्चीस तत्त्वों को स्वीकार करते हैं।

सांख्य के मत में सत्त्व रज और तम ये तीन गुण हैं। प्रसाद ताप तथा दीनता आदि कार्यों से क्रमशः उन्नत अनुमान होता है। एक दूसरे का उपकार करने वाले परस्पर सापेक्ष इन सत्त्वादि तीन गुणों से समस्त जगत् व्याप्त है। इन सत्त्वादि गुणों की समस्थिति ही प्रकृति कही जाती है। प्रकृति और आत्मा के संयोग से ही सृष्टि उत्पन्न होती है।

‘सर्वोदेवः हि सांख्यसात्त्विकस्य चतस्रो विधः संभाष्यतः । कश्चिद्वर्चः प्रकृतिरेव कश्चित् विकृतिरेव, कश्चित् विकृतिः प्रकृतिरेव कश्चिदनुभव इति’ [सर्व ५० पृ० १५१]

संक्षेप से सांख्यशास्त्र में पदार्थ के चार क्रम हैं। कोई पदार्थ केवल प्रकृति ही है। कोई केवल विकृति रूप है। कोई प्रकृति विकृति रूप एवं कोई प्रकृति विकृति से भिन्न अनुभय रूप है।

मूलप्रकृतिरविकृतिर्महदाद्याः प्रकृतिविकृतयः सप्त ।

बोद्धव्यमस्तु विकारो न प्रकृतिरविकृतिः पुरुषः ॥ [सांख्य का० ३]

अर्थ—इनमें प्रकृति किसी का विकार कार्य नहीं है अतः मूल प्रकृति विकृति रहित है। महान् अहंकार और पांच तन्मात्राओं से सात प्रकृति और विकृति दोनों रूप हैं—अर्थात् कारण कार्य रूप हैं। बोद्धव्यमस्तु विकृति रूप ही है क्योंकि वे कार्य हैं। पुरुष तो न किसी को उत्पन्न करता है न किसी से उत्पन्न होता है अतः कारण कार्य रूप न होने से प्रकृति विकृति से रहित है।

सांख्य क २५ तत्त्व

प्रकृति से महान् (बुद्धि) उत्पन्न होती है बुद्धि से अहंकार अहंकार से सोलहगण उत्पन्न होते हैं।

बोद्धव्यमस्तु—स्पर्शन रसन घ्राण चक्षु और श्रोत्र ये पांच बुद्धीन्द्रियाँ पायु उपस्थ बाणी, हस्त पाद ये पांच कर्मेन्द्रिय तथा मन ये ग्यारह इन्द्रिया तथा रूप रस गन्ध स्पर्श और शब्द ये पांच तन्मात्राय मिलाकर सोलह गण कहलाते हैं। पांच तन्मात्राओं से पांच भूतों की उत्पत्ति होती है यथा—रूप से अग्नि रस से जल गन्ध से पृथ्वी शब्द से आकाश और स्पर्श से वायु उत्पन्न होते हैं।

इस प्रकार से सांख्य मत में प्रकृति आदि चौबीस तत्त्वरूप में परिणत होने वाला प्रधान तत्त्व है। स्वयं प्रकृति महान् अहंकार ये तीन सोलह गण और पांच भूत मिलाकर चौबीस तत्त्व होते हैं। इनसे भिन्न पञ्चीसवां पुरुषतत्त्व है जो अकर्ता निगुण भोक्ता नित्य और चैतन्य स्वरूप है।

अमूर्तश्चेतनो भोक्ता नित्यः सर्वगतोऽक्रियः ।

अकर्ता निगुण सूक्ष्म आत्मा कापिलदशने ॥

अर्थ—आत्मा अमूर्त चेतना भोक्ता नित्य सर्वगत निष्क्रिय अकर्ता निर्गुण और सूक्ष्म है ऐसा सांख्यमत में कहा है।

सांख्य के यहाँ मोक्ष—प्रकृति के वियोग का नाम मोक्ष है वह प्रकृति तथा पुरुष में बिज्ञान रूप तत्त्वज्ञान से होता है।

सांख्यमत में प्रत्यक्ष, अनुमान और आगम ये तीन प्रमाण हैं।

सांख्य के प्रमाण का लक्षण—

‘अर्थोपलब्धिहेतु प्रामाण्य’ अर्थोपलब्धि में जो साधकतम कारण है वह प्रमाण है। उसमें निर्विकल्प-श्रोत्रादि इन्द्रियों की वृत्ति को प्रत्यक्ष प्रमाण कहते हैं।

पूर्ववत् शेषवत् और सामान्यतोदष्ट के भेद से अनुमान के तीन भेद हैं।

आप्त और वेदों के वचन आगम प्रमाण हैं इनके यहाँ ‘पतञ्जलि’ सेखरसांख्य शास्त्र के प्रवर्तक माने गये हैं। इनके यहाँ छत्तीसवा तत्त्व ईश्वर है।

“प्रकृति इस ससार का आदि कारण है, वह एक नित्य तथा अङ्ग वस्तु है सर्वदा परिवर्तनशील है। तत्त्व त्रय, तम ये प्रकृति के तीन गुण या उपादान हैं। सृष्टि के पहले ये तीन गुण साम्बावस्था में रहते हैं, ये संसार के विषय सुख दुःख या मोहजनक हैं, सुख दुःख या विषाद होने के कारण हम इन तीन गुणों का अनुमान करते हैं। पुरुष और प्रकृति के संयोग से सृष्टि का प्रारम्भ होता है। पुरुष व सी-किसी का कारण है न कार्य है वह निरपेक्ष तथा नित्य है। [भारतीय पृ २०]

इनके यहाँ चित्त वृत्ति के निरोध को योग कहते हैं। सेश्वर सांख्य ने ईश्वर की सत्ता मानकर अम, नियम आसन, प्राणायाम प्रत्याहार धारणा, ध्यान और समाधि-योगसे आठ भग्यों का प्रतिपादन किया है।

इनके यहाँ प्रधान के दो भेद हैं—अव्यक्त और व्यक्त अव्यक्त। प्रधान कारण है और व्यक्त प्रधान काय है। इनमें व्यक्त प्रधान हेतुमान अव्यापि सक्रिय अनेक अव्यक्त लिंग सावयव और परतन्त्र है। लेकिन अव्यक्त इनसे विपरीत अहेतुमान एक इत्यादि रूप है। ये दोनों ही प्रधान त्रिगुणात्मक हैं—सत्त्व, रज तम रूप हैं। अविवेकी विषय सामान्य अचेतन और प्रसवधर्मी हैं। परन्तु पुरुष में त्रिगुण आदि नहीं हैं। प्रधान से उत्पन्न हुआ सारा जगत् प्रधान रूप है।

सांख्य किसी भी पदार्थ की उत्पत्ति और नाश नहीं मानते हैं। किन्तु आविर्भाव और तिरोभाव मानते हैं ये कूटस्थ अपरिणामी नित्य एकांत को स्वीकार करते हैं।

इनके यहाँ सत्कार्यवाद की मान्यता बड़ी ही विचित्र है। इनका कहना है कि कारण में कार्य सबैव विद्यमान रहता है कारणों से उत्पन्न नहीं होता है। काय कारणों से अभिव्यक्त—प्रगट होता है। मिट्टी में घट विद्यमान है कुमार दण्ड चक्र आदि निमित्तों से प्रगट हो गया है आदि। नित्यकात की ये सब बातें प्रत्यक्षविरोध हैं।

सांख्यो के यहाँ ज्ञान पुरुष का गुण न होकर अचेतन प्रकृति का परिणाम है। मोक्ष में प्रकृति का संयोग समाप्त होते ही ज्ञान का भी अभाव हो जाता है।

उपसंहार—सांख्य ने अचेतन को सृष्टि कर्मी माना है यह सर्वथा असम्भव है। आत्मा को कूटस्थ नित्य मानने से उसमें रागादि परिणाम न होने पर जड़कर्मों का बंध असम्भव है एव ज्ञान और सुख आत्मा के स्वभाव हैं न कि जड़प्रकृति के। इसलिये सांख्य के २५ तत्त्वों की मायता बिल्कुल असंगत है। आत्मा को निर्गुण निष्क्रिय, अकर्ता मानना नितांत भूल है। प्रकृति के अपराध से आत्मा ससार में दुःख उठावे यह बात तो स्वयं उनके कूटस्थ नित्य मत का निराकरण कर देती है। इनके द्वारा मान्य मोक्ष एवम् का भी कथन विरोध है क्योंकि ये ज्ञानमात्र से मोक्ष मानते हैं क्या आज तक कोई औषधि के जानने मात्र से स्वस्थ हुये हैं। इनका सत्कार्यवाद भी बड़ा विचित्र है मिट्टी में सदा घट को विद्यमान कहना और कुमार आदि से उसकी प्रकटता मानना बिल्कुल गलत है। हाँ शक्तिरूप से मिट्टी में घट को हम जैन भी मान लेते हैं। जैसे कि संसारी आत्मा में परमात्मा शक्ति रूप से है। इनके प्रमाण और प्रमेय दोनों की व्यवस्था भी अशुद्ध है। ये सर्वथा नित्य एकात्मवादी हैं यदि कथयित् आत्मा को कर्ता, भोक्ता ज्ञान की ही बहुत ही अल्पता हो जावे। सब तो स्याद्वाद आसन ही उन्हें शेषस्वर हो जावे।

नैयायिक दर्शन

नैयायिक मत के प्रस्थापक गौतम मुनि हैं। इस धर्म दर्शन का दूसरा नाम अक्षपाद दर्शन है।

‘प्रमाणप्रमेयेत्यादितत्त्वज्ञानान्निर्णयसाधनम्’ यह न्याय शास्त्र का प्रथम सूत्र है। प्रमाण प्रमेय इत्यादि तत्त्वज्ञान से मोक्ष की प्राप्ति होती है।

‘तत्त्वतविध प्रत्यक्षानुमानोपमानशब्दभेदात्। प्रमेयं द्वादशप्रकार आत्मशरीरेन्द्रियार्थबुद्धिमत्प्रवृत्तिदोषप्रत्येयभावफलबुत्तापवर्गभेदात्। [सर्व दर्शन स पृ २१]

प्रमाण के चार भेद हैं—प्रत्यक्ष अनुमान उपमान और भागम।

प्रमेय के बारह भेद हैं—आत्मा शरीर इन्द्रिय अर्थ, बुद्धि मन प्रवृत्ति दोष प्रत्येयभाव, फल, दुःख और अपवर्ग।

नैयायिक के मत में सोलह तत्त्व हैं—१ प्रमाण २ प्रमेय ३ सशय ४ प्रयोजन ५ दृष्टान्त ६ सिद्धान्त ७ अवयव ८ तक ९ निर्णय १ वाद ११ जल्प १२ वितण्डा १३ हेत्वाभास १४ छल १५ जाति १६ निग्रहस्थान। इहे पदार्थ भी कहते हैं। [षट्दर्शन पृ ८२]

प्रमाण के १६ भेद प्रमेय के १२ सशय के ३ प्रयोजन के २ दृष्टान्त के २ सिद्धान्त के ४ अवयव के ५ तक के ११ निर्णय के ४ वाद का १ जल्प का १ वितण्डा का १ हेत्वाभास के ५ छल के ३ जाति के २४ एवं निग्रह स्थान के २२ भेद हैं। इनके नाम और लक्षण सर्वदर्शन सग्रह और षड्दर्शन समुच्चय ग्रन्थों से देखना चाहिये। [सर्व द पृ २१ से २४]

अक्षपादमते षड् सष्टिसंहारकृत शिव।

विभर्नित्यकसवज्ञो नित्यबुद्धिसमाश्रय ॥१३॥ [षट् द पृ ७८]

नैयायिक मत में जगत की सृष्टि तथा संहार को करने वाला व्यापक नित्य एक सर्वज्ञ नित्य ज्ञानशाली शिव देवता हैं।

अक्षपाद नाम के आदिगुरु ने नैयायिक मत के मूल सूत्रों की रचना की है इसलिये नैयायिक अक्षपाद कहलाते हैं।

नैयायिक ने अनुमान के पांच अवयव माने हैं प्रतिज्ञा हेतु उदाहरण उपनय और निगमन। हेतु के पांच अवयव माने हैं—पक्षधर्मत्व आदि।

अनुमान के तीन भेद माने हैं—केवलावयवी केवलव्यतिरेकी अन्वयव्यतिरेकी।

इनके यहां— जिसके द्वारा प्रमिति-उपलब्धि या ज्ञान उत्पन्न किया जाता है उस ज्ञान के जनक कारण को प्रमाण कहते हैं। एवं अक्षपाद ने स्वयं यायसूत्र में कहा है कि— इन्द्रिय और पदार्थ के सन्निकष से होने वाला अव्यपदेश्य अव्यभिचारि तथा व्यवसायात्मक ज्ञान प्रत्यक्ष है।

वैशेषिक दर्शन

न्याय और वैशेषिक इन दोनों दर्शनों का योग नाम से उल्लेख किया गया है। कुछ बातों को

सूत्रकार-श्याम और वैशेषिक में सामान्यता पाई जाती है । शिवसहित्य (११ अष्टाव्यी) के सप्तपदार्थों में उक्त दोनों का सम्मेलन किया गया है । मालूम पड़ता है कि दोनों के योग-जोड़ी को यीम नाम दे दिया गया है । श्याम सूत्र के रचयिता गौतम ऋषि हैं । जैसा कि ऊपर कह आये हैं । वैशेषिक दर्शन के सूत्रकार महर्षि कणाद है । विशेष नामक पदार्थ की विशिष्ट कल्पना से इस दर्शन का वैशेषिक नाम हुआ है । ऐसा माना जाता है । वैशेषिक ने सात पदार्थ माने हैं— द्रव्यगुणकर्मसामान्यविशेषसमवायभावाः सप्तपदार्थाः ।

द्रव्य गुण कर्म सामान्य विशेष समवाय और अभाव ये सात पदार्थ हैं ।

इनमें से द्रव्य के नव भेद हैं—पृथ्वी जल अग्नि वायु आकाश काल दिशा आत्मा और मन ।

गुण चौबीस हैं—रूप रस गन्ध स्पर्श सख्या परिणाम पृथक्त्व सयोग विभाग परत्व अपरत्व शुक्त्व द्रवत्व स्नह शब्द बुद्धि सुख दुःख इच्छा द्वेष प्रयत्न घम प्रथम और सत्कार ।

कर्म के पांच भेद हैं—उत्क्षेपण अवक्षेपण आकुञ्चन प्रसारण और गमन ।

सामान्य के दो भेद हैं—परसामान्य अपरसामान्य । विशेष केवल नित्य द्रव्यो में रहता है और नष्ट मनत है ।

पूर्वोक्त नव द्रव्य और परमाणु नित्य द्रव्य हैं ।

‘समवायस्त्वेक एव’ समवाय एक ही है ।

अभाव के चार भेद हैं—प्रागभाव प्रध्वसाभाव अन्योन्याभाव और अत्यन्ताभाव । [तक सं]

आत्म द्रव्य का लक्षण और भेद—

ज्ञानाधिकरणमात्मा स द्विविध—जीवात्मा परमात्मा चेति तत्रेश्वर सर्वज्ञ परमात्मा एक एव । जीवस्त प्रतिहारीरं भिनो विभुनित्यद्वय ।

जिस द्रव्य में समवाय से ज्ञान रहता है वही आत्मा है क्योंकि आत्मा में ज्ञान समवाय सम्बन्ध से रहता है । आत्मा के दो भेद हैं—जीवात्मा परमात्मा । परमात्मा ईश्वर सर्वज्ञ और एक है । जीवात्मा प्रत्येक शरीर में भिन्न भिन्न है व्यापक और नित्य है । [तक संग्रह]

वैशेषिक के यहाँ द्रव्य गुण आदि परस्पर में भिन्न भिन्न हैं । समवाय सम्बन्ध से रहते हैं ।

ये लोग शब्द को आकाश का गुण मानते हैं ।

नैयायिक और वैशेषिक दोनों ही ईश्वर को सृष्टि का कर्ता मानते हैं—पृथ्वी पवन आदि पदार्थ किसी बुद्धिमान् पुरुष के द्वारा उत्पन्न किये गये हैं क्योंकि वे कार्य हैं । इस अनुमान के द्वारा ये लोग बुद्धिमान् ईश्वर को सृष्टिकर्ता सिद्ध करते हैं ।

इन्होंने कारण को तीन प्रकार से माना है—

‘कारणं त्रिविधं—समवायिकारण, असमवायिकारण और निमित्तकारण ।

कारण तीन प्रकार के हैं—समवायिकारण, असमवायिकारण और निमित्तकारण ।

विषय द्रव्य में समवाय सम्बन्ध से कार्य उत्पन्न हो वह समवायिकारण होता है। जैसे—तन्तुओं में पट समवायसम्बन्ध से उत्पन्न होता है अतः तन्तु पट के समवायिकारण हैं। समवायिकारण द्रव्य ही होता है (जिसे जैन उपादान कारण कहते हैं)। तन्तु का संयोग पट का असमवायिकारण है। असमवायिकारण संयोग रूप गुण ही होता है।

जो इन दोनों कारणों से भिन्न है वह निमित्तकारण है जैसे—तुरी वेग, खमाका आदि वस्त्र के निमित्तकारण हैं। यहा ईश्वर भी पृथ्वी आदि सृष्टि को बनाने में निमित्तकारण है।

प्रत्यक्ष प्रमाण का लक्षण

इन्द्रियावसन्निकषजन्य ज्ञान प्रत्यक्ष तद् द्विविध निर्विकल्पक सविकल्पक चेति ।

जो ज्ञान इन्द्रिय और पदार्थ के सन्निकष-सम्बन्ध से उत्पन्न होता है वह प्रत्यक्ष है उसके दो भेद हैं—निर्विकल्प और सविकल्प।

सन्निकर्ष के ६ भेद

प्रत्यक्षज्ञानहेतुरिन्द्रियावसन्निकष षड्विध—सयोग सयुक्तसमवाय सयुक्तसमवेतसमवाय समवेतसमवाय विशेषणविशेष्यभावश्चेति ।

जो इन्द्रिय और अर्थ का सन्निकर्ष सम्बन्ध है वही प्रत्यक्ष ज्ञान का कारण है उस सन्निकर्ष के ६ भेद हैं—

सयोग—नश्र से जो घट पट आदि का प्रत्यक्ष होता है वह सयोग है।

घट पट आदि क रूप का नश्र से ज्ञान है—वह सयुक्तसमवाय है।

घट क रूप में जो रूपत्व है उसका नश्र से प्रत्यक्षज्ञान सयुक्तसमवेतसमवाय है।

कर्ण इन्द्रिय से शब्द के प्रत्यक्ष में समवाय सन्निकर्ष है।

श्रोत्र से शब्दत्व का साक्षात्कार करने में समवेतसमवाय सन्निकर्ष है।

एव अभाव को—घटाभाव पटाभाव आदि को इन्द्रियो से प्रत्यक्ष करने में विशेषण विशेष्यभाव सन्निकर्ष होता है। [तक संग्रह]

वैशेषिक ने बुद्धि सुख दुःख आदि आत्मा क नव विशेष गुणों क विनाश को मुक्ति माना है।

इन वैशेषिक नैयायिकों ने ज्ञान को अस्वसंविदित माना है।

एव धारावाहिकज्ञान को भी प्रमाण माना है। तथा पदार्थ और आलोक को ज्ञान का कारण माना है। समवाय की कल्पना तो इनक यहा बहुत ही विचित्र है।

य इहायुतसिद्धानामाधाराधेयभूतमावाप्तम् ।

सबध इह प्रत्ययहेतु स हि भवति समवायः ॥" [अध्यायः ४०/४१४]

अर्थ—अयुतसिद्ध और आधार आधेयभूत पदार्थों का 'यह इसमें है' इस इति प्रत्यय में कारणभूत

सम्बन्ध समवाय कहलाता है। एवं प्रागभाव आदि अभावों को इन लोगों ने सर्वथा तुच्छाभाव रूप सिद्ध किया है।

वैशेषिक न नैयायिक के समान चार प्रमाण न मानकर प्रत्यक्ष और अनुमान य दो ही प्रमाण मान हैं। सर्वदशनसंग्रह में इस वैशेषिक दर्शन को धीलुब्ध दर्शन कहा है।

उपसंहार—नैयायिक और वैशेषिक का बहुत से विषयों में एक मत हैं पदार्थ गणना प्रमाणसंख्या आदि में ही भ्रतर है। दोनों ही ईश्वर को सृष्टि का कर्ता मानते हैं किन्तु आगे ईश्वर परीक्षा में इसका अच्छा समाधान किया जायगा। वास्तव में कृतकृत्य ईश्वर विश्व की रचना में राग द्वेष क बिना कैसे प्रवृत्त होगा ? रागद्वेष सहित होने से सबज्ञ हितोपदेशी और इष्टदेव कैसे कहलायगा ? अतः सर्वज्ञ सृष्टि के ज्ञाता द्रष्टा है कर्ता नहीं है। इनके द्वारा मान्य पदार्थ द्रव्य गुण आदि की व्यवस्था भी ठीक नहीं है। समवाय सम्बन्ध तो सिद्ध नहीं हो सकता हा। यदि उस तादात्म्य सम्बन्ध कह दो तब तो ठीक होगा। मुक्ति में सुख ज्ञान आदि गुणों का नाश मानना ज्ञान को अपने सेवेदन से रहित मानना द्रव्य से गुणों को भिन्न मानकर समवाय से उसमें स्थापित करना सर्वथा अशक्य है। इनका सन्निकष प्रमाण भी अव्याप्त है मन और चक्ष से पदार्थ को छूकर ज्ञान नहीं होता है प्रत्युत दूर से ही हो जाता है। एवं सन्निकष को प्रमाण मानने से सर्वज्ञ की सिद्धि होना शक्य नहीं है क्योंकि भूत भविष्यत् पदार्थों का सन्निकष होगा नहीं और सन्निकष से विश्व का ज्ञान हुये बिना सर्वज्ञ होगा नहीं। आत्मा को व्यापक कहना दिशा और मन को द्रव्य कहना बिल्कुल गलत है आत्मा शरीर प्रमाण है मन आत्मा में ज्ञानावरण की नोड्रियावरण के क्षयोपशम से होता है। अतः सर्वज्ञ को वीतराग एवं निर्दोष मानना उचित है उनके तत्त्वों पर श्रद्धा करना ही सम्यक्त्व है।

मीमांसा दर्शन

मीमांसा शब्द का अर्थ है किसी वस्तु स्वरूप का यथाथ विवेचन। मीमांसा करने वालों को मीमांसक कहते हैं इसे ही जमिनीय मत भी कहते हैं। मीमांसा के दो भेद हैं—कममीमांसा ज्ञानमीमांसा। यज्ञ विधि कमकाण्ड अनुष्ठान आदि का वर्णन कममीमांसा का विषय है एवं जीव जगत ईश्वर के स्वरूप सम्बन्ध आदि का निरूपण ज्ञानमीमांसा का विषय है। कममीमांसा को पूर्वमीमांसा और ज्ञानमीमांसा को उत्तर मीमांसा कहते हैं किन्तु वर्तमान में मीमांसा शब्द का प्रयोग केवल कममीमांसा के लिए है और ज्ञानमीमांसा या उत्तरमीमांसा को वेदान्त शब्द से कहा जाता है।

महर्षि जैमिनि मीमांसादर्शन के सूत्रकार हैं। मीमांसकों में कुमारिलभट्ट के शिष्य भाट्टों ने बहुत प्रमाण माने हैं एवं प्रभाकर मिश्र के शिष्य प्राभाकरों ने अभाव के बिना पांच प्रमाण माने हैं। इस प्रकार के मीमांसादर्शन में भाट्ट और प्राभाकर य दो संप्रदाय हो जाते हैं। सूत्रकारों ने मीमांसक प्राभाकर और जैमिनीय इन तीनों नामों से इस दर्शन का उल्लेख किया है।

आभाकर की मान्यतानुसार पदार्थ आठ हैं—

द्रव्य गुण कर्म सामान्य परतन्त्रता शक्ति सादृश्य और सख्या ।

आट्टो के अनुसार पदार्थ पांच हैं—द्रव्य गुण कर्म सामान्य और अभाव ।

भाट्ट ग्यारह द्रव्य मानते हैं—वैशेषिक के नव द्रव्यों में अंधकार और शब्द ये दो द्रव्य मिलकर ग्यारह होते हैं ।

प्राभाकर—प्रत्यक्ष अनुमान उपमान आगम और अर्थापत्ति ये पांच प्रमाण मानते हैं एवं भाट्ट अभाव सहित छह प्रमाण मानते हैं ।

मीमांसको ने ज्ञान को परोक्ष माना है । ज्ञान न तो स्वयं वेद्य है न ज्ञानान्तर से वेद्य है । अतएव वह परोक्ष है । मीमांसक कहते हैं कि कोई सर्वज्ञ या अतीन्द्रियदर्शी नहीं है ।

‘जमिनीया पुन प्राहुः सबलादिविशेषणं ।

वेद्यो न विद्यते कोऽपि यस्य मान वक्ष्यो भवतु ॥६८॥

तस्मादतीन्द्रियार्थानां साक्षाद् द्रष्टरभावतः ।

नित्येभ्यो वेदवाक्येभ्यो यथार्थत्वविनिश्चयः ॥६९॥ [बृह व पृ ४३२]

जैमिनीय कहते हैं कि-सर्वज्ञत्व आदि विशेषण वाला कोई सर्वदर्शी द्रव्य नहीं है कि जिसका वचन प्रमाणीक माने जा सकें । इस तरह जब अतीन्द्रिय पदार्थों का कोई साक्षात्कार करने वाला ही नहीं है तब नित्य वेद वाक्यों से ही अतीन्द्रिय पदार्थों का यथावत ज्ञान हो सकता है अथवा नहीं ।

इनक यहां नहीं जाने गये अनधिगत पदार्थ को जानने वाला ज्ञान प्रमाण है ।

विद्यमान पदार्थों से इन्द्रियों का सम्बन्ध होने पर जो आत्मा में बुद्धि उत्पन्न होती है वह प्रत्यक्ष प्रमाण है ।

‘लिंग से उत्पन्न होने वाले लैंगिक ज्ञान को अनुमान कहते हैं ।

नित्य वेद वाक्य से उत्पन्न होने वाला ज्ञान आगम है ।

सादृश्य ज्ञान को उपमान कहते हैं ।

इष्ट पदार्थ की अनुपपत्ति के बल से किसी अदृष्ट अथ की कल्पना को अर्थापत्ति कहते हैं । प्रत्यक्ष आदि छह प्रमाणों के निमित्त से अर्थापत्ति के भी छह भेद हो जाते हैं—प्रत्यक्षपूर्विका अर्थापत्ति अनुमान पूर्विका अर्थापत्ति उपमानपूर्विका अर्थापत्ति आगमपूर्विका अर्थापत्ति अर्थापत्तिपूर्विका अर्थापत्ति अभाव पूर्विका अर्थापत्ति ।

अभाव प्रमाण का लक्षण—

“अभावापञ्चक यत्र वस्तुन्ये न जायते ।

वस्तुसत्तावबोधार्थं तत्राभावप्रमाणता ॥७०॥

वस्तु के सत्ता के ग्राहक प्रत्यक्षादि पाँच प्रमाण जिस वस्तु में प्रवृत्ति नहीं करते, उसमें अभाव प्रमाण की प्रवृत्ति होती है।

प्रत्यक्षादि पाँच प्रमाण जिस भूतल आदि आधार में घटावि रूप आधय के ग्रहण करने के लिये प्रवृत्त नहीं होते उस घटावि आधय से शून्य सुख भूतल के ग्रहण करने के लिये अभाव की प्रमाणता है।

अभाव प्रमाण का विषय भूत अभाव पदार्थ वस्तुभूत है तथा वह चार प्रकार का है—प्रागभाव प्रध्वंसाभाव अन्योन्याभाव अत्यन्ताभाव। [चन्द्रचान स]

मीमांसक वेद को अपौरुषेय मानते हैं। क्योंकि वेद मुख्य रूप से अतीन्द्रिय धर्म का प्रतिपादक है और अतीन्द्रिय दर्शी कोई पुरुष सम्भव नहीं है। इसलिये इन लोगों ने प्रत्यक्षादि पाँच प्रमाणों के द्वारा सर्वज्ञ की असिद्धि बतलाकर अभाव प्रमाण के द्वारा उसके अभाव को सिद्ध कर दिया है।

अतः इन मीमांसकों ने धर्म में वद को ही प्रमाण माना है। एव वद के दोषों से मुक्त रखने के लिए ही अपौरुषेय माना है और इसीलिए उहे शब्द मात्र को नित्य मानना पड़ा क्योंकि यदि शब्द को अनित्य मानते तो शब्दात्मक वेद को भी अनित्य और पौरुषेय मानना पड़ता जो कि अभीष्ट नहीं है।

उपसंहार—मीमांसक ने सर्वज्ञ का अभाव कर दिया है एव वद को अपौरुषेय मानकर शब्द को नित्य एक अमृत सव्यापी मानते हैं किन्तु अनुमान एव आगम से सर्वज्ञ का स्वभाव सिद्ध है शास्त्र कथञ्चित् अथ की अपेक्षा अनादि अनन्त है फिर भी रचना की अपेक्षा सादि सांत है। शब्द वर्णजाले पुद्गल द्रव्य की अपेक्षा नित्य-अनादि अनन्त होते हुये भी पर्याय की अपेक्षा अनित्य हैं अनेक हैं भूतिक अव्यापि हैं। इन मीमांसकों द्वारा माय प्रमाणों के लक्षण पदार्थों के लक्षण गलत हैं। कही अभाव को प्रमाण कहा जा सकता है? जनो के मान्य प्रागभावों का लक्षण इनके द्वारा मान्य अभाव के लक्षणों को बाधित कर देता है। मीमांसकों के ज्ञान को पराक्ष कहा है किन्तु ज्ञान स्वयं का अनुभव स्वयं कर रहा है। इसलिए ज्ञान स्वसंबन्धन प्रत्यक्ष है। अतः मीमांसा दशन की मीमांसा करने से इनका प्रमाण प्रमेय तत्त्व बाधित हो जाने से जैनसिद्धांत ही प्रबाधित सिद्ध होता है।

वेदांत दशन

सर्वं च सत्त्विजं ब्रह्म नेह नानास्ति किञ्चन।

आराम तस्य पश्यन्ति न त पश्यति कश्चन ॥

[छांदोग्योपनिषत् ३ १४ १]

यह सारा जगत् एक ब्रह्म स्वरूप ही है, यहा अन्य कुछ भी नहीं है सब उसके प्रभाव को देखते हैं उसे कोई नहीं देख सकता।

‘वे तूत्तरमीमांसावादिन ते वेदान्तिनो ब्रह्माहृतमेव मन्यन्तः। उत्तर मीमांसावादी वेदांती मात्र ब्रह्म ब्रह्म को मानते हैं, यह इनका मूल सिद्धान्त है कि ‘अथ च सत्त्विजं ब्रह्म’ इत्यादि। इनके यहाँ

ध्यान करने के लिये आत्मा वा अरे द्रष्टव्य भोतव्यो मन्तव्यो निदिध्यासितव्य ” अरे भक्त ! तुम आत्मा को देखो सुनो मानो और ध्यान करो । [सर्वदर्शन ११६] उनका यह कहना है कि एक ही ब्रह्म सभी प्राणियों के शरीर में भासमान होता है । यथा— एक ही भूतात्मा सिद्ध ब्रह्म प्रत्येक प्राणियों में व्यवस्थित है वही एक रूप से तथा अनेक रूप से जल में चन्द्रमा की तरह चमकता है ।

[षष्ठ दर्शन ४३०]

उपनिषदों के सिद्धांतों पर प्रतिष्ठित होने के कारण इस दर्शन का नाम वदात (वद का अन्त उपनिषद्) प्रसिद्ध हुआ है । ब्रह्मसूत्र वदात सूत्र के रचयिता महर्षि वादरायण व्यास हैं । शंकर रामानुज और मध्व ये ब्रह्म सूत्र के प्रसिद्ध भाष्यकार हैं । भीमासको की तरह वदाती भी छह प्रमाण मानते हैं । इनके मतानुसार ब्रह्म ही एक मात्र तत्त्व है इस ससार में जो भी चेतन अचेतन पदार्थ दिखते हैं वे सब अविद्या से जनित हैं । एक ही तत्त्व स्वीकार करने से ये अद्वैतवादी सत्ताद्वैतवादी भी कहलाते हैं । ये अपौरुषेय वद के आधार से ही ब्रह्म की सिद्धि करते हैं उक्त श्रुति के समर्थन में ये लोग प्रत्यक्ष तथा अनुमान प्रमाण की दुहाई भी देते हैं । फिर इन प्रमाणा को भी अविद्या का विलास कह देते हैं । अतः उनका माय तत्त्व ही अविद्या का विलास प्रतीत होता है ।

उपसंहार—यदि अद्वैततत्त्व को आगम से माना जाता है तो आगम और ब्रह्म दो होने से द्वैत आ जाता है यदि प्रत्यक्ष से कहो तो बाधा आती है क्योंकि एक को मुख अय को दुःख आदि विचित्रताय दृष्टिगोचर है अनुभव गोचर है । यदि एक ही ब्रह्म सबमें है तो सभी को एक साथ सुख दुःख का अनुभव होना चाहिये किंतु ऐसा तो है नहीं । बड़ आश्चर्य की बात है कि चेतनस्वरूप ब्रह्म से चेतन अचेतन रूप जगत् मान लिया जावे । क्या आप स्वयं चेतन ब्रह्म अचेतन बनना अच्छा समझेंगे ? वास्तव में अस्तित्व रूप से सभी चेतन अचेतन वयचित्त एक रूप हैं । इसी का विपर्यास करके वेदातवादियों ने सारे जगत् को ब्रह्म रूप से एकरूप मान लिया है किंतु यह मायता कथमपि शक्य नहीं है । किसी भी तरह से इस अद्वैत को सिद्ध करने में द्वैत आ ही जाता है । यदि सब द्वैत को अविद्या का विलास कहो तब तो यह अद्वैत भी अविद्या का ही विलास सिद्ध होगा ।

जैन दर्शन

यह जैन धर्म अनादि निघन धर्म है इसकी स्थापना किसी ने भी नहीं की है । स्याद्वाद अहिंसा अपरिग्रह आदि इसके मौलिक सिद्धांत हैं । जैन सिद्धांत में— सात तत्त्व नव पदार्थ छह द्रव्य और पांच अस्तिकाय माने गये हैं । जीवाजीवालववधसंवरनिजराभोक्षास्तत्त्वम् इस सूत्र से जीव अजीव आसव वध संवर निजरा और मोक्ष ये सात तत्त्व हैं । इन्हीं में पुण्य और पाप मिलाने से नव पदार्थ बन जाते हैं ।

जीव पुद्गल धम अधम आकाश और काल ये छह द्रव्य हैं । इनमें काल को छोड़कर पांच अस्तिकाय कहलाते हैं । सम्यग्दर्शनज्ञानचारित्र्याणि मोक्षसाधन इति सूत्र से सम्यग्दर्शन, सम्यग्ज्ञान, सम्यक्-

चारित्र की एकता ही मोक्ष की प्राप्ति का उपाय है। एवं सपूर्ण कर्मों से आत्मा का छूट जाना ही मोक्ष है।

सर्वज्ञ प्रणीत आगम ही सच्चे शास्त्र हैं एवं आतिया कर्म मल से रहित शुद्ध हुई आत्मा ही अर्हत सर्वज्ञ वीतराग और हितोपदेशी है। उन सर्वज्ञ के वचनो पर पूण श्रद्धान करना ही सम्यक्त्व है।

छम्पवणवविहारणं अस्थानं जिनवरोवइठठाण ।

आणाए अहिममेण य सदहणं होइ सम्मत्त ॥५६॥ [गोम्मटसार जी]

छह द्रव्य पाच अस्तिकाय और नव पदाथ इनका जिनद्रदेव ने जिस प्रकार वणन किया है उस ही प्रकार से श्रद्धान करना सम्यग्दर्शन है। यह दो प्रकार से होता है—एक तो केवल आज्ञा से दूसरा अधिगम से।

जिनेद्रदेव ने जो भी वस्तु तत्त्व का वणन किया है वह ठीक है क्योंकि जिनदेव असत्यवादी नहीं हो सकते ऐसा केवल आज्ञा मात्र से श्रद्धान करना आज्ञा सम्यक्त्व है। तथा इन द्रव्यादिको का प्रत्यक्ष परोक्ष प्रमाण नय आदि से निर्णय करके श्रद्धान करना अधिगम सम्यक्त्व है।

सम्यक्त्व होने के बाद जो यथाथ ज्ञान है वह सम्यग्ज्ञान है उसके भी प्रथमानुयोग करणानुयोग चरणानुयोग और द्रमानुयोग के भेद से चार भेद हो जाते हैं।

सम्यग्दर्शन और ज्ञान के बाद रागद्वेष को दूर करने के लिये जो चारित्र ग्रहण किया जाता है वह सम्यक्चारित्र है। इसके पचमहाव्रत आदि रूप से सकल चारित्र और पच अणुव्रत आदि रूप से विकल चारित्र ऐसे दो भेद होते हैं।

इस जन सिद्धांत मे स तभगी नय पद्धति आदि विशेष बात बहुत ही उत्तम हैं वस्तु तत्त्व को ज्यो की त्यो समझाने वाली हैं। द्र यार्थिक नय से आत्मा आदि पदाथ नित्य हैं किंतु पर्यायार्थिक नय से ये अनित्य भी हैं। इत्यादि रूप से वस्तु की व्यवस्था सुघटित सिद्ध है। यह अनेकात शासन आत्मा सर्वज्ञ परलोक मोक्ष आदि की व्यवस्था करते हुये सदा जय शील हो रहा है।

मभी दाशनिको के मुख्य मुख्य सिद्धांत

आर्थाक—भूतचतन्यवाद प्रत्यक्षक-प्रमाणवाद ।

बौद्ध—निर्विकल्पप्रत्यक्षवाद साकारज्ञानवाद क्षणभगवाद चित्राद्व तवाद विज्ञानाद्व तवाद शून्यवाद त्रैरूप्यहेतुवाद अपोहवाद ।

सांख्य—प्रकृतिकतृ त्ववाद अचेतनज्ञानवाद इन्द्रियवृत्तिवाद सत्कायवाद नित्यकातवाद ।

नयार्थिक वैशेषिक षोडशपदाथवाद सप्तपदाथवाद सन्निकषवाद कारकसाकल्यवाद ज्ञाना न्तरवेषज्ञानवाद ईश्वरकतृ त्ववाद पाचरूप्यहेतुवाद समवायवाद ।

मीमांसक—वेद अपौरुषयवाद परोक्षज्ञानवाद अभावप्रमाणवाद शब्दनित्यत्ववाद ।

वैश्वकिरण—शब्दाद्व तवाद स्फोटवाद ।

वेदांती—ब्रह्मवाद अविद्यावाद ।

इन सबके प्रमुख गुरु एव मतों के नाम

१—वाचार्थिक को लौकायतिक भी कहते हैं इनके गुरु बृहस्पति हैं ।

२—नैयायिक—याय दशन के प्रवक्तक महर्षि गौतम हैं ।

इन्हीं का नाम अक्षपाद भी है अतः इसे अक्षपाद दशन भी कहत हैं इनका मूलग्रन्थ न्यायसूत्र है । न्याय भाष्य के अनेको ग्रन्थ हैं ।

जैसे—वात्स्यायन का यायभाष्य उद्योतकर का यायवार्तिक वाचस्पति की 'न्यायवार्तिक तात्पर्य टीका उदयन की न्याय वार्तिक तात्पर्य परिशुद्धि तथा कुसुमाञ्जलि जयन्त की न्याय मञ्जरी आदि । ऐसे ही श्रीकण्ठ अमर तिलकोपाध्याय विरचित 'यायालकार वृत्ति आदि प्रमुख तर्क ग्रन्थ हैं । भासवर्षज्ञ कृत यायसार की अठारह टीकाय हैं । इनमें यायभूषण नाम की टीका सबप्रमुख है ।

प्राचीन समय के 'याय' को प्राचीन याय एव आधुनिक काल के 'न्याय' को नव्य-याय कहते हैं । प्राचीन न्याय के अतगत गौतम का न्यायसूत्र उसके भाष्य आदि हैं । नव्य याय का प्रारम्भ गणेश की तत्त्वचिन्तामणि से हुआ है इसे 'यायदशन' या शब दशन भी कहते हैं एव 'योग' भी कहते हैं ।

३—वैशेषिक—वैशेषिक दशन के प्रवक्तक महर्षिकणाद है । कहा जाता है कि ये इतने बड़ सन्तोषी थे कि खेतों से चने हुये अन्नकणों के सहारे ही जीवन यापन करते थे । इसलिये इनका उपनाम कणाद पडा है । उनका वास्तविक नाम उलूक था अतएव वैशेषिक दशन कणाद या श्रीलूक्य दशन नाम से प्रसिद्ध है । इस दशन में विशेष नामक पदार्थ की विशद विवेचना है अतः इसे वैशेषिक भी कहते हैं । ग्रन्थत्र भी यही बात है ।

मुनिविशेषस्य कापोतीं वस्तिमनुतिष्ठन्वतो रथ्यानिपतांस्तंडलानावायावाय कृताहारस्याहारनि मित्तात्कणावसज्ञा अजनि । तस्य कणावस्य पर शिवेनोलूकरूपेण मतमेतत्प्रकाशितम् तत श्रीलूक्यं प्रोच्यते । पशुपतिभक्तत्वन पाशपत चोच्यत ।

कापोत सदृशवृत्ति का अनुसरण करने वाले माग में पतित तटुल कणों को खाने वाले होने से इन्हे कणाद सज्ञा हुई इनके आगे शिव ने उल्ल का शरीर धारण करके इस मत को चलाया अतः 'श्रीलूक्य' हैं । वैशेषिक लोग पशुपति शिव का भक्त हैं अतः यह दशन पाशुपत भी कहलाता है । वैशेषिक कणाद के शिष्य हैं अतः कणाद भी कहलाते हैं । [षडद ४ ६]

इनका यहा कणाद कृत मूलग्रन्थ षट्पदार्थी वैशेषिक सूत्र नाम से है । इसपर प्रशस्तपाद का पदार्थ धर्म संग्रह है इस प्रशस्तपाद भाष्य पदार्थ धर्मसंग्रह पर दो उत्तम टीकाय हैं, उदयन आचार्य की किरणावली और श्रीधराचार्य की 'यायकदली' । इसके बाद का जो वैशेषिक साहित्य है वह न्याय और वैशेषिक इन दोनों का समिश्रण है । ऐसे ग्रन्थों में शिवादित्य की 'षट्पदार्थी'

श्रीशक्ति भास्कर की 'तर्कवीमुदी' बल्कभाचार्य की 'पायलोत्तावती' और विद्वानाथ पचानन का भाष्य परिच्छेद (सिद्धांत मुक्तावली टीका के साथ) प्रमुख है। [भारतीय पृ १४६]

व्योमशिक्षाचार्य कृत व्योमवती टीका श्रीवत्साचार्यकृत सीतावती तक आनयतत्र आदि

४—मीमांसक—मीमांसा का मूल ग्रन्थ है जैमिनिसूत्र इस जैमिनि के सूत्र पर शबरस्वामी का विशद भाष्य है जिसे 'शाबरभाष्य' कहते हैं। उनके बाद बहुत से टीकाकार और स्वतंत्र ग्रन्थकार हुये उनमें दो मुख्य हैं—कुमारिल भट्ट और प्रभाकर। इन दोनों के नाम पर मीमांसा में दो प्रधान संप्रदाय चल पड़े जिनका नाम है—भाट्ट मीमांसा और प्रभाकर मीमांसा। [भारतीय पृ १६६]

मीमांसा दर्शन के दो भेद हैं—पूर्व मीमांसा उत्तर मीमांसा। पूर्व मीमांसावादी यजन याजन अध्ययन-अध्यापन दान और प्रतिग्रह इन छह ब्राह्मण कर्मों का अनुष्ठान करने वाले हैं ब्रह्म सूत्रधारी हैं यज्ञादि क्रिया काण्ड में मुख्य रूप से प्रवृत्ति करते हैं। इनके साधु एक दण्डी त्रिदण्डी गेरुआ वस्त्रधारी मृगछाला कमंडलु आदि रखते हैं सिर मुड़ाते हैं। इनका वेद ही गुरु और भगवान् है ये लोग वेद के सिवा किसी को सर्वज्ञ मानने को तैयार नहीं हैं। इनमें कुमारिल का मीमांसाश्लोकवातिक प्रभाकर का बृहती आदि ग्रन्थ प्रसिद्ध हैं।

५—उत्तर मीमांसावादी ब्रह्मन्ती—कहलाते हैं ये केवल अद्वैत ब्रह्म को ही मानते हैं। इनके साधु कुटीचर बहूदक हंस परमहंस ऐसे चार तरह के होते हैं। जो त्रिदण्डधारी शिखाधारी ब्रह्म सूत्रधारी हैं यजमानों के यहा भोजन करते हैं गृह त्यागी हैं कुटिया बनाकर जंगल में रहते हैं वे कटी चर कहलाते हैं। बहुत जल वाली नदी में स्नान करने से बहूदक होते हैं। हंस साधु ब्रह्मसूत्र शिखा नहीं रखते कषायवस्त्र दण्डधारी ग्राम में एक रात नगर में तीन रात निवासी हंस कहलाते हैं।

इन हंस साधु को तत्त्वज्ञान होने के बाद परमहंस कहते हैं। इस ही वेदांत दर्शन कहत ह।

वेदांत का अर्थ है वेद का अंत। उपनिषदों को भिन्न भिन्न अर्थों में वेद का अंत कहा जाता है। वैदिक काल में तीन तरह के साहित्य होते हैं। सबसे प्रथम वैदिक मंत्र जो भिन्न भिन्न संहिताओं—ऋग्वेद यजुर्वेद सामवेद में संकलित हैं।

तत् पर ब्राह्मण भाग जिसमें वैदिक कर्मकाण्ड की विवेचना है अंत में उपनिषद जिसमें दर्शनिक तथ्यों की भालोचना है। ये तीनों मिलकर श्रुति या वेद कहलाते हैं। अध्ययन के विचार से उपनिषदों की बारी अंत में आती थी। लोग संहिता से शुरू करते थे। गृहस्थाश्रम में प्रवेश करने पर गृहस्थोचित यज्ञादि कर्म करने से ब्राह्मण वानप्रस्थ या संन्यास लेकर वन में रहने पर आरण्यक नाम होता है।

उपनिषदों का विकास आरण्यक साहित्य से हुआ है। स्वयं उपनिषदों में कहा है कि वेद-वेदांग सभी शास्त्रों का अध्ययन कर लेने पर जब तक ज्ञान पूर्ण न हो जावे तब तक मनुष्य उपनिषदों की

शिक्षा प्राप्त नहीं कर सकता उपनिषद् (उप+नि+सद्) जो ईश्वर के समीप या गुरु के समीप पहुँचावे वह उपनिषद् है। भिन्न-भिन्न उपनिषदों के विचार भेद का परिहार करने के लिये बादरायण ने ब्रह्मसूत्र ग्रन्थ की रचना की। इस वेदांत सूत्र शारीरिक सूत्र शारीरिकमीमांसा या उत्तरमीमांसा भी कहते हैं। ब्रह्मसूत्र पर अनेकों भाष्य हैं शंकर रामानुज, मध्वाचार्य वल्लभाचार्य निंबार्कचार्य आदि के भाष्यों से उनके नाम पर भिन्न-भिन्न-संप्रदाय चल पड़े हैं। आजकल शंकराचार्य का अद्वैतवाद और रामानुजाचार्य का विशिष्टाद्वैतवाद अधिक प्रसिद्ध है।

६ सांख्य—

कुछ सांख्य ईश्वर मानते हैं कुछ निरीश्वरवादी हैं जो निरीश्वर हैं उनके नारायण ही देवता हैं। इनके आचार्य विष्णु प्रतिष्ठाकारक चैतन्य आदि शब्दों से कहे जाते हैं।

सांख्य दशन के रचयिता महर्षि कपिल हैं। सांख्य अत्यन्त प्राचीन मत है इसमें पचीस तत्त्वों की सख्या होने से इसे सांख्य मत कहते हैं। सांख्य दशन का मूल ग्रन्थ है कपिल का तत्त्वसमास। इसमें निरीश्वर सांख्य का दशन है। योगदशन में ईश्वर का प्रतिपादन किया गया है अतः इसे सेश्वर सांख्य कहते हैं। इस सेश्वर सांख्य मत के प्रवक्तृ पतञ्जलि ऋषि हैं अतः इसे पातञ्जल दशन भी कहते हैं।

कपिल आसुरि पचशिख भार्गव तथा उलूक आदि सांख्य मत के प्रमुख प्रवक्तृ हैं। इसलिए इसे सांख्य या कपिलमत भी कहते हैं। कपिल को परमर्षि कहने से इस मत को पारमर्ष भी कहते हैं। सांख्यों का प्राचीन ग्रन्थ है ईश्वर कृष्ण की सांख्यकारिका गौडपाद का सांख्यकारिकाभाष्य वाचस्पति की तर्क कौमुदी विज्ञान भिक्ष का सांख्य प्रवचन भाष्य और सांख्यसार आदि ग्रन्थ हैं। एवं इनके षष्टितन्त्र का पुनः संस्करण रूप माठर भाष्य सांख्यसप्तति तत्त्व कौमुदी आश्रयतन्त्र आदि हैं।

७ बौद्ध—

बौद्ध धर्म के प्रवक्तृ गौतम बुद्ध हैं। इन्हें सुगत भी कहते हैं अतः इनके अनुयायी बौद्ध या सौगत कहलाते हैं इनमें चार भेद हैं—सौत्रांतिक वभाषिक योगाचार और माध्यमिक।

बौद्धों के ज्ञान पारमिता आदि दश ग्रन्थ हैं—तकभाषा हेतुविन्दु अचटकृत हेतुविन्दु की अचटकृत नाम की टीका प्रमाणवार्तिक तत्त्वसंग्रह न्यायविन्दु कमलशीलकृत तत्त्वसंग्रह पञ्जिका यायप्रवेश आदि ग्रन्थ हैं।

महात्मा बुद्ध के उपदेश के तीन पिटक इनके यहाँ माने गये हैं उनमें विनयपिटक सुत्तपिटक और अभिषम्म पिटक ये नाम हैं। इन पिटकों में केवल प्राचीन बौद्ध धर्म का वर्णन मिलता है।

धर्मकीर्ति का प्रमाणवार्तिक उसकी टीका में प्रभाकर गुप्त का प्रमाणवार्तिकालंकार है। शास्त्ररक्षित का तत्त्वसंग्रह दिग्नाग का यायप्रवेश धर्मकीर्ति का न्यायविन्दु आदि।

षडदर्शन समुच्चय में बौद्ध नैयायिक साख्य जैन, वैशेषिक और शैमिनीय इनको षडदशन कहा है। आगे चलकर नैयायिक और वैशेषिक दशनों को दो न कहकर एक कहने से आस्तिकवादी के पांच ही दर्शन कह देते हैं एवं उसमें नास्तिक चार्वाक की सख्या मिलाकर 'षडदशन' कहते हैं। इस षड दर्शन में भीमासक और वेदाती को भी एक ही में लिया है।

८ जैनधर्म में किसी को इस जैनधर्म का प्रवर्तक नहीं माना गया है क्योंकि यह जनधर्म अनादि निधन धर्म है। अनादि काल से जीव कर्मों का नाशकर सबज्ञ होते रहे हैं और वतमान से लेकर अनन्तान्त काल तक सबज्ञ होते रहेंगे। जन दशन में ससार पूर्वक—बन्धपूर्वक ही मोक्ष माना गया है। अतः ससारी जीव ही आत्मा की सर्वोच्च विशुद्धि प्राप्त करके भगवान बन जाते हैं कर्मरातीन जयतीति जिन जिनो देवता अस्य स जन' जो कर्म शत्रुओं को जीतते हैं वे जिन कहलाते हैं एवं जिन देवता जिसके उपास्य हैं वे जैन कहलाते हैं यह धर्म अहिंसामय है अतः सर्वभ्यो हित साध प्राणिमात्र का हितकारी होने से सावधम कहलाता है। जिन भगवान के ही सार्व सर्वज्ञ अहत जिनेन्द्र शिव परमेश्वर महेश्वर महादेव आदि सायक नाम हैं। जनधर्म में मनुष्य रत्नत्रयरूप उपाय तत्त्व से मोक्षरूप उपेयतत्त्व को प्राप्त कर लेता है जनधर्म में—सभी वस्तुय द्रव्यदृष्टि से नित्य हैं एवं पर्याय दृष्टि से अनित्य हैं सत् रूप—महासत्ता से एक एवं पृथक-पृथक अवातरसत्ता से अनेक हैं किन्तु इस मम स्याद्वाद को न समझकर बौद्धों ने वस्तु को सबथा क्षणिक कह दिया है। साख्य ने ही सबथा नित्य कह दिया है। वेदाती ने एक ब्रह्मरूप एवं अयो ने अनेक रूप कह दिया है। ऐसे ही कर्मों की विचित्रता से ससार का वचिश्य देखकर वैशेषिकों ने ईश्वर को सृष्टि का कर्ता कह दिया है किन्तु जनाचार्यों ने सृष्टि को अनादि निधन एवं जीव पुद्गल सयोग से उत्पन्न हुई सिद्ध किया है। भीमासक ने वेद को अनादि कह दिया है किन्तु वास्तव में अर्थ की अपेक्षा मागम अनादि है एवं सबज्ञ की वाणी द्वारा गणधर ग्रथित होने से परम्परा कृत आचार्य प्रणीत होने से सादि भी है। अनेकात शासन में कुछ भी दोष नहीं है। इसलिए इन अन्य मतावलम्बियों के ग्रथा का पठन मनन कुश्रुत का पठन मनन है इससे मिथ्यात्व का आसन्न होता है ऐसा समझना चाहिये। जनाचार्यों ने इन ग्रथों का अवलोकन केवल उनके तत्त्वों की मान्यताओं का खण्डन करने के लिये ही किया है। जब बौद्ध परंपरा में दिडनाग के पश्चात् धर्मकीर्ति जैसे प्रखरतार्किकों की तूती बोलती थी तो ब्राह्मण परम्परा में कुमारिल जैसे उदभट विद्वानों की प्रतिध्वनि मद नहीं हुई थी दोनों ही विद्वानों ने अपनी अपनी कृतियों में जन परम्परा के मतव्यों की खिल्ली उड़ाई थी और समतभद्र जैसे तार्किकों का खण्डन किया था। उस समय अकलक देवने आजीवन ब्रह्मचर्यव्रत लेकर बौद्धदशन आदि पठने का सकल्प किया उस समय श्री अकलक देव ने 'याय प्रमाण विषयक अनेकों ग्रन्थ रचे, लघीयस्त्रयी 'याय विनिश्चय, सिद्धि विनिश्चय, अष्टशती प्रमाणसंग्रह आदि ग्रन्थों में दिडनाग धर्मकीर्ति जैसे बौद्ध तार्किकों की एवं उद्योतकर भर्तृहरि कुमारिल जैसे ब्राह्मण तार्किकों की उक्तियों का निरसन करते हुये जैन मन्तव्यों की

स्थापना तार्किक शली से की है। इन अकलक देव से पूर्व श्री समतभद्र स्वामी ने भगवान की स्तुति करते हुये न्याय का बहुत ही सुन्दर विवेचन किया है। श्री उमास्वामी आचार्य के महाशास्त्र तत्त्वार्थ सूत्र के मंगलाचरण पर आप्तमीमांसा स्तुति बनाकर तो एक अलौकिक प्रतिभाशाली कहलाये हैं। श्री विद्यानन्द महोदय ने आप्तपरीक्षा प्रमाणपरीक्षा एवं अष्टसहस्री श्लोक वार्तिकालकार टीका आदि ग्रंथों में न्याय का विशद वर्णन किया है। श्री माणिक्यनादिके परीक्षामुखसूत्र ग्रंथ पर प्रमेयरत्नमाला प्रमेयकमल मातण्ड आदि विस्तृत टीकायें हुई हैं। जन-याय का मतलब यही है कि 'प्रमासरर्थपरीक्षण न्याय प्रमाणों के द्वारा अथ की परीक्षा करना न्याय है। 'याय' शब्द की 'युत्पत्ति करते हुये सभी शास्त्रकारों ने उसका यही अर्थ किया है नीयत ज्ञायत विवक्षितार्थोऽनेनेति न्याय-यायकु । मितराभीयत गम्यते गत्यर्थानां ज्ञानार्थत्वात् ज्ञायतऽर्था अनित्यत्वास्तित्वादयोऽनेनेति 'याय' तकमाग [न्याय प्रवेश पृ १] जिसके द्वारा विवक्षित अर्थ का ज्ञान हो उसे 'याय' कहते हैं। अतिशयरूप से जिसके द्वारा अनित्यत्व अस्तित्व आदि अर्थ जाने जाये वह 'याय-तक माग' है। यायविनिश्चयालकार में जैनाचार्यों ने भी विशेष रूप से कहा है कि—

निश्चित च निर्बाध च वस्तुतत्त्वमीयतऽनेनेति न्याय [न्यायविनिश्चयालकार भा १ पृ ३३] जिसके द्वारा निश्चित और निर्बाध वस्तु तत्त्व का ज्ञान होता है उसे 'याय' कहते हैं। इसमें निर्बाध पद जन-याय की निर्दोषता को प्रगट करता है। ऐसा ज्ञान प्रमाणों के द्वारा होता है इसी से याय विषयक ग्रंथों का मुख्य विषय प्रमाण होता है। प्रमाण के ही भेद प्रत्यक्ष अनुमान आगम आदि माने गये हैं किन्तु प्रत्यक्ष और आगम के द्वारा वस्तु तत्त्व को जानकर भी उसकी स्थापना और परीक्षा में हेतु और युक्तिवाद का अवलम्बन लना पड़ता है। इसी से 'याय' को तकमाग और युक्तिशास्त्र भी कहा है। जनधर्म के बारहव दृष्टिवाद अंग में ३६३ मिध्यामता का स्थापनापूर्वक खंडन किया गया है। यायविनिश्चय के प्रारम्भ में श्री अकलक देव ने लिखा है—

बालानां हितकामिनामतिमहापाप परोपार्जित ।

माहात्म्यात् तमस स्वय कलिबलात् प्रायो गुणद्वेषिभि ॥

यायोऽय मलिनीकत कथमपि प्रक्षाल्य नेनीयते ।

सम्यग्ज्ञानजलबच्चोभिरमल तत्रानुकपापर ॥

कल्याण के इच्छक अज्ञानों के पूर्वोपार्जित पाप के उदय से एवं स्वयं कलिकाल के प्रभाव से गुण द्वेषी एकांतवादियों ने 'यायशास्त्र' को मलिन कर दिया है। कर्णाबुद्धि से प्रेरित हो करके हम उस मलिन किये गये 'यायशास्त्र' को सम्यग्ज्ञान रूपों जल से किसी तरह प्रक्षालित करके निर्मल करते हैं। इसी भावना से ही श्री अकलक देव ने छ महीने तक बौद्धों की अधिष्ठात्री तारादेवी से शास्त्रार्थ करके उसे पराजित करके जनधर्म के स्याद्वाद की विजय पताका लहराई थी। और आज भी वीरप्रभु का अनेकांत शासन जयशील हो रहा है। तीथकर श्री वषभदेव या महावीर प्रभु ने इस जनधर्म की स्थापना नहीं की है,

प्रत्युत सभी तीर्थंकर धर्मतीर्थ के प्रकाशक उपदेशक मात्र होते हैं स्याद्वादमय धर्म तो वस्तु का स्वरूप होने से किसी के द्वारा प्रस्थापित नहीं है। जनधर्म में वर्तमान में दो भेद दिख रहे हैं दिग्गम्बर और श्वेताम्बर। श्वेताम्बर सम्प्रदाय में स्त्रीमुक्ति केवली कवलाहार सबस्त्रमुक्ति आदि माने गये हैं किन्तु दिग्गम्बर सम्प्रदाय में स्त्रियो को उसी भव से मुक्ति का निषेध केवली के कवलाहार का निषेध एवं सबस्त्रमुक्ति का निषेध किया गया है।

जनधर्म के मर्म को समझने के लिये महापुराण पद्मपुराण भद्रबाहुचरित्र आदि प्रथमानुयोग तत्त्वार्थ सूत्र गोम्मटसार त्रिलोकसार षडखण्डायम आदि करणानुयोग रत्नकरण्डश्रावकाचार वसुनदि श्रावकाचार पुरुषार्थसिद्ध युपाय मूलाचार आचारसार आदि चरणानुयोग एवं समाधितत्र पचास्ति काय परमात्मप्रकाश समयसार आदि द्रयानुयोग ऐसे चारो अनुयोगो के ग्रंथो का गुरुमुख स पठन स्वाध्याय करना चाहिये।

इस प्रकार से सबदशन के सिद्धान्त की संक्षिप्त समीक्षा की गई है।

ईश्वर सृष्टि कर्ता त्व स्वरूप

वैशेषिक कहते हैं कि— सदाशिव नाम का एक महेश्वर है जो सदा ही मुक्त है कभी भी कमल से लिप्त नहीं था अनादिकाल से ही मुक्त है और सम्पूर्ण सृष्टि का कर्ता है यथा—

तनुभवनकरणादिक विवादापन्न बुद्धिमनिमित्तकम कायत्वात्। यत्कार्यं तद बुद्धिमनिमित्तक वृष्ट यथा वस्त्रादि। काय चेद प्रकृत तस्माद बुद्धिमनिमित्तक योऽसौ बुद्धिमास्तद्वत् स ईश्वर इति।

शरीर जगत् इन्द्रिय आदि विवाद की कोटि में आये हुये पदार्थ बुद्धिमान निमित्त कारण से हुये हैं क्योंकि वे काय हैं। जो काय होता है वह बुद्धिमान निमित्त कारण से ही होता है जैसे वस्त्रादि। और कार्य प्रकृत शरीर आदि हैं इसलिये बुद्धिमान निमित्त कारण से हुये हैं। जो बुद्धिमान उनका कारण है वह ईश्वर है। इसलिए यह सिद्ध होता है कि अनादि सिद्ध ईश्वर ही सम्पूर्ण विश्व का बनाने वाला है।

जैनाचार्यों का कहना है कि तनुभवनकरणादयो न बुद्धिमनिमित्तका वृष्टकृत कप्रासादादि विलक्षणत्वात् आकाशादिवत्। शरीर जगत् और इन्द्रिय आदि बुद्धिमान कारण जन्य नहीं हैं क्योंकि जिन मकानादि के कर्ता देखे जाते हैं उनसे भिन्न है। जस आकाशादि।

दूसरी बात यह है कि वह ईश्वर सृष्टिकर्ता शरीर सहित है या रहित ? यदि रहित कहो तो अन्य मुक्त जीवों के समान वह भी सृष्टि नहीं बना सकता। यदि शरीर सहित कहो तो वह कर्मसहित होने से अज्ञानी संसारी प्राणी के समान सृष्टि नहीं कर सकेगा।

इन वैशेषिकों ने एक सदाशिव ईश्वर को सृष्टिकर्ता माना है उसमें ज्ञान इच्छा और प्रयत्न ऐसी तीन शक्तियाँ मानी हैं। पुन प्रश्न यह भी होता है कि कर्म के बिना इच्छा शक्ति कस होगी ? यदि ज्ञान शक्ति से ही सम्पूर्ण कार्य करना मानो तो भी असंभव है। यदि वैशेषिक कहे कि—

समीह्यन्तरेणपि यथा वक्ति जिनेश्वर ।
 तथेश्वरोऽपि कार्याणि कुर्यादित्यप्यपेक्षसम् ॥१४॥
 सति धनविशेष हि तीर्थकस्त्वसमाहूये ।
 ब्रूयाज्जिनेश्वरो मार्गं न ज्ञानादव केवलात् ॥१५॥
 सिद्धस्यापास्तनि शेष कमणो वागसम्भवात् ।
 बिना तीर्थकरत्वेन नाम्ना नार्थोपसवशना ॥१६॥

जिस प्रकार से आप जैनो का जिनेश्वर बिना इच्छा के मोक्ष माग का उपदेश देता है वैसे ही हमारा महेश्वर बिना इच्छा के सृष्टि बनावे क्या बाधा है ? आचार्य ने कहा कि भाई ! हमारे जिनेश्वर की तीर्थकर नामा नाम कम विशेष से उपदेश में प्रवृत्ति होती है और व तीर्थकर तो कम सहित हैं शरीरसहित हैं। हा ! मोहकम के नष्ट हो जाने से इच्छा रहित अवश्य है। पूर्णकम रहित सिद्धो का उपदेश हम नहीं मानते हैं।

यदि आप भी ईश्वर के योग विशेष मानो तो शरीर अवश्य मानना पड़ेगा पुन प्रश्न माला चलती जायगी। वह सृष्टि रचने के पहले अपना शरीर बना लेता है या शरीररहित ही सृष्टि बनाकर अपना शरीर बनाता है ? यदि कहो ईश्वर स्वयं अपना शरीर नहीं बनाता है वह स्वयं बन जाता है तब तो उसे ईश्वर की इच्छा और प्रयत्न के बिना उसका शरीर बन गया वैसे ही सारी सृष्टि बन जाव।

यदि ईश्वर अपने पूर्व शरीर का कर्ता पूर्व पूर्ववर्ती शरीर से होता है तब तो शरीर परम्परा अनादि सिद्ध होने से अनवस्था दोष आ जाता है एवं ससारी प्राणी और ईश्वर में कोई अंतर नहीं दिखता है। कामणशरीर से सहित ही ससारी प्राणी अनादि काल से शरीरो का निर्माण करता चला आ रहा है।

दूसरी बात यह भी है कि उस ईश्वर का ज्ञान नित्य है या अनित्य ? यदि नित्य कहो तो सारे कार्य एक साथ हो जावगे क्योंकि ज्ञान सदा काल एक नित्य है अनित्य कहो तो भी अनेको दूषण आते हैं। यहा ईश्वर का ज्ञान व्यापी है या अव्यापी ? स्वसविदित है या अस्वसविदित ?

वह ज्ञान महेश्वर से भिन्न है या अभिन्न ? इत्यादि प्रश्न चलते ही रहेंगे।

वैशेषिक महेश्वर के ज्ञान को महेश्वर से भिन्न मानकर समवाय से महेश्वर को ज्ञानी कहता है तब आचार्य कहते हैं कि यह समवाय एक है तो यह समवाय महेश्वर में ही ज्ञान को जोड़ अन्यत्र आकाशादि में नहीं ऐसा क्यों ? यदि कहो आकाश अचेतन है ईश्वर चेतन है तो भी ठीक नहीं है क्योंकि आपने ईश्वर को चेतन नहीं माना है चेतन के समवाय से ही चेतन माना है।

नेशो ज्ञाता न चाज्ञाता स्वयं ज्ञानस्य केवलः ।

समवायात्सदा ज्ञाता यद्व्यात्मव स किं स्वतः ॥१७॥

यदि कहो कि ईश्वर न ज्ञाता है न अज्ञाता है किन्तु ज्ञान समवाय से ज्ञाता है तब तो बताओ ईश्वर आत्मा है या नहीं ? तब उसने कहा ईश्वर न आत्मा है न अनात्मा हैं । आत्मत्व के समवाय से आत्मा है । तब तो बताओ उस आत्मत्व समवाय के पहले वह क्या है ? द्रव्य है ? तब वह कहता है कि नहीं । ईश्वर न द्रव्य है न अद्रव्य है द्रव्यत्व के समवाय से द्रव्य है तब प्रश्न होता है कि द्रव्यत्व समवाय के पहले वह सत् रूप तो अवश्य होगा ? उसने कहा नहीं । ईश्वर न स्वतः सत् है न असत् है सत्ता के समवाय से सत् है तब तो बड़ी आफत आ गई सत्ता समवाय के पहले ईश्वर असत् ही रहेगा । अर्थात् उस ईश्वर का कुछ भी स्वरूप समझ में नहीं आता है । समवाय की सिद्धि तो असंभव है । क्योंकि जीव में या ईश्वर में ज्ञान समवाय के पहले व ज्ञानी हैं या अज्ञानी ? यदि ज्ञानी हैं तो समवाय ने क्या किया ? यदि अज्ञानी हैं तो पत्थर आदि अज्ञानी अचेतन में भी ज्ञान का समवाय क्यों नहीं होता है अतः समवाय सम्बन्ध नाम से तादात्म्य सम्बन्ध मानकर स्वरूप का स्वरूपवान के साथ तादात्म्य ही स्वीकार करना चाहिए अग्नि में उष्ण का जीव में ज्ञान का जो तादात्म्य सम्बन्ध है उसे ही समवाय भले ही कह दो ।

इसलिए उपर्युक्त दोषों के निमित्त से आपका महेश्वर देहसहित कमसहित सवज्ञ एव मोहरहित सिद्ध नहीं होता है ।

दूसरी बात यह है कि वह ईश्वर सृष्टि क्यों बनाता है किसी अय पुरुष की प्रेरणा से या दया से क्रीड़ा से या स्वभाव से ?

यदि अन्य से प्रेरित होकर बनाता है तब तो उसकी स्वतन्त्रता समाप्त हो जाती है । यदि दया से बनाता है तो उसने दुःखी प्राणी को क्यों निर्माण किये ? यदि कहो पापियों को दण्ड देना पड़ता है तब तो उसने पाप की सृष्टि क्यों की ? परम पिता परमकारुणिक ईश्वर पाप और पापीजनों की सृष्टि कबोंन फिर उन्हें दुःख देव यह तो उचित नहीं है । यदि कहो क्रीड़ा से सृष्टि का निर्माण करता है तब तो वह प्रभु महान् कसे रहेगा प्रत्युत क्रीड़ा प्रिय होने से बालकवत् नादान समझा जावगा । यदि कहो स्वभाव से वह सृष्टि का निर्माण करता है तब तो ईश्वर का स्वभाव नित्य है सदा काल है अतः सदा काल एक जैसी सृष्टि बनती रहेगी तरह तरह की विचित्रता का अनुभव नहीं होना चाहिये ।

इत्यादि अनेको दोष आते हैं अतः ईश्वर को अनादि सिद्ध एव सृष्टि का कर्ता मानना अनुचित है । यह ससारी प्राणी अनादि काल से कम सहित होने से स्वयं ही पुण्य पाप का कर्ता है और भोक्ता है । जब पुरुषार्थ से कर्मों का भेदन कर देता है तो ईश्वर महेश्वर ब्रह्मा महात्मा परमात्मा सिद्ध शिव अक्षय अमृत आदि अनेको नाम से पूज्य बन जाता है ।

सांख्य की आण्ट समीक्षा

‘कथित एव भोक्तव्यस्योपवेशक क्लेशकर्मविपाकाशयानां भेदा च रजस्तमसोस्तिरस्करणात् ।

[भाष्य पृ १५६]

कपिल ही मोक्ष मार्ग का उपदेशक तथा क्लेश कम विपाक और भाषणों का भेद करने वाला है, क्योंकि उसके रज और तम का संवर्धन अभाव है। यह कथन सांख्यो का है। इस पर आचार्य कहते हैं कि कपिल संवर्धन नहीं है क्योंकि वह स्वयं अपने ज्ञान से सर्वथा भिन्न है इसलिये संवर्धन नहीं है। सांख्य का कहना है कि मुक्त होना ससारी होना पुरुष का धर्म नहीं है। प्रधान के ही ससारीपना मुक्तपना ज्ञान और सुख का होना संभव है।

प्रधान ज्ञत्वतो मोक्षमार्गस्यास्तूपवशकम् ।
तस्यैव विश्ववदित्वात् भेदित्वात् कमभूभूताम् ॥८॥
इत्यसंभाव्यमेवास्याचेतनत्वात् पटादिष्वत ।
तदसंभवतो नूनमन्यथा निष्फल पमान ॥९॥
भोक्तात्मा चेत्स एवास्तु कर्ता तदविशेषत ।
विरोधो न तयोर्भोक्ति स्यादभुजौ कत ता कथ ॥१०॥

प्रधान ही मोक्ष मार्ग का उपदेशक है क्योंकि वह ज्ञानी है और ज्ञानी इसलिये है कि वह विश्व वेदी-संवर्धन है तथा संवर्धन भी इसलिये है कि कम पदों का भेदा है। जैनाचार्य कहते हैं कि सांख्यो का यह मत असंभव है क्योंकि वह प्रधान वस्त्रादि की तरह अचेतन है। इसलिये प्रधान को कर्मों का नाशक विश्वज्ञानी मोक्षमार्ग का उपदेशकत्व आदि मानना असंभव है। यदि मानोगे तो पुरुष की कल्पना ही व्यर्थ हो जावेगी। अगर कहो कि पुरुष भोक्ता है तब तो वही कर्ता भी होवे क्योंकि कर्तृत्व और भोक्तृत्व दोनों एक जगह संभव है। यदि क्रिया के कर्तापने का विरोध कहा जावे तो भोक्ता पुरुष भज क्रिया का कर्ता कैसे रहा? आश्चर्य तो इस बात का है कि प्रधान संवर्धन है और मुमुक्षु जन स्तुति पुरुष की करते हैं। तात्पर्य यह है कि कपिल ने ज्ञान के आश्रय भूत प्रधान के संसर्ग से ही ज्ञान माना है वह पुरुष स्वयं तो ज्ञान रहित है किंतु यह सिद्धांत संवर्धन गत है अचेतन में ज्ञान हो और उसके संसर्ग से संसार में पुरुष ज्ञानी बन एवं मुक्त में अज्ञानी रहे यह कल्पना गलत है अतः ज्ञानदर्शन स्वरूप पुरुष विशेष ही कर्मों का नाशक विश्व का ज्ञाता संवर्धन और मोक्ष मार्ग का उपदेष्टा प्राप्त है किंतु कपिल प्राप्त नहीं है।

बुद्ध की प्राप्ति समीक्षा

सुगत ही संवर्धन है क्योंकि वह संपूर्ण तृष्णा से रहित है एवं संपूर्ण गत सुगत अथवा शोभन गत सुगत यदि वा सुष्ठुगत सुगत इस नियम में जो संपूर्णता का प्राप्त है या शोभन अवस्था की प्राप्ति है या अच्छी गति की प्राप्ति है वह सुगत है एवं उस सुगत की जगत के लिये महती कृपा है बुद्धो भवेयम् जगते हिताय मैं जगत् का हित करने के लिये बुद्ध होऊ इत्यादि भावना से ही बुद्ध भगवान् सच्चे प्राप्ति हैं और मोक्ष मार्ग का उपदेश देते हैं। यह सौगतों का कहना है किंतु जैनाचार्य उत्तर देते हैं कि—

सुगतोऽपि न निर्वाणमार्गस्य प्रतिपादकः ।

विश्वतत्त्वज्ञतापायात् तत्त्वतः कपिलादिवत् ॥८४॥

संवृत्या विश्वतत्त्वज्ञ भयोमार्गोपदेशयि ।

बुद्धो बद्धो ननु स्वप्नस्तादृगित्यज्ञचेष्टित ॥८५॥

सुगत भी मोक्ष मार्ग का उपदेशक नहीं है क्योंकि वास्तव में उसके सवज्ञता नहीं है जैसे कपिल आदि में नहीं है ॥ यदि कहो बद्ध संवृति-कल्पना से सवज्ञ है और मोक्ष मार्ग का उपदेष्टा भी है । फिर भी संवृति से सवज्ञ होते हुये भी बुद्ध भगवान तो बंदनीक होव और कल्पित स्वप्न आदि वश न होवें यह क्यों ? यह तो अज्ञानी का ही पक्षपात है ।

आपके द्वारा मानी गई तत्त्व व्यवस्था ही ठीक नहीं है पुन उसके उपदेशक बद्ध सवज्ञ कैसे होंगे । आपके यहा प्रत्येक पदार्थ को प्रतिक्षण विनाशी एव परमाणु रूप मानते हैं । जो कि प्रत्यक्षज्ञान से अनुभव में नहीं आते ह ।

इन बौद्धों में योगाचार बौद्ध केवल विज्ञानमात्र तत्त्व को मानत है बाह्य पदार्थों को नहीं मानते हैं । उनकी इस मायता से सुगत की सिद्धि ही असंभव है क्योंकि ज्ञान से भिन्न सुगत को मानन स द्व त आता है और संवृति से सुगत की कल्पना करने स वह स्वप्न के सदृश होने स नमस्कार योग्य नहीं रहता । तथैव चित्राद्वैतवादी की मान्यता भी गलत है क्योंकि चित्र ज्ञान भी कह और उस एक अद्व त भी कह यह असंभव है । चित्रज्ञान का अर्थ ही है अनक ज्ञान न कि एक ज्ञान । यदि आप कह कि क्षणभंगुर वस्तु में और अद्व त में जो स्थायी रहना या द्व त रूप दिखना है वह संवृति मात्र है । तब तो आपका बुद्ध भी कल्पना स ही सवज्ञ होगा पुन वास्तव में सवज्ञ न होने स कल्पित-असत्य मान्यता अपने आप में कल्पित असत्य ही है ।

ब्रह्माद्वैतवादी के ब्रह्म की समीक्षा

ब्रह्माद्वैतवादी इस जगत को एक परम ब्रह्म स्वरूप मानते हैं उस ब्रह्म की ही उपासना करते हैं । ये लोग प्रत्यक्ष अनुमान और आगम से ब्रह्म की सिद्धि कर रहे हैं । उनका कहना है कि प्रत्यक्ष प्रमाण तो उस ब्रह्म का प्राहक है ही क्योंकि आख खोलने के अनंतर सवविकल्पो से रहित शुद्ध सत्तामात्र ब्रह्म ही भलकता है । अनुमान भी परम ब्रह्म को ही सिद्ध करता है । प्रामाण्यमात्र पदार्था प्रतिभा सान्त प्रविष्टा प्रतिभासमानत्वात् । यत्प्रतिभासते तत्प्रतिभासान्त प्रविष्टम् यथा प्रतिभासस्वरूपम् । प्रतिभासंते च विवादापन्ना इति ग्राम और उद्यान आदि सभी दिखलाई देने वाले पदार्थ प्रतिभास परम ब्रह्म के अंत प्रविष्ट हैं क्योंकि वे प्रतिभासमान होते हैं । जो प्रतिभासित होता है वह सब प्रति भास के अंत प्रविष्ट है उसे कि प्रतिभास का स्वरूप । विवादापन्न ग्राम और उद्यान आदि प्रति भासित होते हैं इसलिये वे सभी परमब्रह्म के ही स्वरूप हैं । इस परमब्रह्म को सिद्ध करने के लिये अति वाक्य भी अनेकों पाये जाते हैं ।

सर्व व अस्तित्व ब्रह्म नैह मानास्ति किञ्चन ।

आराम तस्य पश्यति न त पश्यति कश्चन' ॥

सभी दृश्यमान पदार्थ ब्रह्म स्वरूप हैं इससे भिन्न जगत् में नाना पदार्थ कुछ नहीं हैं । हम सभी लोग उस ब्रह्म की पर्यायो को ही देखते हैं किन्तु उसे कोई नहीं देखते हैं ॥ इत्यादि रूप से ब्रह्मवादी अपना पक्ष स्थापित करते हैं । अब आचार्य कहते हैं कि आपने जो परमब्रह्म को प्रत्यक्ष का विषय कहा है वह गलत है क्योंकि विशेष से निरपेक्ष सामान्य मात्र का प्रत्यक्षज्ञान से अनुभव होना ही अशक्य है । जो आपने अनुमान से ब्रह्म को सिद्ध किया है उसमें प्रश्न यह होता है कि प्रतिभासित होने वाले धर्मी हेतु दृष्टात आदि प्रतिभासरूप ब्रह्म के अतः प्रविष्ट होकर (भीतर घुसकर) प्रतिभासित होते हैं या ब्रह्म से बहिर्भूत रहकर ही प्रतिभासित होते हैं ? यदि अद्वय होकर प्रतिभासित होते हैं तब तो अनुमान नहीं बनेगा । अनुमान में साध्य हेतु उदाहरण अवश्य होने से द्वय आ जावेगा । यदि बहिर्भूत होकर प्रतिभासित होते हैं कहो तो स्पष्ट ही द्वय हो गया । आपने अद्वय को सिद्ध करने के लिये अनुमान बनाया उसने द्वय को ही सिद्ध कर दिया ।

आगम आदि भी ब्रह्म से भिन्न है या अभिन्न ? इत्यादि विकल्प उठते रहने से आपका ब्रह्माद्वय सिद्ध नहीं होगा । अब उस ब्रह्म से सृष्टि की मान्यता कहना तो बिल्कुल ही असंभव है । एक परमब्रह्म रूप चतुर्थ आत्मा से अनेको चेतन अचेतन रूप जगत् को उत्पन्न हुआ मानना गलत है । अतः परमब्रह्म को आप्त भगवान् कहना सवथा गलत है ।

उपसंहार—इस प्रकार महेश्वर कपिल सुगत और परमब्रह्म इनके सर्वज्ञत्व और आप्तपने का अभाव होने से मोक्षभाग का प्रणयन नहीं बनता है और जो सर्वज्ञ हैं कम पवतो के भेदा हैं मोक्ष भाग के प्रणता हैं वे अहत ही है वे ही सच्च आप्त है ।

चार्वाक—

चार्वाक कहता है कि कोई पुरुष सर्वज्ञ है यह बात किसी प्रमाण से सिद्ध नहीं है । आगम प्रमाण से सर्वज्ञ का अस्तित्व बतलाना योग्य नहीं है क्योंकि जब सर्वज्ञ का अस्तित्व सिद्ध नहीं तब उसका कहा हुआ आगम कैसे होगा ? अब असर्वज्ञप्रणीत आगम से सर्वज्ञ को सिद्ध करना गलत है क्योंकि अल्पज्ञ का कहा हुआ आगम प्रमाणिक नहीं है । प्रत्यक्ष प्रमाण से भी सर्वज्ञ का ज्ञान नहीं होता है क्योंकि इस समय यहाँ सर्वज्ञ नहीं है यह बात प्रत्यक्ष से स्पष्ट है । अनुमान से भी सर्वज्ञ का ज्ञान नहीं होता क्योंकि सर्वज्ञ के साथ जिसका अविनाभाव हो ऐसा कोई साधन नहीं है अतः कोई पुरुष तीर्थंकर आप्त सर्वज्ञ भगवान् नहीं है । न उनके द्वारा कथित आत्मा और परलोक आदि ही हैं ।

इसपर जनाचार्य कहते हैं कि आज भले ही द्रविय प्रत्यक्ष से यहाँ पर सर्वज्ञ न हो फिर भी सर्वज्ञ के प्रतिपादक आगम अब अनुमान सिद्ध हैं यथा— कश्चित् पुरुषः सकलपदार्थसाक्षात्कारी, तद्ब्रह्मस्य भावत्वे सति प्रक्षीणप्रतिबन्धप्रत्ययत्वात् यद् यद् ग्रहणस्वभावत्वे सति प्रक्षीणप्रतिबन्धप्रत्ययत्वं तत् तद्

सकलपदार्थसाक्षात्कारो यथा अपगततिमिरं लोचन रूपसाक्षात्कारि तथा धाम पुरुष सत्मात्सकलपदार्थ साक्षात्कारी इति [विश्वत प्र पृ ४]

कोई पुरुष सम्पूर्ण पदार्थों का साक्षात्कार करने वाला अवश्य है क्योंकि उसके पदार्थों का ग्रहण स्वभाव होने से ज्ञान के प्रतिबधक कारण नष्ट हो चुके हैं। जो-जो पदार्थ के ग्रहण स्वभाव वाला होने पर प्रतिबधक कारण से रहित है वह वह सकल पदार्थों को साक्षात् करने वाला है उसे तिमिर दोष से रहित नेत्र रूप का साक्षात्कार करने वाले है और उसी प्रकार से यह कोई पुरुष है इसीलिये सम्पूर्ण पदार्थों को साक्षात् करने वाला है।

दूसरी बात यह है कि जब चार्वाक प्रत्यक्ष से सारे विश्व को देखकर आवे कि कोई सर्वज्ञ नहीं है तभी वह निणय दे सकता है कि विश्व में कहीं भी कोई पुरुष सबज्ञ नहीं है अथवा सारे विश्व को देखे बिना कैसे निर्णय देगा ? और जब सारे विश्व को देखकर आवेगा तब वही तो सबज्ञ बन जायेगा क्योंकि जो सारे विश्व को जाने वह सर्वज्ञ है। पुन सबज्ञ का निषध वह कैसे करेगा अर्थात् नहीं कर सकेगा।

मीमांसक —

मीमांसक भी यही कहते हैं कि अतीन्द्रियदर्शी कोई भी सबज्ञ नहीं है अत नित्य वेदवाक्यों से ही अतीन्द्रिय पदार्थों का ज्ञान होता है किन्तु जनाचार्यों ने इन मीमांसकों के मत की भी मीमांसा करके सबज्ञ की सिद्धि की है।

कुमारिल भट्ट कहता है कि — धमज्ञत्वनिषेधस्तु केवलोऽत्रोपयुज्यते । सवमन्यव धिजानान परुष केन जायते अर्थात् हम तो मनुष्य का केवल धमज्ञ होने का निषध करते हैं। धम को छोड़कर यदि मनुष्य सबको भी जान ले तो कौन मना करता है ? मतलब यह है कि ये मीमांसक किसी को सब कुछ जानने वाला कहकर भी धमज्ञ का निषध कर देते हैं इनको वेद के द्वारा अतीन्द्रिय पदार्थों का ज्ञान होना सिद्ध करना है क्योंकि ये क्रियाकांडी लोग वेद को अपौरुषय कहकर उसकी प्रमाणता को सिद्ध करने में बहुत ही प्रयत्नशील हैं। खर ! सूक्ष्म अतारित दूरवर्ती आदि पदार्थों का साक्षात्कार करने वाला अतीन्द्रिय धर्म अधर्म आदि सभी को स्पष्ट करने वाला सबज्ञ अवश्य है।

अकलकदेव ने सबज्ञत्व के साधन में अनेको युक्तियों के साथ एक युक्ति बहुत विशेष दी है कि — सर्वज्ञ के सद्भाव में कोई बाधक प्रमाण नहीं है अत उसका अस्तित्व होना ही चाहिए एव दूसरी युक्ति यह दी है कि — जस्यावरणविच्छेदे ज्ञम किमवशिष्यते । अप्राप्यकारिणस्तस्मात् सर्वार्थावलोकनम् ॥ [न्यायविनिश्चय]

आत्मा 'ज्ञ' — ज्ञाता है और उसके ज्ञानस्वभाव को ढकने वाले आवरण दूर होते हैं। अत आब रणों के विच्छेद ही जाने पर ज्ञस्वभाव आत्मा के लिये फिर ज्ञय-ज्ञानने योग्य क्या रह जाता है ? अर्थात्

कुछ भी नहीं। अध्याप्यकारी ज्ञान से सकलार्थ परिज्ञान होना अवश्यंभावी है। इसलिये सर्वज्ञ का अस्तित्व सिद्ध है।

तात्पर्य यह है कि चार्वाक छून्यवादी और मीमांसक सर्वज्ञ का अस्तित्व ही नहीं मानते हैं एव सांख्य बौद्ध वैशेषिक वेदांती ईश्वर का अस्तित्व मानते हैं किन्तु उनकी मान्यताय सुषटित नहीं है इसलिये सबका निराकरण करते हुये जैनाचार्य युक्तिपूर्वक सबज्ञ की सिद्धि कर रहे हैं।

जैन—

मोक्षन्नेव मुनीन्द्राणां बह्व समवतिष्ठते ।

तत्सद्भाव प्रमाणस्य निर्वाध्यस्य विनिश्चयात् ॥८७॥

ततोऽन्तरिततत्त्वानि प्रत्यक्षाण्यहतोऽप्यज्ञा ।

प्रमेयस्थास्यत्मादक प्रत्यक्षार्था सुनिश्चिता ॥८८॥ [भास्तपरीक्षा]

जो सबज्ञ हैं कम पवतो के भेत्ता हैं मोक्षमाग के प्रणता हैं वे अर्हंत ही हैं और इसलिये वे ही भुनीश्वरो के वदनीय प्रसिद्ध हैं क्योंकि सर्वज्ञ का अस्तित्व सिद्ध करने के लिय प्रबाधित और निश्चित प्रमाण पाय जाते हैं। एव ईश्वर आदि सर्वज्ञ नहीं हैं इसलिये सूक्ष्मादि अन्तरित पदार्थ अर्हंत के परमार्थत प्रत्यक्ष हैं क्योंकि वे प्रमेय है जसे हम लोगो के द्वारा जाने गये प्रत्यक्ष पदार्थ।

शका—आत्मा का इन्द्रियो के साथ समीचीन सम्बन्ध होने पर जो ज्ञान उत्पन्न होता है वह प्रत्यक्ष है। अत हम लोगो का प्रत्यक्ष ज्ञान उन देशकाल और स्वभाव से अन्तरित (दूरवर्ती) पदार्थों को नहीं जानता है अत धर्मी असिद्ध होने से हेतु आश्रयासिद्ध है।

समाधान—नही क्योंकि स्फटिक आदि अन्तरित कितने ही पदार्थों का सदभाव हम लोग देखते हैं। और दीवाल आदि से ढकी हुई अग्नि आदि को भी धूमादि हेतु से निश्चित कर लेते हैं। काल से अन्तरित वर्षा आदि को भी विशिष्ट मेघ आदि के द्वारा जानते हैं तथा स्वभाव से अन्तरित इन्द्रिय शक्ति आदि कितने ही पदार्थ अर्थापत्ति से सिद्ध होने से धर्मी प्रसिद्ध है अत हेतु आश्रयासिद्ध नहीं है।

शका—आप अतीन्द्रिय प्रत्यक्ष से अन्तरित पदार्थों को अर्हत के सिद्ध करते हो या इन्द्रिय प्रत्यक्ष से ?

समाधान—अर्हत भगवान इन्द्रिय प्रत्यक्ष से धर्मादिक सूक्ष्म पदार्थ एव सुमेरु आदि दूरवर्ती पदार्थों को जानने मे समथ नहीं है। अत अतीन्द्रिय प्रत्यक्ष स ही जानते हैं।

शका—जो अर्हत के प्रत्यक्ष नहीं है वह प्रमेय नहीं है जसे प्रत्यक्ष से बहिष्कृत मिथ्या एकान्त।

समाधान—जो मिथ्या एकान्त ज्ञान हैं वे सभी परमागम और अनुमान से हम लोगो के प्रमेय हैं और अर्हत के प्रत्यक्ष हैं अत वे विषय नहीं है।

शका—धर्मादिक पदार्थ किसी के प्रत्यक्ष नहीं हैं क्योंकि सदैव अत्यन्त परोक्ष हैं। जो किसी के प्रत्यक्ष हैं वे सदैव अत्यन्त परोक्ष नहीं हैं। जैसे चटादिक पदार्थ।

समाधान—“अवस्थोति व्यप्नोति जायति इति अक्ष आत्मा अर्थात् जो व्याप्त करे जाने उसे अक्ष कहते हैं और अक्ष नाम आत्मा का है। अक्ष आत्मा के आश्रय स जो ज्ञान उत्पन्न होता है उस प्रत्यक्ष कहते हैं। अर्हंत का प्रत्यक्ष मुख्य प्रत्यक्ष है वह सम्पूर्ण द्रव्य और पर्यायों को विषय करने वाला है। क्योंकि वह कम रहित है। और वह कम रहित इसीलिए है कि उसमें मन तथा इन्द्रिय की अपेक्षा नहीं है। इन्द्रिय मन की अपेक्षा भी इसीलिए नहीं है कि वह समस्त दोष रहित है तथा मिथ्यात्व अज्ञानादि दोषों से रहित भी इसीलिए है कि वह इन दोषों के कारण भूत मोहनीय ज्ञानावरण दर्शनावरण तथा अन्तराय इन चार कर्मों का नाश कर चुके हैं जो दोष रहित नहीं है वह कम रहित भी नहीं है जैसे हम लोगो का प्रत्यक्ष। मोहादि कम रहित अर्हंत का प्रत्यक्ष है इस कारण वह समस्त दोष रहित है।

शंका—अर्हंत के मोहादि का नाश कैसे सिद्ध है ?

समाधान—अर्हंत के मोहादि चार कर्मों के कारणभूत मिथ्यात्व आदि के प्रतिपक्षियों का प्रकष देखा जाता है। यथा—मोहादि चार कम किसी आत्मा विशेष में सबथा नष्ट हो जाते हैं क्योंकि जहां उनके कारणों के प्रतिपक्षी का प्रकष पाया जाता है वहां उसका नाश हो जाता है। जैसे आँख का तिमिरदोष।

मोहादि चार कर्मों के कारणों के प्रतिपक्षियों का प्रकष केवली में पाया जाता है इस कारण वहां उनका सर्वथा नाश हो जाता है।

शंका—मोहादि चार कर्मों का कारण क्या है ?

समाधान—मिथ्यादर्शन मिथ्याज्ञान और मिथ्याचारित्र ये तीनों मोहादि चार कर्मों के कारण हैं।

शंका—मिथ्यादर्शनादि के प्रतिपक्ष (विरोधी) क्या हैं ?

समाधान—सम्यग्दर्शनादि तीन मिथ्यादर्शन आदि तीन के विरोधी हैं। क्योंकि उनके प्रकर्ष होने पर उन मिथ्यादर्शन आदि की हानि देखी जाती है। जिसके प्रकष में जिसका अप्रकष देखा जाता है वह उसका विरोधी है। जैसे—ठंड का प्रतिपक्षी अग्नि है एवं सम्यग्दर्शन आदि तीनों वृद्धिगत होने वाले हैं।

जो बढ़ने वाला है वह कहीं पर प्रकर्ष के अन्त को प्राप्त होता है। जैसेपरिमाण परमाणु से लेकर आकाश में अरुण सीमा को प्राप्त है। अतएव सम्यग्दर्शनादि के पूर्ण प्रकष को प्राप्त होने पर मिथ्या दर्शन आदि अत्यन्त नाश को प्राप्त हो जाते हैं। उनके नाश होने पर मोहादि चार कर्मों का अत्यन्त क्षय होने से अर्हंत भगवान् दोष रहित सर्वज्ञ बीतराग सिद्ध हो जाते हैं। और मिथ्या एकांतों का अभाव तो अनेकांत की सिद्धि से ही हो जाता है।

शंका—अर्हंत सर्वज्ञ नहीं है क्योंकि वह वक्ता है पुरुष है जैसे ब्रह्मा वगैरह।

समाधान—ज्ञान के बढ़ने पर वक्तापन की हानि नहीं देखी जाती है। अत वक्तापन सर्वज्ञता का

विरोधी नहीं है। सवज्ञ का जो समस्त पदार्थों को विषय करने वाला वस्तुपन है वह युक्ति एवं शास्त्र से अविरोधी सिद्ध है। तथा स्पष्ट है कि समस्त अज्ञानादि दोष रहित पुरुषपना परमात्मा सर्वज्ञ में सिद्ध होता हुआ समस्त ज्ञानादि गुणों के परम प्रकर्ष की प्राप्ति को ही सिद्ध करता है। अतः आपका अनुमान सवज्ञ का बाधक नहीं है।

दूसरी बात यह है कि सवज्ञ के अभाव को सिद्ध करने वाला कोई व्यक्ति पहले तीनों लोको में एवं तीनों कालों में सबको देख कर यह निगय करे कि कोई भी सवज्ञ नहीं है तब तो वह स्वयं ही तीनों लोको एवं तीनों कालों का ज्ञान लेने से सवज्ञ सिद्ध हो जाता है। यदि उसने तीनों लोको एवं तीनों कालों को नहीं जाना तब वह यह निगय ही कैसे करेगा कि तीनों जगत में सवज्ञ नही है। अतः आप सवज्ञ का अभाव सिद्ध नहीं कर सकते हैं।

शका—कम काय कारण रूप प्रवाह से प्रवतमान हैं इसलिए व अनादि है। उनका विनाशक कारण न होने से कोई सवज्ञ भी कम पवत का भेत्ता नहीं हो सकता है ?

समाधान—नहीं क्योंकि अह्न में विराधी सम्यग्दर्शन आदिका की वृद्धि चरम सीमा को प्राप्त हो जाती है तब प्रवाहरूपमेअनादि होने पर भी कर्मों का सवथा नाश हो जाता है। बीजाकुर की अनादि सतान भी प्रतिपक्षी अग्नि से जलकर खाक हुई देखी जाती है।

शका—कम पवतो का विपक्ष क्या है ?

समाधान—आगामा कर्मों का विपक्ष सवर है और सचित्त कर्मों का विपक्ष तप से होन वाली निजरा है। अर्थात् कर्मों के अज्ञान के द्वार का एक जाना सवर है। और कर्मों के वे द्वार पाँच हैं—

(१) मिथ्यात्व (२) अविरति (३) प्रमाद (४) कषाय (५) योग। इनके होने पर कम आते हैं अतः ये आश्रव हैं। आश्रव का निराध सपूर्णतया ता गुप्तिया में हाता है। एक देश रूप समिति धर्म परीषहजय अनुप्रक्षा और चारित्र्य में हाता है। और सपूर्ण रूप से योग निरोध रूप सवर तो अयोग केवली के अतिम समय में हाता है क्योंकि वही समस्त कर्मों के निरोध का कारण है। इसीलिए अयोग केवली के अतिम समयवर्ती सम्यग्दर्शन आदि तीनों साक्षात् माक्ष के कारण माने जाते हैं। निर्जरा भी दो प्रकार की है —

(१) अनुपक्रमा (२) औपक्रमिकी।

अनुपक्रमा निजरा तो यथा समय हर एक ससारी जीवों में पाई जाती है और औपक्रमिकी बारह प्रकार के तपो से प्राप्त (सिद्ध) होती है। अतः सवर और निजरा से कर्मों का अत्यन्त अभाव हो जाता है।

शका—कम पवत क्या है ?

समाधान—कम के दो भेद हैं—द्रव्य कम और भाव कर्म।

जीव के जो द्रव्य कम हैं वे पौद्गलिक हैं उनके अनेक भेद हैं। और जो भाव कर्म हैं वे आत्मा के चैतन्य परिणाम रूप हैं क्योंकि आत्मा से कथंचित अभिन्न हैं वे क्रोधादिक हैं।

ये प्रथम भाव कर्म ही पर्वत नाम से कहे जाते हैं। उनको जीव से पृथक् करना ही उनका भेदन है।

शका—ज्ञानावरण दक्षिणावरण मोहनीय अतराय ये चार घातिया कर्म जीव के अनन्तज्ञान अनन्तदर्शन अनन्तसुख अनन्तकीर्त्य रूप गुणों के घातक हैं। किंतु नाम गोत्र वदनीय और आयु ये चार कर्म जीव के स्वरूप के घातक न होने से अघाति कर्म कम नहीं हैं क्योंकि ये परतन्त्रता के कारण नहीं हैं।

समाधान—नहीं। नामादि अघाति कम भी जीव के स्वरूप सिद्धत्व रूप के प्रतिबधक हैं अतः परतन्त्रता के कारण प्रसिद्ध ही है।

शका—पुनः इहे अघाति क्यों कहा है ?

समाधान—य जीव मुक्त उत्कृष्ट आर्हत्य लक्ष्मी अनन्त चतुष्टयादि विभूति के घातक नहीं हैं इसी लिए इन्हे हम अघाति कम कहते हैं।

शका—कर्म धम अधम रूप हैं और व आत्मा के गुण हैं अतः कम औदयिक एवं पुद्गल रूप नहीं हैं।

समाधान—यदि कम आत्मा के गुण हैं तो आत्मा की परतन्त्रता में कारण नहीं हो सकते हैं और इस तरह आत्मा के कभी भी बध न हो सकन से उसके मुक्ति का प्रसंग आ जावेगा किंतु ऐसा है नहीं।

शका—मोक्ष का स्वरूप क्या है ?

समाधान—समस्त कर्मों की सबर और निजरा होकर जो अपने स्वरूप का लाभ होता है उसे ही आस्तिक पुरुषों ने मोक्ष कहा है। क्योंकि आत्मा का स्वरूप अनन्त चतुष्टय आदि रूप है न कि अचेतन रूप।

शका—मोक्ष मार्ग क्या है ?

समाधान—मोक्ष की प्राप्ति का उपाय सम्यग्दर्शन सम्यग्ज्ञान और सम्यग्चारित्र्य की एकता ही है। और चौदहवें गुणस्थान के अन्त में परम शुक्ल ध्यान रूप तपोविशेष जो कि चारित्र्य के अतन्त्र है उसकी पूर्ति होने पर ही मोक्ष होता है रत्नत्रय की पूणता चौदहवें गुणस्थान के अन्त में ही होती है अतः तीनों की एकता ही मोक्ष मार्ग है।

अतः मोक्ष में ज्ञानादि गुणों का उच्छेद नहीं होता है प्रत्युत अनन्त ज्ञान अव्याबाध सुखादि गुणों की पूर्ण प्रगटता हो जाने से यह जीव कृतकृत्य सिद्ध हो जाता है इस प्रकार से अर्हत् में सर्वज्ञता की सिद्धि अद्विष्ट होती है अन्यत्र नहीं होती है।

इस प्रकार अर्हत्की समीक्षा करते हुये अर्हत् को ही अर्हत्ता सिद्ध होती है।

तत्त्व समीक्षा

तत्त्व विचार

वैश्वानर पृथ्वी जल अग्नि और वायु इन चार भूतों को ही चार तत्त्व मानता है इन भूत अतुष्टय से ही आत्मा इन्द्रिय शान और मन आदि की उत्पत्ति मानता है इसलिये जडवादी है।

बौद्ध कहता है कि आकाश चित्त सतान की उत्पत्ति तथा चित्तसतान की उच्छिष्टि ये तीन तत्त्व असंस्कृत तथा नित्य हैं। बाकी सब तत्त्व संस्कृत क्षणिक कर्ता से रहित हैं। [विश्व तत्त्व पृ २८५]

एवं इनके यहाँ रूप वेदना विज्ञान सज्ञा और संस्कार ये पाँच स्कन्ध माने गये हैं इन पाँच स्कन्धों से ही सब काय होते हैं। और ता क्या इनके समूह से ही इन्होंने आत्मा की उत्पत्ति मानी है। जब तक इनकी समष्टि रहती है तभी तक मनुष्य का अस्तित्व रहता है। इस सघात के अतिरिक्त आत्मा नाम की कोई वस्तु नहीं है। [भारतीय पृ ६]

सांख्य—

सांख्य के यहाँ पच्चीस तत्त्व हैं—प्रकृति प्रकृति से महान (बुद्धि) बुद्धि से अहंकार अहंकार से सोलह तत्त्व—पाँच ज्ञानेन्द्रिय—स्पर्शन रसना घ्राण चक्षुः श्रोत्र पाँच कर्मेन्द्रिय—वायु उपस्थ बाणी हस्त पाद एव मन ये ग्यारह इन्द्रिया एव रूप रस गंध स्पर्श और शब्द ये पाँच तन्मात्राएँ ऐसे सोलह गण हैं। इन पाँच तन्मात्राओं से पृथ्वी जल अग्नि वायु और आकाश ये पाँच महाभूत होते हैं। ऐसे ये प्रकृति महान अहंकार सोलह गण पाँच महाभूत मिलकर चौबीस तत्त्व हुये ये अचेतन हैं एवं पुरुष तत्त्व चेतन है। ये चेतन-अचेतन मिलकर पच्चीस तत्त्व होते हैं।

न्यायिक—

न्यायिक के मत में सोलह पदार्थ या तत्त्व हैं—

प्रमाण प्रमेय सशय प्रयोजन दृष्टान्त सिद्धान्त अवयव तक निर्णय वाद जल्प वितण्डा हेत्वाभास छल जाति एव निग्रहस्थान ये सोलह तत्त्व हैं। इनके भी भेद प्रभेद अनेक हैं।

वैशेषिक—

वैशेषिक मत में द्रव्य गुण कम सामान्य विशेष समवाय और अभाव ये सात पदार्थ हैं। इनमें से द्रव्य के नव भेद गुण के २४ कर्म के ५ भेद आदि पाये जाते हैं।

मीमांसक के दो भेद हैं प्राभाकर और भाट्ट।

प्राभाकर आठ पदार्थ मानते हैं—

द्रव्य गुण कम, सामान्य परतन्त्रता शक्ति सादृश्य और सख्या।

भाट्टों ने पाँच पदार्थ माने हैं—द्रव्य गुण कर्म सामान्य और अभाव।

भाट्ट ग्यारह द्रव्य मानते हैं—पृथ्वी जल अग्नि, वायु, आकाश दिशा, काल, अक्षय, मन, अघकार और शब्द।

वेदांती—

वेदान्ती लोग ब्रह्मवादी हैं—ये लोग “सर्व वे सत्त्विदं ब्रह्म” इस कथन से ‘एक ब्रह्मात्मन ही तत्त्व मानते हैं, अन्य कुछ भी नहीं मानते। उनका कहना है कि जगत् में जितने भी चेतन अचेतन पदार्थ हैं वे सब ब्रह्म से ही उत्पन्न हुये हैं इत्यादि।

जैन—

जनाचार्यों ने इन सबकी मायता का न्यायदर्शन में निराकरण किया है। देखिये। जार्वाक के द्वारा मान्य भूत चतुष्टय से विजातीय चैतन्य स्वरूप आत्मा की उत्पत्ति असंभव है।

बौद्धों द्वारा मान्य भी पाच स्कन्धों से चेतन अचेतन कार्य मानना नितात गलत है।

सांख्य के पञ्चीस तत्त्वों में महान् शब्द से बुद्धि को लेकर उसे प्रकृति अचेतन से उत्पन्न होना कहा है और पुरुष को अकर्ता मानकर एकात से अकेली जब प्रकृति को ही सारे विश्व का कर्ता कहा है यह ठीक नहीं है।

नैयायिक के द्वारा मान्य सोलह पदार्थों में संशय प्रयोजन दृष्टान्त छल हेत्वाभास जल्प वितण्डा आदि को पदार्थ में शामिल करना गलत है।

बौद्धिक के सात पदार्थों में कर्म समवाय आदि चीजें पदार्थ नहीं हैं। गुण धर्म सबंध क्रिया आदि को पदार्थ कहना ठीक नहीं है।

मीमांसक ने तो परत बता अधकार सदृशता आदि को भी पदार्थ कह दिया है। वास्तव में अधकार आदि पदार्थ न होकर पर्याय हैं।

वैवांशी के द्वारा मान्य एक ब्रह्मतत्त्व तो असंभव ही है। अतः जनाचार्यों द्वारा मान्य द्रव्य छह हैं—

जीव, पुद्गल धर्म अधर्म आकाश और काल। तत्त्व सात हैं—जीव अजीव, आस्रव वध सवर निजरा और मोक्ष। इन्हीं तत्त्वों में पुण्य पाप मिला देने से नव पदार्थ बन जाते हैं।

आत्मसमीक्षा

आत्मा का विचार

जार्वाक—आत्मा का पृथक् रूप से अस्तित्व स्वीकार नहीं करते हैं इनका कहना है कि भूत चतुष्टय से आत्मा का जन्म हुआ है। मरने के बाद आत्मा कोई चीज नहीं है अतः परलोक गमन पुण्य पाप आदि कार्य वे लोग नहीं मानते हैं इसीलिये वे ‘वास्तिक’ कहलाते हैं। वास्तव में स्वयं अपनी आत्मा के अस्तित्व को न मानकर उसका घात करना महा मूर्खता है।

बौद्ध—

‘विज्ञान स्कन्ध चित्त है इसी को आत्मा कहते हैं’ [सर्ग ४ पृ १६] विज्ञान क्षणों का नाम आत्मा

है। काय चित्त और विज्ञान के समूह को आत्मा कहते हैं। मनुष्य एक समष्टि का नाम है जिस तरह चक्र धुरी नेमि आदि के समूह को रथ कहते हैं उसी तरह बाह्य रूप युक्त मानसिक अवस्थायें और रूपहीन सज्ञा (विज्ञान) के समूह या सघात को मनुष्य कहते हैं। जब तक इनकी समष्टि कायम रहती है तभी तक मनुष्य का अस्तित्व रहता है। जब यह नष्ट हो जाती है तब मनुष्य का भी अंत हो जाता है। इस सघात के अतिरिक्त आत्मा नाम की कोई वस्तु नहीं है। अथ दृष्टि से मनुष्य पाँच प्रकार के परिवर्तनशील तत्वों का एक समूह है। इसे पंच स्कंध कहते हैं उनके नाम हैं रूप वेदना सज्ञा संस्कार और विज्ञान । [भारतीयद ६] बौद्ध की यह कल्पना भी कल्पित होने से गलत है।

संक्षेप—

सांख्य आत्मा को चेतन पुरुष मानते हैं एवं कूटस्थ नित्य निरतिशय अपरिणामी मानते हैं कर्मों का कर्ता नहीं मानते किन्तु भोक्ता अवश्य मानते हैं इनका यहाँ पुरुष को—अमूर्त निगण भोक्ता नित्य सवगत निष्क्रिय अकर्ता सूक्ष्म और चेतन माना है। तथा ज्ञान से रहित माना है एवं ज्ञानसहित प्रधान के ससंग से ज्ञानी माना है। आत्मा को सवधा निष्क्रिय अमूर्त आदि मानना एवं ज्ञानरहित मानना गलत है।

नैयायिक—

नैयायिक का कहना है कि आत्मा सुख दुःख इच्छा द्वेष प्रयत्न तथा ज्ञानादि गुणों का आश्रय होता है चेतनत्व कर्तृत्व सङ्गतत्व आदि धर्मों से आत्मा की प्रतीति होती है। आत्मा के भोग का आयतन शरीर है। भोग के साधन भूत पाच इंद्रिया ह। रूप रस आदि पंचेन्द्रियों के विषय रूप अर्थ है। [षड द पृ १ ७] इतना सब कुछ मान करके भी नैयायिकों ने आत्मा में द्रव्यत्व के समवाय से आत्मा को द्रव्य माना है एवं ज्ञान के समवाय से ज्ञानी माना है यह समवाय सम्बन्ध की व्यवस्था गलत है क्योंकि समवाय के पहले आत्मा क्या है और ज्ञान कहा है ? यदि दोनों ही पृथक् २ कभी भी किसी के दृष्टि गोचर होव तब तो उनका सम्बन्ध भी माना जावे। एवं आत्मा को सवगत मानना भी असम्भव है क्योंकि आत्मा स्वदेह परिमाण ही है।

वैशेषिक—

आत्मा जीवोन्मेषो नित्योऽमूर्तो विभुद्रव्य च [षड द पृ ४ ६] आत्मा जीव है अनेक है नित्य अमूर्त और व्यापक द्रव्य है। ज्ञानाधिकरणमात्मा स द्विविध—जीवात्मा परमात्मा चेति । जिस द्रव्य में समवाय से ज्ञान रहता है वही आत्मा है क्योंकि आत्मा में ज्ञान समवाय सम्बन्ध से रहता है। आत्मा के दो भेद हैं—जीवात्मा परमात्मा। परमात्मा ईश्वर सर्वज्ञ एक है। जीवात्मा प्रत्येक शरीर में भिन्न भिन्न है व्यापक और नित्य है। [तर्क संग्रह]

अर्थात् जैसाविक के समान जैसेविक ने भी आत्मा में स्वतः ज्ञान गुण नहीं माना है किन्तु समवाय से माना है अतः उसके यहाँ भी आत्मा ज्ञान शून्य है एवं आत्मा को सर्वथा व्यापक और नित्य मानना प्रत्यक्ष विरुद्ध है ।

मीमांसक—

मीमांसक जन जीव का लक्षण पूर्वोक्त मानकर भी समवाय नहीं मानते हैं एवं अग्निहोत्र जुहुयात् स्वर्गकाम' इस नियम से स्वर्ग की इच्छा करने वाला अग्निहोत्र यज्ञ करे ऐसे क्रिया काण्ड यज्ञ अनुष्ठान आदि से आत्मा को स्वर्ग मानते हैं किन्तु जीव का कर्म से रहित होकर शुद्ध होना नहीं मानते हैं ये लोग जीव को हमेशा कलक कालिमा सहित अशुद्ध ही मानते हैं । अतएव इन्होंने सवज्ञ का अभाव सिद्ध करके अतीन्द्रिय पदार्थों का ज्ञान वेद वाक्यों से मान लिया है ।

इन मीमांसकों में भट्ट प्राभाकर और वेदांती ऐसे तीन संप्रदाय हो गए हैं । भट्ट प्राभाकर क्रियाकाण्ड को प्रमुख कहते हैं । किन्तु वेदांती सारे जगत को एक परमब्रह्म रूप ही मानते हैं और चेतन अचेतन को उस ब्रह्म की पर्याय सिद्ध करते हैं । किन्तु यह मान्यता गलत है आत्मा शुद्ध हो सकती है एवं एक ब्रह्म की पर्याय न होकर प्रत्येक आत्मा निश्चय नय से परम ब्रह्म स्वरूप है ।

किन्हीं किन्हीं ने आत्मा को 'वटकणिका मात्र' माना है किन्तु यह ठीक नहीं है क्योंकि यदि आत्मा को वट बीज के समान मानकर सारे शरीर में संचार माना जाए तब ऐसे मानने वालों को मन के माध्यम से सुख का अनुभव होगा । शरीर के जिस प्रदेश में आशुगति से आत्मा का संचार होगा उस समय उस प्रदेश में मन का नया-नया सम्बन्ध मानना पड़ेगा ।

अणु परिमाण ज्ञानाश्रय जीव है । तदणुत्त्वमपि भूतिप्रसिद्धम् । बालाग्रशतभागस्य शतधाकल्प्य तस्य च । भागो जीव स विज्ञेय स ज्ञानमयश्च कल्पते । आराग्रमात्रं पुरुष एषोऽणुरात्मा चेतसा वेवित्तव्यः ।

आत्मा का अणुत्वभूति प्रसिद्ध है । केश के अग्रभाग के प्रथम सौ टुकड़ करके पश्चात् एक एक के सौ-सौ टुकड़ करने से एक भाग का जो परिमाण हो वह जीव का परिमाण है ऐसा जीव अनन्त हैं और जीव रूप पुरुष आरे क अग्र भाग के समान सूक्ष्म हैं । आत्मा-जीव अणु परिमाण चक्षु आदि इन्द्रियों से अप्राप्य कबल मन से जानने योग्य है । [सर्वदर्शन से रामानुजब्रह्मण पृ० १६] यह सब मान्यता विवेक शून्य है क्योंकि आत्मा स्वदेह परिमाण है यह बात अनुभव सिद्ध है ।

जैन—

जैनशास्त्रियों ने उपर्युक्त मान्यताओं का विवेक रीति से खण्डन करके जीव का लक्षण स्थापित किया है । यथा—'उपयोसो लक्षणं स द्विविधोऽष्टचतुर्भेदः । [तत्त्वार्थसूत्र द्वि अ० सूत्र ८६]

जीव का लक्षण उपयोम है । चैतन्यमानुषिमायी परिणाम को उपयोग कहते हैं । उसके दो भेद हैं—

ज्ञानोपयोग और दर्शनोपयोग । ज्ञानोपयोग के आठ भेद हैं—वृत्ति, भ्रुति अर्वाधि मनःपश्यन और केवल ये पांच ज्ञान एवं कुवृत्ति कुभ्रुत, कुअर्वाधि ये ३ कुज्ञान ये आठ ज्ञानोपयोग हैं । अक्षुदर्शन, अक्षुदर्शन, अर्वाधिरक्षण और केवलदर्शन ये चार दर्शनोपयोग हैं ।

जीव का लक्षण चेतना है ज्ञानदर्शन को ही चेतना कहते हैं । जैनाचार्यों ने अन्यत्र जीव का लक्षण किया है—

जीवोऽवयवयोगमवोऽभ्युत्ति कर्ता सर्वहपरिमावो ।

भोक्ता ससारस्थो सिद्धो सो विस्सतोऽङ्गई ॥२॥ [द्रव्यसंग्रह]

जीव—जो तीनो कालों में इन्द्रिय बल आयु और स्वासोच्छ्वास रूप द्रव्य प्राणों से एवं चेतना लक्षण भाव प्राणों से । अजीवत जीवति जीविष्यति इति जीव जीता या जीता है जीवेगा वह जीव है यह उपयोगमयी है—ज्ञान दर्शन स्वरूप है कथंचित् अभूतिक है कर्ता है स्वशरीर प्रमाण है भोक्ता है ससारी है । सिद्ध है और स्वभाव से ऊर्ध्वगमन करने वाला है ॥

ससारिणो मुक्ताश्च [तत्त्वाय सूत्र]

जीव के ससारी और मुक्त की अपेक्षा दो भेद होते हैं कर्म सहित जीव ससारी हैं कर्म बंधन से रहित जीव मुक्त जीव कहलाते हैं । जैन सिद्धांत में कर्मों के निमित्त से जीव का ज्ञान गुण ढका रहता है पूरा प्रगट नहीं होता है धीरे धीरे अपने आवरण कर्म का क्षयोपशम होते होते ज्ञान गुण प्रगट होता चला जाता है जब पूरा ज्ञानावरण का नाश हो जाता है तब पूरा ज्ञान प्रगट होकर यह आत्मा सर्वज्ञ सबदर्शी जाता द्रष्टा कहलाने लगता है ।

बहिरन्त परवचति त्रिधात्मा सववह्निष ।

उपेयास्तत्र परमं मध्योपायात् बहिस्स्थजेत ॥४॥ [समाधितत्र]

बहिरात्मा अतरात्मा और परमात्मा के भेद से आत्मा के तीन भेद होते हैं । उसमें परमात्मा उपादेय—प्राप्त करने योग्य है एवं अतरात्मा उपाय भूत है—परमात्मा को प्राप्त कराने वाला है । और बहिरात्मा त्यागने योग्य है । इस प्रकार अहं प्रत्यय से अनुभव में आने वाला आत्मा सभी जीवों को स्वसवेदन अनुभव से सिद्ध है ।

ज्ञान का विचार

चार्वाक—

‘तविह विज्ञानघन एवंतम्यो भूतम्य समुत्पाद्य तान्मेवानुबिन्दयति स न प्रेत्यसंज्ञासीति तस्य चतन्यविशिष्टदह एव आत्मा [सवदश० पृ ३]

विज्ञान स्वरूप आत्मा इन चार भूतों से उत्पन्न होकर उसी में नष्ट हो जाता है, मरने पर दूसरा जन्म

में कोई नाम नहीं रहता चैतन्य विशिष्ट देह ही आत्मा है। अर्थात् भूत कतुष्टय से आत्मा उत्पन्न होता है ज्ञान भी भूत कतुष्टय से उत्पन्न हुआ है वह अस्वसंवित है।

साक्ष्य —

‘तत् संवायते बुद्धिमहानिति अकोच्यत [पद २ पृ० १४५]

‘इयं प्रकृति से महान्—बुद्धि उत्पन्न होती है

इससे स्पष्ट है कि साक्ष्य ज्ञान को अचेतन प्रधान का धर्म कहते हैं उनका कहना है कि ज्ञान के आश्रय भूत प्रधान का जब आत्मा में ससर्ग होता है तब आत्मा ज्ञानी दिखता है। वास्तव में सर्वज्ञता प्रधान को ही है। मुक्ति में प्रधान का ससर्ग छूट जाने से आत्मा में ज्ञान नहीं रहता है आत्मा सुषुप्त चैतन्यवत् हो जाती है।

नैयायिक —

एकात्मसमवायिज्ञानान्तरवेद्य ज्ञानं [पद २ १३७]

आत्मा में ज्ञान के समवाय से ज्ञान रहता है और वह भी ज्ञानान्तर वेद्य है। ज्ञान स्वयं अस्वसंवित है अथ ज्ञानो स जाना जाता है। नैयायिक ज्ञान को दूसरे ज्ञान के द्वारा प्रत्यक्ष जाना मानते हैं उनका कहना है कि ज्ञान प्रमेय है इसलिये ज्ञानान्तर वेद्य है जो प्रमेय होता है वह दूसरे ज्ञान के द्वारा जाना जाता है जैसे घट पट आदि प्रमेय। किंतु जैनान्तरियों का कहना है कि ज्ञान ज्ञानान्तर से वेद्य माना जावे तो महेश्वर के ज्ञान से अनकातिक दोष आवेगा। जन सिद्धांत में तो ज्ञान स्वयं सबको जानता है अतः ज्ञान है एव स्वयं को भी जानता है अतः ज्ञान प्रमेय भी है कोई बाधा नहीं है एव वह समवाय से आत्मा में नहीं आता है बल्कि आत्मा का ही गुण है। ज्ञान से ही आत्मा का अस्तित्व जाना जाता है।

वैशेषिक—

नैयायिक और वैशेषिक दोनों ने ही ज्ञान को अस्वसवेदी माना है। इनकी मान्यता है कि ज्ञान स्वयं अपना प्रत्यक्ष नहीं करता है किंतु दूसरे ज्ञान के द्वारा उसका प्रत्यक्ष होता है। ये दोनों लोग धारा बहिष्कृत ज्ञान को भी प्रमाण मानते हैं। ये दोनों ही पदार्थ और आलोक को ज्ञान का कारण कहते हैं। किंतु जैनान्तरियों ने ज्ञान को स्वसंवित ही सिद्ध किया है।

प्राभाकर—

प्राभाकर मतानुयायी ज्ञान को अप्रत्यक्ष ही मानते हैं उनका कहना है कि ज्ञान न तो स्वयं जाना जाता है, और न ज्ञानान्तर से ही जाना जाता है। वे प्राभाकर आत्मा और ज्ञान दोनों को अत्यन्त परीक्षा मानते हैं। उनका कहना है कि प्रमिति जानना यह किया और जानने योग्य घट पट आदि पदार्थ कर्म हैं वे ही प्रत्यक्ष हैं आत्मा, कर्ता और ज्ञान कारण है वह परीक्षा ही है। किंतु जैनान्तरियों ने आत्मा और ज्ञान दोनों को स्वसवेदन प्रत्यक्ष से प्रत्यक्ष सिद्ध किया है।

मीमांसक—

मीमांसक भी ज्ञान को परोक्ष कहते हैं किन्तु आत्मा को प्रत्यक्ष मान लेते हैं इनका कहना है कि ज्ञान करण है इसलिए परोक्ष है । ज्ञान के द्वारा पदार्थ जाने जाते हैं किन्तु ज्ञान स्वयं नहीं जाना जाता है ।

अहं ज्ञानेन घट वेद्यि मैं ज्ञान से घट को जानता हूँ यहाँ कर्ता कम और क्रिया प्रत्यक्ष हैं ज्ञान यह करण होने से परोक्ष है । किन्तु जैनाचार्य कहते हैं कि यदि आत्मा प्रत्यक्ष है तो ज्ञान को परोक्ष कैसे कहना ? क्योंकि भावन्द्रिय रूप लक्षि और उपयोग ही ज्ञान है जो कि आत्मा रूप है आत्मा से भिन्न नहीं है अतः आत्मा को प्रत्यक्ष कहने से ज्ञान भी प्रत्यक्ष ही सिद्ध हो जाता है ।

बौद्ध—

बौद्ध ज्ञान को साकार कहते हैं उनके यहाँ ज्ञान पदार्थ से उत्पन्न होकर उसके आकार को धारण करके ही उसको जानता है इसलिये ज्ञान तदुत्पत्ति तदाकार और तदध्यवसायरूप है । उनकी मान्यता है कि जैसे पुत्र पिता से उत्पन्न होकर पिता के आकार को धारण करता है । उसी तरह ज्ञान पदार्थ से उत्पन्न होकर उसी के आकार को धारण कर उसी को जानता है अर्थ को नहीं यदि ऐसा न मानो तो पदार्थों की व्यवस्था कैसे बनेगी ? इन्होंने विज्ञान स्कन्ध को ही आत्मा माना है । एवं विज्ञानाद्वैतवादी बौद्ध ने ज्ञान परमाणु का पथक पथक ही माना है । किन्तु जैनाचार्यों ने इस तदुत्पत्ति तदाकार ज्ञान का निराकरण कर दिया है । क्योंकि यदि ज्ञान पदार्थ से उत्पन्न होता है तो पदार्थ के साथ ही ज्ञान का अन्वय व्यतिरेक होना चाहिए किन्तु नहीं है मन्त्रलब्ध पदार्थ के बिना भी ज्ञान होता है और पदार्थ के रहते हुये भी नहीं होता है इसलिए ज्ञान की तदुत्पत्ति सिद्ध नहीं होती तदाकार का भी निराकरण इसी से होता है तदध्यवसाय की कल्पना भी निमूल है । ज्ञान अपने क्षयोपशम विशेष से आत्मा में उत्पन्न होकर पदार्थों को अवग्रह आदि विकल्पो से जानता है अतः सविकल्प साकारोपयोग भी कहलाता है । एवं क्षयोपशम विशेष से ही पदार्थों की व्यवस्था कर देता है । दूसरी बात यह भी है कि ज्ञान इन्द्रिय से उत्पन्न होकर भी इन्द्रिय के आकार का न होकर इन्द्रिय को नहीं जानता है । अतः आपका कथन दोष पूर्ण है ।

जन—

ज्ञानपदेन प्रमातुः प्रमितश्च व्यावृत्तिः अस्ति हि निर्बोधत्वेन तत्रापि सम्यक्त्वं न तु ज्ञानत्वम् ।

[न्याय बी पृ १०]

सम्यग्ज्ञानां प्रमाण में सम्यक् पद से मिथ्याज्ञानों का निराकरण किया है और 'ज्ञान' पद से प्रमाता-आत्मा प्रमिति-जानना और 'च' शब्द से प्रमेय-ज्ञेय की व्यावृत्ति हो जाती है । यद्यपि निर्बोध होने से ये प्रमाता प्रमिति प्रमेय ज्ञाता अस्ति ज्ञेय सम्यक् तो हैं किन्तु इनमें ज्ञानत्व नहीं है ।

‘ज्ञानदर्शनयोः करणसाधनत्वं कर्मसाधनव्यवहारिजगत्तत्त्वं’

ये ज्ञान और दर्शन व्याकरण में करण साधन से कने हैं और चारित्र शब्द कम साधन है। अर्थात् दुष्यते अनेनेति दर्शन। ज्ञायतेऽनेनेति ज्ञान। अथत यत्तच्चारित्र जिसके द्वारा श्रद्धान किया जाय वह दर्शन है। जिसके द्वारा जाना जाय वह ज्ञान है। जो व्याकरण किया जाय वह चारित्र है।

कृत्तु करण्यभोरन्यत्वादन्यत्वात्मज्ञानादीनां परश्चादिवत् इति चेत् न तत्परिणामादभिधत्त ।

[राजवातिक पृ ४]

प्रश्न—यदि जिसके द्वारा जाना जाय उस करण को ज्ञान कहते हैं तो 'जसे कुल्हाड़ी से लकड़ी काटते हैं' यहा कुल्हाड़ी और काटने वाले दोनों भिन्न हैं वसे ही कर्ता आत्मा और करण ज्ञान इन दोनों को भिन्न मानना होगा ?

उत्तर—नहीं ! जसे अग्नि उष्णता से पदार्थ को जलाती है यहा अग्नि का उष्णत्व गुण अग्नि से पथक न होकर भी करण अथ मे प्रयुक्त है । अत कथंचित अभेद मे भी कर्ता करण व्यवहार देखा जाता है । एव भूतनय की दृष्टि से ज्ञान क्रिया मे परिणत आत्मा ही ज्ञान है । अत द्रव्य दृष्टि से आत्मा और ज्ञान में कोई भेद नही है ।

ज्ञान तो आत्मा का स्वरूप है जो कि सबसे निकृष्ट सूक्ष्म निगोदिया लघ्यपर्याप्तक जीव से भी कुछ अंश में मौजूद रहता है। तथाहि—

सुहृमणिगाव अपज्जसयस्स आवस्स पढमसमयम्हि ।

हवदि हु सव्वजहम्पण शिच्छुग्घाव निरावरण ॥५२॥

[गोम्मत सार जी पृ १६६]

अर्थ—सूक्ष्म निगोदिया लब्धपर्याप्त जीव के उत्पन्न होने के प्रथम समय में सबसे जघन्य ज्ञान होता है। इसी को पर्याय कहते हैं। इतना ज्ञान सदा ही निरावरण तथा प्रकाशमान रहता है। यदि इस ज्ञान पर भी आवरण आ जावे तब तो ज्ञान के बिना जीव का अस्तित्व ही समाप्त हो जावेगा। अतः अतिसूक्ष्म ज्ञान वहा भी विद्यमान रहता है। एकेन्द्रिय पृथ्वी जल वायु अग्नि वनस्पति वृक्ष आदि में भी आत्मा के ज्ञान दशन गुण मौजूद है कर्मविरण से ठके हुये हैं कुछ कुछ अश प्रकट हैं ये ही बढ़ते बढ़ते एक दिन पुरुषाथ से पूर्ण हो जाते हैं। तब आत्मा केवली सर्वज्ञ कहलाने लगता है। अतः ज्ञान गुण आत्मा का है इसी से आत्म ज्ञानी है। सभी भूतबलम्बियो ने ज्ञान को अचेतन अथवा अस्वसिद्धित माना हैं किंतु जैनाचार्यों ने ही ज्ञान को चेतनारूप स्वपर प्रकाशी सिद्ध किया है। आत्मा के अनन्त गुणों में एक ज्ञान गुण ही ऐसा है जो सारे गुणों का महत्व बताता है यदि ज्ञान गुण न हो तो अनन्त गुणों का सूक्ष्मांकन और अनुभव कौन करावे ? अतः सभी गुणों में श्रेष्ठ ज्ञान गुण है। इसे ही प्रमाण कहते हैं। इसका फल—

‘ज्ञानफल सौख्यमव्ययम्’ श्री पूज्यपाद स्वामी ने श्रुतमति में ज्ञान का फल अमृत सुख को प्राप्त करने कहा है।

वैसे स्यात् प्रश्नो में— अज्ञाननिवृत्तिर्हानोपादानोपेक्षाश्च फलं

उपेक्षाफलमाद्यस्य शेषस्यादानग्रहणधीः ।

पूर्वा वाज्ञानगाक्षो वा सर्वस्यास्य स्वर्गोचरे ॥ [आप्त भीमांश]

ज्ञान का साक्षात् फल अज्ञान का अभाव होना है एवं परम्परा फल हेय वस्तु का त्याग उपादेश का ग्रहण एवं इन दोनों से रहित में उपेक्षा रखना है । श्री समतभद्र स्वामी ने भी यही कहा है कि—

केवल ज्ञान का फल उपेक्षा है शेष ज्ञानों का फल ग्रहण और त्याग बुद्धि का होना है । अथवा शेष ज्ञानों का भी फल उपेक्षा और अपने विषय में अज्ञान का अभाव होना है ।

अतः ज्ञान को अचेतन भूत चतुष्टय का धर्म या अचेतन प्रकृति का धर्म न मानकर चेतन आत्मा का ही धर्म मानना चाहिये । एवं अस्वसंविदित न मानकर स्वसंवेदी स्वपर प्रकाशी मानना चाहिये ।

ससार तत्त्व का विचार

चार्वाक—

तच्च जीवपुण्यपापादिकं न मन्यते । चतुर्भूतात्मकं जगद्व्यवस्थितं । केचित्तु चार्वाकिकवशीया आकाशपञ्चभूतमभिमन्यमाना पञ्चभूतात्मकजगद्व्यवस्थितं निगबन्ति । [षड् पृ ४५]

ये चार्वाक लोग आत्मा पुण्य पाप आदि अतीन्द्रिय पदार्थों के भगड में न पड़कर इनकी सत्ता का सबथा लोप करते हैं । इस ससार को पृथ्वी जल अग्नि और वायु इन भूत चतुष्टय रूप ही मानते हैं । कोई चार्वाक आकाश को भी पाचवा तत्त्व मानकर जगत को पाचभौतिक कहते हैं ।

यह जड़ जगत चार प्रकार के भौतिक तत्त्वों से बना हुआ है । इस भूतचतुष्टय को आत्मा या ससार कहना गलत है । [भारतीय द पृ १६] यह बात पहले आ चुकी है ।

बौद्ध—

ससारंति स्थानात् स्थानान्तरं भवाद् भवान्तरं वा गच्छतीत्येवंशीला ससारिण स्क्वधा सचेतना अचेतना वा परमाणुप्रचयविशेषाः । तच्च स्क्वधा वाक्यस्य सावधारणत्वात् पञ्चवाक्यता न स्वपरं कश्चिद्वाक्यस्य स्क्वधोऽस्तीति [षड्दशम पृ ४]

जो स्थान से स्थानान्तर को अथवा भव से भवान्तर को ससरण कर गमन करे वे ससारी स्क्वधे वे सचेतन या अचेतन परमाणुओं के प्रचय विशेष कहलाते हैं । वे स्क्वध पांच ही होते हैं । इन पांच स्क्वधों से मिश्र आत्मा नाम का कोई छठा स्क्वध नहीं है । अर्थात् इन पांच स्क्वधों में ही आत्मा नाम का व्यवहार होता है । ये पांचो स्क्वध एक स्थान से दूसरे स्थान को या भव से भवान्तर को गमन स्वभाव वाले होने से-ससरणधर्मा होने से ससारी कहलाते हैं । इन्हीं ससारी पांच स्क्वधों को दुःख सत्य कहते हैं । रूप वेदना संज्ञा संस्कार और विज्ञान इनके नाम हैं । ये पांचो स्क्वध क्षणिक हैं एक क्षण तक ही ठहरते हैं ।

जिससे लोक मे मैं हूँ यह मेरा है इत्यादि ग्रहणकार रूप धर्मकार रूप समस्त रागादि समूह उत्पन्न होता है उसे समुदय कहते हैं । बौद्ध के मत में चार धर्म सत्य हैं । दुःख, समुदय, मार्ग, निरोध । इनमें

से आदि के दो तत्वों से संसार है एवं अतः के दो से मोक्ष होता है ये दुःख तत्त्व और समुद्रय तत्त्व संसार की प्रवृत्ति में निमित्त भूत हैं । [पद् ४३]

‘य च यत्प्राप्तात्मानं तत्रात्म्याहमिति आश्रयत स्नेह ।

स्नेहात् सुखेषु तृष्यति तृष्णा बोधास्तिरस्कुर्वते ॥

गुणवर्षा परितप्यन् ममेति तत्साधनान्गुणावसे ।

तेनात्म्याभिनिवेशो यावत् तावत् स संसारे ॥ [प्रमाण वा १।२१६ २]

जो पाँच स्कंधों में आत्मा को देखता है उसे यह मेरा है ऐसा नित्य स्नेह होता है स्नेह से तृष्णा तृष्णा से आत्मा के दोषों पर दृष्टि न जाना गुण दिखाई देना आत्मसुख में गुण देखने से उसके साधनों में ममकार होना उन्हें ग्रहण करना इत्यादि रूप से जब तक आत्मा का अभिनिवेश है तभी तक संसार है ।

किं तु जैनाचार्य कहते हैं कि पंचस्कंध रूप आत्मा नहीं है ये बौद्ध एक और पृथ्वी आदि भूतों से आत्मा को मानने वाले चार्वाक का खण्डन कर रहे हैं । और दूसरी ओर रूप वेदना आदि स्कंधों से भिन्न आत्मा को मानना नहीं चाहते हैं । इनमें वेदना संज्ञा संस्कार और विज्ञान ये चार स्कंध चेतनात्मक हो सकते हैं क्योंकि अचेतन में ये चारों बात असम्भव हैं । किंतु रूपस्कंध को चेतन कहना चार्वाक के भूत आत्मवाद से कोई अंतर नहीं रखता है । अर्थात् बुद्ध भगवान का कहना है कि आत्मा क्या है इत्यादि कुछ मत सोचो दुःख दुःख के कारण उनके निरोध का ही विचार करो । इत्यादि रूप से बौद्ध अनात्मवादी ही हैं । उनका भाव संसार गलत है क्योंकि एक क्षण स्थिर रहने वाले दूसरे क्षण में नष्ट हो जाने वाले स्कंधों से क्या भवान्तर गमन होगा ? और क्या संसार बनेगा ? समझ में नहीं आता है ।

सांख्य—

सूत्र सांख्य तो हर एक आत्मा से सम्बन्ध रखने वाले प्रधान को भी भिन्न-भिन्न मानते हैं अतः इनके यहाँ अनन्त पुरुषों की तरह प्रधान-प्रकृति भी अनन्त है । किन्तु उत्तरकालीन सांख्य सभी आत्मियों से सम्बन्ध रखने वाला एक नित्य ही प्रधान मानते हैं । प्रकृति और आत्मा के सयोग से ही सृष्टि की उत्पत्ति होती है । [पद् ५ १४५]

पुरुष तथा प्रकृति के सयोग से सृष्टि का प्रारम्भ होता है । प्रकृति के तीन गुणों की साम्यावस्था पुरुष के सयोग से नष्ट हो जाती है । जगत् की रचना इस क्रम से होती है सत्त्व की अधिकता होने से प्रकृति से महान्—बुद्धि होती है यह महान् ही बिम्ब का अकुर है इस बुद्धि के बाठ रूप होते हैं धर्म ज्ञान, वैराग्य ऐश्वर्य ये चार सात्त्विक रूप हैं । तथा अधर्म अज्ञान बिषयाभिलाष और अनैश्वर्य ये चार तामस रूप हैं । पुरुष का अतन्त्र प्रकाश महान् पर पड़ने से महान् भी चेतन मालूम पड़ता है । इसी बुद्धि तत्त्व से मैं ‘सुन्दर हूँ’ इत्यादि अहंकार, अहंकार से षोडशगुण और पांच तन्मात्रा से पंचमहाभूत बन जाते हैं । इसी का नाम संसार है ।

किन्तु विचार करके देखा जाये तो यह संसार का लक्षण प्रत्यक्ष दार्ष्टिक्य है क्योंकि जब आत्मा अकर्ता निगुणी निष्क्रिय और व्यापक है तब उसका प्रकृति स सम्बन्ध कैसे होगा ? एवं उसमें परिणामन हुये बिना दोनों के सयोग से संसार भी कस बनगा ? आत्मा को व्यापक मानने से तो सबसे बड़ा प्रश्न यह होता है कि वह अखण्ड आत्मा व्यापक है तब सब आत्माओं का सम्बन्ध सबके शरीरों के साथ है पुन अपने अपने सुख दुःख और भोग का नियम कैसे बनेगा ? एवं कूटस्थ नित्य निष्क्रिय आत्मा का परलोक गमन आदि असम्भव होने से संसार किस कहेंगे ?

न न्यायिक वैशेषिक —

नैयायिक और वैशेषिक ईश्वर को संसार का कर्ता पोषक और सहारक मानते हैं । उनका कहना है कि —

अज्ञो जतुरनीओऽयमात्मन सुखदुःखयो ।

ईश्वरप्ररितो गच्छत स्वर्ग वा श्वभ्रमेव वा ॥ [महा भा वनप ३।२८]

अर्थात् यह विचारा संसारी अज्ञ प्राणी असमर्थ है अपने सुख दुःख भोगन के लिये ईश्वर के द्वारा प्ररित होकर स्वर्ग तथा नरक में जाता है ।

इतक यहाँ भी प्रमाण प्रमेय आदि सोलह पदार्थों में से प्रमेय तत्त्व में आत्मा शरीर इन्द्रिय अथ बुद्धि मन प्रवृत्ति दोष प्रत्यभाव परलोक फल दुःख और मोक्ष ये बारह भेद किये हैं आत्मा को व्यापक नित्य भोक्ता आदि माना है । कि तु बुद्धि-ज्ञान को आत्मा से पृथक् प्रमेय कहा है उसका आत्मा में समवाय मानते हैं ।

ईश्वर ने विश्व का निर्माण शून्य से नहीं किया है किन्तु परमाणु दिक काल आकाश मन तथा आत्मा आदि उपादानों से किया है । जीव अपने अपने पुण्य या पाप कर्मों के अनुसार सुख या दुःख का उपयोग कर सक इसके लिये संसार की सृष्टि हुई है । [भारतीय द प २३]

वास्तव में विचार करके देखा जाय तो यह प्रत्येक प्राणी अनादि काल से कर्मों से बंधा हुआ अपने कर्मों के अनुसार सुख दुःख का भोक्ता है किसी ईश्वर को उसमें निमित्त मानना गलत है इसका वर्णन ईश्वर सृष्टि कर्तृत्व खंडन में पहले किया जा चुका है । अतः नैयायिक वैशेषिक इन दोनों के द्वारा मान्य संसार तत्त्व गलत है ।

मीमांसक —

मीमांसक लोग भौतिक जगत् को मानते हैं । भौतिक जगत् की सत्ता प्रत्यक्ष से प्रमाणित होती है । मीमांसा बाह्य सत्तावादी है । किन्तु ये लोग किसी को जगत् का स्रष्टा परमात्मा ईश्वर नहीं मानते हैं जगत् अनादि तथा अनंत है न इसकी कभी सृष्टि हुई है न प्रलय होगा । सांसारिक वस्तुओं का निर्माण आत्माओं के पूर्वोपाजित कर्मों के अनुसार भौतिक तत्त्वों से होता है । कर्म एक स्वतंत्र शक्ति है

जिससे संसार परिचायित होता है। मीमांसा के अनुसार जब कोई व्यक्ति यज्ञादि कर्म करता है, तो एक शक्ति की उत्पत्ति होती है जिसे 'अपूर्व' कहते हैं। इसी अपूर्व के कारण किसी भी कर्म का फल भविष्य में उपयुक्त अवसर पर मिलता है। अतः इस लोक में किये गये कर्मों के फल का उपयोग परलोक में किया जाता है। [भारतीय पृष्ठ ५०३]

ये मीमांसक भी परलोक को मानते हैं एवं अग्निहोत्र जुहुयात् स्वर्गकाम स्वर्ग का इच्छुक अग्नि होत्र यज्ञ को करे। ऐसा प्रतिपादन करते हैं इसलिये य आस्तिकवादी हैं किन्तु य ईश्वर को सृष्टि का कर्ता या सर्वज्ञ नहीं मानते हैं ईश्वर का अस्तित्व को समाप्त करने वाले हैं इनका यहाँ सभी आत्मा सदा अशुद्ध संसारी ही रहते हैं।

किन्तु वास्तव में यह कथन भी गलत है क्योंकि जीव कर्मबन्ध से छूटकर मुक्त होता है एवं वही ईश्वर सबज्ञ कहलाता है भले ही वह सृष्टि का कर्ता नहीं है अतः मीमांसकों द्वारा माय भी संसार तत्त्व गलत है।

वेदान्तवादी—

उत्तर मीमांसावादी वेदान्ती मात्र अद्वैत ब्रह्म को ही मानते हैं 'सबमेतद्विद् ब्रह्म' यह सब कुछ ब्रह्म है उनका कहना है कि ब्रह्म ही सभी प्राणियों में भासमान है एवं अचेतन पदार्थों में भी वही ब्रह्म है। उपनिषदों में उसे सत् ब्रह्मन् वा आत्मन् कहते हैं। संसार इसी सत् से उत्पन्न हुआ है इसी पर आधारित है तथा प्रलय होने पर इसी में विलीन हो जाता है। संसार का नास्तिक्य-असत्य है उसकी एक मात्र एकता ही सत्य है। कुछ उपनिषदों में यह उल्लेख है कि ब्रह्म या आत्मा के द्वारा संसार की सृष्टि हुई है किन्तु अन्य उपनिषदों में यहाँ तक वेदों में भी संसार की सृष्टि की तुलना इन्द्र जाल से की गई है। ईश्वर को मायावी माना गया है जो अपनी माया से संसार की रचाना करता है।

[भारतीय पृष्ठ ५३१]

परन्तु जैनचार्यों का कहना है कि एक अकेला ब्रह्म सब चेतन अचेतन रूप विश्व में व्यापक है सभी विश्व उस ब्रह्म की पर्याय हैं। यह कथन सच या असत्य है अन्यथा एक को सुख-दुःख होने पर दूसरे को भी सुख दुःख उसी समय होना चाहिये था अतः प्रत्येक आत्मा की भिन्न भिन्न सत्ता मानकर उनका संसरण मानना ही संसार है।

जैन—

जैन सिद्धांत के अनुसार उपर्युक्त सभी के संसार तत्त्व के लक्षण बाधित हैं क्योंकि यह संसार अनादि निधन है, इसका कर्ता अर्थात् पोषक एवं सहारक कोई भी ईश्वर परमात्मा आदि नहीं है। यह जीव स्वयं अपने कर्म का कर्ता और भोक्ता है, कर्म सहित होने से अतिनामकर्म के उदय से करक, तिर्यक, समुष्य और वेदवृत्ति में परिभ्रमण करता रहता है। इस जीव के 'संसरण का नाम ही संसार है। कहा भी है—

स्वोपासककर्मवशादात्मनो भवांतरावाप्ति संसार । [अष्टम पृ ६३]

अपने पूर्वोपजित कर्म के निमित्त से आत्मा के भवांतर की प्राप्ति का नाम संसार है ।

पूर्वभयपरित्यागेन भवान्तरपरिग्रह एव च संसार । [अष्टसहस्री पृ ६६]

पूर्वभय का परित्याग करके भवांतर का ग्रहण करना ही संसार है ।

जैन सिद्धान्त के अनुसार कर्म के आठ भेद हैं । और उनमें भी प्रकृति स्थिति अनुभाग और प्रदेश के बंध से बंध के चार भेद हैं । इन कर्म बंध के निमित्त से आत्मा की भवांतर प्राप्ति को संसार कहते हैं ।

संसारण संसार परिवर्तनमित्यथ । स एवामस्ति ते संसारिण । तत्परिवर्तन पञ्चविध द्रव्यपरिवर्तन क्षेत्रपरिवर्तन कालपरिवर्तन भवपरिवर्तन भावपरिवर्तन चेति । [सर्वापसिद्धि पृ १६४]

संसारण करने को संसार कहते हैं जिसका अर्थ परिवर्तन है । यह जिन जीवों के पाया जाता है वे संसारी हैं । परिवर्तन से पांच भेद हैं—द्रव्यपरिवर्तन क्षेत्रपरिवर्तन कालपरिवर्तन भवपरिवर्तन और भावपरिवर्तन । इनका विशेष विवरण सर्वापसिद्धि ग्रंथ में देखिये ।

अष्टसहस्री में ऐसा कहा है कि चार्वाक ने तो संसार माना ही नहीं है क्योंकि भवांतर गमन रूप संसार उनके यहाँ है ही नहीं । अथ जनो के द्वारा माय संसार की व्यवस्था भी ठीक नहीं है क्योंकि बौद्धों ने सर्वथा सब कुछ क्षणिक—एक क्षण रहने वाला माना है एवं सांख्यो ने सबका नित्य अपरिणामी माना है अतः इन लोगो के यहाँ भी भवांतर गमन रूप संसार की व्यवस्था असंभव है । स्याद्वाद मत में जीव को कथञ्चित् नित्य माना है और कर्मबन्ध से सहित होने से मूर्तिक स्वशरीरप्रमाण माना है । एवं पर्यायाधिक नय से जन्म मरण सहित अनित्य भी माना है । जन्मे—एक जीव मनुष्य पर्याय से मरकर देव-गति में जन्म लेता है वहाँ वही जीव है जो यहाँ मनुष्यगति में था अतः जीव द्रव्य की अपेक्षा वह धीव्य है नित्य है किंतु मनुष्य पर्याय का नाश होकर देव पर्याय का उत्पाद हुआ है अतः पर्याय की अपेक्षा जीव अनित्य भी है । जीव के जन्म मरण का व्यवहार एवं परलोक गमन भी लोक में सिद्ध है क्योंकि किसी को पूर्व जन्म स्मरण हो जाता है या पूर्व के संस्कार विशेष देखे जाते हैं । इस प्रकार से जनाचार्य सम्मत संसार तत्त्व प्रसिद्ध है ।

भोजन तत्त्व का विचार

चार्वाक—

इनका कहना है कि भूतचतुष्टय से शरीर आत्मा इन्द्रिय और मन बन जाते हैं एवं शरीर के नष्ट होने के बाद समाप्त हो जाते हैं जीव नाम की कोई वस्तु अनादि अनन्त है ही नहीं पुनः भोजन की बात ही कहा रही ? आगमोऽपि न तत्प्रतिपादयितुं समयं तत्र प्राभाष्यभावात् आप्तो ह्यव्यक्तोऽनित्य सोऽपि किञ्चिज्जत्वात्लौकिकाथनेवात्त्वयव्यतिरेकाभ्यां चक्षुरादिभिरुपलभ्य प्रतिपादयति स तु जीव-स्थानाद्यनन्तत्वादिक । [विश्वतः प्र पृ ४]

आगम प्रमाण से भी जीव का अनादि अनन्त होना सिद्ध नहीं है क्योंकि प्राप्त पुरुष के वचन आदि को आगम कहते हैं तथा जो ज्ञानी है अवश्यक है उसे प्राप्त कहते हैं वह प्राप्त चक्षु आदि इन्द्रियो से अन्वय व्यतिरेक को समझकर लौकिक विषयो का ज्ञान प्राप्त कर दूसरो को बतलाता है। जीव के अनादि अनन्तत्व का प्रतिपादन नहीं करता है। अतः जब न कोई सर्वज्ञ है न उनका आगम सत्य है तब मोक्ष का विचार करना सर्वथा गलत है क्योंकि जब आत्मा और परलोक गमन ही सिद्ध नहीं है तब मोक्ष की सिद्धि कैसे होगी ? इस प्रकार से यह तार्किक मोक्ष तत्त्व को स्वीकार नहीं करता है।

बौद्ध—

निरोधो निरोधनामक तत्त्व मोक्षोऽप्यवग उच्यते । चित्तस्य नि क्लेशावस्थारूपो निरोधो मुक्ति-
निगद्यते । [पञ्च द पृ ५]

मोक्ष या अपवग को निरोध तत्त्व कहते हैं। अर्थात् अविद्या तृष्णा रूप क्लेश से रहित चित्त की नि क्लेश अवस्था रूप निरोध मुक्ति कहा जाता है। बौद्धो द्वारा माय चार आय सत्यो मे यह निरोध चौथा आर्य सत्य है।

आयुरवसाने प्रदीपनिर्वाणोपम निर्वाण भवति । उत्तरचित्तस्योत्पत्तरभावात् यदप्युक्त —

दीपो यथानिबू तमभ्यर्पेति नैवावर्त्तन् गच्छति नान्तरिक्ष ।

दिश न काचित् विदिश न काचित् स्नेहक्षयात्केवलमेति शान्ति ॥

जीवस्तथा निबू तिमभ्यर्पेति नैवावर्त्तन् गच्छति नान्तरिक्ष ।

दिश न काचित् विदिश न काचित् मोहक्षयात्केवलमेति शान्ति ॥

[सौन्दरनन्द १६२८ २६]

सौगतो के यहा आयु के क्षय हो जाने पर उत्तर चित्त की उत्पत्ति नहीं होती है अतः दीपक बुझने के समान चित्तसत्तति का निर्वाण होता है। कहा भी है— जिस तरह दीपक बुझता है वह न पृथ्वी मे जाता है न आकाश मे जाता है। दिशा या विदिशा मे भी नहीं जाता है सिर्फ तेल के खतम होने से शान्त हो जाता है। उसी प्रकार जीव का निर्वाण होता है वह न पृथ्वी मे जाता न आकाश में जाता है एव न दिशा विदिशाओं मे जाता है सिर्फ मोह के खतम हो जाने से शान्त हो जाता है।

रूपवेदनासंज्ञासंस्कारविज्ञानपञ्चकस्कधनिरोधादभावो मोक्ष इति । [राज बा प २]

ये बौद्ध लोग रूप वेदना संज्ञा संस्कार और विज्ञान इन पांच स्कधो के निरोध को मोक्ष कहते हैं।

इस बौद्ध की मान्यता के अनुसार अभाव को मोक्ष कहना सर्वथा गलत है क्योंकि जब आत्मा और ज्ञान का ही अभाव हो जावेगा तब सुख किसको मिलेगा ? वास्तव मे मोक्ष की इच्छा सुख के लिए है न कि सर्वनाश के लिए। अतः विचार की कोटि में बौद्ध का मोक्ष तत्त्व ठीक नहीं है। फिर इसके यहां क्षणिकभाव में आत्मा का अस्तित्व ही सिद्ध नहीं है तब मोक्ष की कल्पना सुतरां समाप्त हो जाती है।

सांख्य—

‘अकृतेवियोगो मोक्षः पुरुषस्य [अवस्थानेन पृ १५३]

प्रकृति के वियोग का नाम मोक्ष है। यह पुरुष के होता है। गुणपुरुषान्तरोपलब्धौ प्रतिस्वप्नसुप्त विवेकज्ञानवत् अनभिध्यक्तचेतन्यस्वरूपावस्था मोक्ष इत्यपरे—सांख्या । [तत्त्वार्थवा० पृ० २]

सांख्य लोग प्रकृति और पुरुष में भेद विज्ञान होने पर सुषुप्तपुरुष के विवेक के लुप्त हो जाने के समान अनभिध्यक्त चेतन्य मात्र स्वरूप में आत्मा के अवस्थान को मोक्ष कहते हैं।

सांख्यो द्वारा माय यह मोक्ष लक्षण भी गलत है क्योंकि चैतन्य विशेषस्वरूप की प्राप्ति हो जाना मोक्ष है यह मायता सत्य है। देखो। प्रकृति का संयोग छूटने के बाद प्रकृति का ज्ञान और सुख मुक्ति में नहीं रहा ऐसा ये लोग कहते हैं किन्तु यह गलत है। वास्तव में ज्ञान दशन सुख वीर्य आदि गुण आत्मा के हैं इन विशेष गुणों को प्रगट करके ज्ञाता द्रष्टा पूर्ण सुखी हो जाना मोक्ष है।

नैयायिक वैशेषिक—

बुद्धिसुखबु-लेच्छाद्वेषप्रयत्नधर्माधमसत्कारनवात्मगणायतोच्छब्दो मोक्ष इत्यन्ये’ (वशविका) [तत्त्वार्थवा० पृ० २] नैयायिक और वैशेषिक लोग बुद्धि सुख दुःख इच्छा द्वेष प्रयत्न धर्म अधम और सत्कार इन नव गुणों के अत्यन्त अभाव को मोक्ष कहते हैं।

यह मायता तो बिल्कुल ही गलत है क्योंकि बुद्धि ज्ञान और सुख का यदि मुक्ति में अभाव हो जावे तो जीवों के समान शून्य रूप ही मुक्ति कल्पना सिद्ध हो गई। और कौन ऐसा बुद्धिमान पुरुष होगा जो अपने ज्ञान और सुख को समाप्त करने के लिये मुक्ति को प्राप्त करना चाहेगा अर्थात् अपने सुख और ज्ञान को तिलाजलि देकर मोक्ष जाना कोई भी नहीं चाहेगा। हाँ! इतना अवश्य है कि इन्द्रियजन्य क्षायोपशमिक ज्ञान एवं साता वेदनीयजन्य इन्द्रिय सुख का मुक्ति में अभाव होकर अनतज्ञान और अज्ञाना बाध-बाधरहित सुख प्रगट हो जाता है यह बात वास्तविक है।

मीमांसक—

मीमांसक लोग न सबज्ञ मानते हैं न कोई सृष्टिकर्ता ईश्वर मानते हैं वे तो वेद वाक्यों से ही अतीन्द्रिय धर्म-अधम आदि पदार्थों का ज्ञान होना घोषित करते हैं एवं इनके यहाँ भी जीवात्मा हमेशा अशुद्ध ससारी ही रहता है कभी पूर्ण शुद्ध मुक्त नहीं होता है। अतः इनके यहाँ मुक्तितत्त्व का अभाव है।

वेदान्तवादी—

ये लोग भी सारे विश्व को परमब्रह्म स्वरूप मानते हैं अतः उस ब्रह्म की उपासना करके कोई भी व्यक्ति उसी ब्रह्म में लीन हो जाता है पुनः किसी के मुक्ति की कल्पना ही असम्भव है। इसलिये इन वेदान्तवादियों के यहाँ भी मोक्ष तत्त्व अवर्णित है। अथवा—

‘अनंतसुखमेव सुखाच्च न ज्ञानादिकमित्यनन्तैकस्वभावामिदं प्रतिषेधेन इत्यपरं शोऽपि सुखाच्च
अनन्तं वाच्यते । [अष्टाद० पृ १६]

‘मुक्ति में अनंत सुख है ज्ञानादि नहीं हैं ऐसे आनन्द रूप एक स्वभाव की प्राप्ति हो जाना मोक्ष है ऐसा इन वेदातियों ने कहा है किन्तु यह मोक्ष लक्षण भी युक्ति और भागम से बाधित होता है ।

प्रश्न यह होता है कि अनंत सुख लक्षण मोक्ष को मानने पर ज्ञान के बिना उसका अनुभव कैसे होगा ? यहाँ भी देखा जाता है कि यदि किसी को मूर्च्छित कर दिया जाय पुन उसका ऑपरेशन किया जाय तो उसे दुःख का अनुभव नहीं आता है अथवा यदि किसी का उपयोग दूसरी तरफ लगा हो और सुख साधन सामग्री रखी हो तो भी उसे सुख का अनुभव नहीं आता है अतः ज्ञान के बिना सुख का अनुभव न होने से मुक्ति में सुख मानना कैसे सिद्ध होगा ? क्या उनके सुख का अनुभव हम और आप को अपने ज्ञान से आ रहा है ? अनुभव नाम ज्ञान का है यदि उहे सुख का अनुभव है तबलब सुख का ज्ञान है पुन ज्ञान रहित मोक्ष कैसे रहा ? दूसरी बात यह है कि ब्रह्मवादियों के यहाँ मोक्ष की व्यवस्था कहने पर ससार की व्यवस्था भी माननी पड़गी पुन द्वत हो जाने से अद्वैत तत्त्व समाप्त हो जावेगा ।

अतः—

‘निरवशेषनिराकृतकर्ममलकलकस्याक्षरीरस्यात्मनोऽवित्यस्वाभाविकज्ञानादिगुणमध्याबाधसुख
मात्यन्तिकमवस्थान्तरं मोक्ष इति । [सर्वाथ सिद्धि पृ ० २]

जब आत्मा कर्ममल कलक और क्षरीर को अपने से जुदा कर देता है तब उसके जो अवित्य स्वाभाविक ज्ञानादि गुणरूप और अव्याबाध सुख रूप सर्वथा विलक्षण अवस्था उत्पन्न होती है उसे मोक्ष कहते हैं ।

‘अथ हेतुस्वभावनिजराभ्य कस्मिन्कर्मविप्रमोक्षो मोक्ष [तत्त्वार्थ सूत्र दशम अ] मिथ्यादशन आदि
बन्ध के कारणों का अभाव और संचित कर्मों की निर्जरा इन दोनों कारणों से सम्पूर्ण कर्मों का आत्यंतिक
वियोग हो जाना मोक्ष है ।

जैन सिद्धान्त में मुक्ति में अनंत गुणों का विकास माना है एवं अपने स्वभाव की प्राप्ति को ही मोक्ष कहा है । तबलब आत्मा अनंत गुणों का पुंज है । सिद्धि स्वात्मोपलब्धि यह भी पूज्यपादस्वामी का वाक्य है अतः अपने आत्मा के स्वरूप की उपलब्धि हो जाना ही सिद्धि है उसे ही मोक्ष कहते हैं ।

यद्यपि यह मोक्ष प्रत्यक्ष से दिखाई नहीं देता है फिर भी भागम और अनुमान से उसका ज्ञान हो जाता है यथा—घटीयंत्र का घूमना उसके घुरे के घूमने से होता है और घुरे का घूमना उसमें खुले हुये बेल के घूमने पर । यदि बेल का घूमना बन्द हो तो घुरे का घूमना रुक जाता है और घुरे के रुक जाने पर घटीयंत्र का घूमना बन्द हो जाता है । उसी तरह कर्मोदय रूपी बेल के चलने पर ही चारवर्ति

सभी धुरे का चक्र चलता है और चतुर्गति रूपी धुरा ही अनेक प्रकार की शारीरिक मानसिक आदि वेद नाशों रूपी घटीयन्त्र को घुमाता रहता है कर्मोदय की निवृत्ति होने पर चतुर्गति का चक्र रुक जाता है और उसक रुकने से ससाररूपी घटीयन्त्र का परिचलन समाप्त हो जाता है इसी का नाम मोक्ष है।

इसी प्रकार से आगम से भी मोक्ष की सिद्धि स्पष्ट है सभी शिष्टवादी—प्रास्तिकवादी लोग किसी न किसी रूप में मोक्ष का अस्तित्व अवश्य ही स्वीकार करते हैं। एव सभी वादियों ने सामान्यतया मोक्ष में दुःखो का विनाश हो जाना या कमबधन से छूट जाना ही स्वीकार किया है अतएव मोक्ष सामान्य में किसी को विवाद नहीं है। मोक्ष क विशेषलक्षण में ही विवाद है जिसका यहाँ विचार किया गया है।

ससार कारण त व

चार्वाक—

देहात्मिका देहकार्या देहस्य च गुणो मनि ।
मतत्रयामिहाभित्य जीवाभावो विधीयते ॥

[प्रमाण वा भा प ५३]

देहात्मको जीव देहाद्यत्रानुपसन्ध शिरादिवदिति पुरदर । देहकार्यो जीव देहाद्यव्यतिरेका
नुविधाकिस्वात उच्छवासवदित्युदभट । बह्मणो जीव देहाभितस्वात देहस्य रूपादिवदित्यविद्वक्का ।

[विश्वत प्र प ८]

शिरा इत्यादि के समान जीव भी देहात्मक है क्योंकि देह को छोड़कर अत्र कहीं जीव पाया नहीं जाता ऐसा पुरदर आचार्य ने कहा है। जीव शरीर का काय है क्योंकि देह के साथ अन्वय व्यतिरेक पाया जाता है जैसे कि उच्छवास का अन्वय व्यतिरेक शरीर के साथ पाया जाता है यह उदभट विद्वान आचार्य का कथन है। जीव शरीर का गुण है क्योंकि शरीर के आश्रित है जैसे कि शरीर के रूप आदि। यह अविद्वक्कण आचार्य का कथन है। मतलब चार्वाक मत के प्ररूपक तीन आचार्य प्रमुख हैं पुरदर उदभट और अविद्वक्कण। पुरदर जीव को देहात्मक कहते हैं उदभट जीव को देह का कार्य कहते हैं एव अविद्वक्कण जीव को शरीर का गुण कहते हैं।

चार्वाक के साध कापालिकों की तरह हाथमें कपाल रखते हैं और शरीर में भस्म लगाते हैं। ब्राह्मणों से लेकर अत्यन्त तक सभी जातियों के लोग चार्वाक यागियों में मिलते हैं।

लोकायता बन्धन्येव नास्ति जीवो न निवृत्ति ।

धर्माधर्मौ न विद्यते न फल पुण्यपापयो ॥ ८ ॥ [चर्य ५० ४५२]

चार्वाक कहते हैं कि जीव मोक्ष धर्म अधर्म पुण्यपाप और इनका फल कुछ भी नहीं है। स्वयनरक की कल्पना हास्यास्पद है। इनका सिद्धांत है कि लौकिक यद्विषय सुख तस्य परित्यागाद्दुःखे परलोक-सुखादौ तपश्चरमादिकव्यक्त्या साध्ये अतः प्रवर्तन प्रवृत्ति तत्संयोजन विमूढम् । [चर्य ५० ४५३]

कार्त्तिक का कहना है कि प्रत्यक्ष सिद्ध लौकिक विषय सुखी को छोड़कर अदृष्ट परलोक के सुख के लिये तपश्चरण आदि कष्टकर क्रियाओं में प्रवृत्ति करना महामूढ़ता तथा अज्ञान की पराकाष्ठा है। धर्म कामात्परो नहि उनका कहना है कि काम सेवन से बढ़कर दूसरा कोई धर्म नहीं है। जैसे भुङ्ग महुष्मा आदि वस्तुओं के संभ्रमण से मदिरा बनती है उसी प्रकार भूतबलुष्टय से चतन्य बन जाता है अतः इनके यहाँ संसार के कारण भूत भिष्यात्व आदि कोई बीज ही नहीं हैं और यदि विचारपूर्वक देखा जाय तो इनकी जड़ता-मूढ़ता ही महामिष्यात्व होने से अनन्त संसार का कारण है।

बौद्ध —

इन विज्ञान आदि स्कधो से भिन्न न सुख दुःख इच्छा द्वेष ज्ञानादि का आधारभूत आत्मा नाम का कोई स्वतंत्र पदार्थ नहीं है। न स्कधो से भिन्न आत्मा प्रत्यक्ष स अनुभव होता है और न अनुमान सही होता है अतः ये पांचो स्कध क्षणिक हैं दूसरे क्षण में नष्ट हो जाते हैं मात्र एक क्षण स्थायी हैं इस प्रकार स पचस्कध रूप दुःख तत्त्व है। दुःख तत्त्व का कारण भूत समुदय तत्त्व माना है— मैं हूँ यह मेरा है पर है पराया है इत्यादि रूप स रागद्वेषादि दोष समुदय उत्पन्न होते हैं अहंकार और ममकार रूप स आत्म भाव आत्मीय भाव परभाव परकीयभाव आदि उत्पन्न होते हैं इन भावो स रागद्वेष समूह उत्पन्न होते हैं ये दुःख और दुःख समुदय दो तत्त्व संसार के कारण हैं

अविद्या प्रत्यया संस्कारा इत्यादिबचन केषाञ्चित् । ४६ ।

अविद्या निमित्तक ही संस्कार होते हैं ऐसा बौद्धो का कहना है। अनित्य अनात्मक अशुचि और दुःखरूप पदार्थों को नित्य सात्मक पवित्र और सुख रूप मानना अविद्या है। इस अविद्या से रागादि संस्कार उत्पन्न होते हैं संस्कार के तीन भेद हैं—

पुण्योपग शुभ अपुण्योपग-अशुभ और आनेज्योपग अनुभय रूप वस्तु का प्रतिबिम्बित विज्ञान है इन संस्कारो से वस्तु में दृष्ट अनिष्ट प्रतिबिम्बित होती है इन पुण्य अपुण्य और अनुभय में विज्ञान होता है। अतः संस्कार निमित्तक विज्ञान है विज्ञान से चार स्कध उत्पन्न होते हैं वे नाम हैं एव चार महा भूत रूप कहलाते हैं अतः विज्ञान के निमित्त में नाम रूप होते हैं। नामरूप से पांच इंद्रिय और मन ये छह आयतन होते हैं। छह आयतन द्वारों का विषयाभिमुख होकर प्रथम ज्ञान तनुओं को ज्ञात करना स्पर्श है। स्पर्श से वेदना वेदना से आसक्तिरूप तृष्णा की वृद्धि से उपादन होता है। यह इच्छा होती है कि यह मेरी प्रिया सदैव मुझ में सानुराग रहे इत्यादि। इस उपादान से पुनर्भव को उत्पन्न करने वांछा कर्म होता है इसे भव कहते हैं यह कर्म मन वचन कायपूर्वक होता है इससे परलोक में नया शरीर ग्रहण करना प्राप्ति है शरीर स्कध का पक जाना जरा है और उस स्कध का विनाश मरण है ये जरा मरण प्राप्ति कारणक हैं। इस तरह यह द्वादशम वासा चक्र परस्पर हेतुक है इसे प्रतीत्यसमुत्पाद कहते हैं। प्रतीत्य एक को निमित्त करके समुत्पाद-उत्पन्न होना प्रतीत्य समुत्पाद है। अतः अविद्या से संस्कार संस्कार से विज्ञान, विज्ञान से नामरूप नामरूप से षडायतन षडायतन से स्पर्श, स्पर्श से वेदना वेदना से

तृष्णा, लुब्धा से उपादान उपादान से भव, भव से जाति जाति से जरा और मरण ऐसा कर्म चलता है। इसके कारण भव चक्र बसावर चलता रहता है। अतः अविद्या से ससार होता है संसार का कारण अविद्या है।

बीड़ों की यह संसार कारण पद्धति ठीक नहीं है क्योंकि जब प्रत्येक स्कन्ध और संस्कार क्षणिक हैं दूसरे क्षण टिकते ही नहीं तब यह सब उपयुक्त परम्परा कैसे चलेगी क्योंकि क्षणिका सर्वसंस्कारा [का ७] ऐसा वचन है अतः बीड़ों द्वारा माय संसार कारण तत्त्व गलत है। एक तो आत्मा का स्वतन्त्र अस्तित्व नहीं है दूसरे सभी पदार्थ प्रतिक्षण ध्वसी है। अतः संसार के कारण होना असंभव है। वास्तव में यह क्षणिक सिद्धान्त ही दीर्घसंसार का कारण है ऐसा समझना चाहिये।

सांख्य—

धर्मेण गमनमूढं नमनमधस्तात् भवत्यधर्मेण ।

ज्ञानेन आपन्नार्थो विषयमादिष्यते बध ॥ [सांख्य का ४४]

धर्म से ऊँच गति एवं अधर्म से अधोगति होती है एवं ज्ञान से मोक्ष और अज्ञान से बध होता है जब तक कोई भी मनुष्य आत्मा को महान अहंकार पाँच तन्मात्रा पाँच इन्द्रिय पाँच भौतिक शरीर आदि अनात्मीय पदार्थों में मँसुता हुआ देखता है यह कल्पना करता है तभी तक उसको संसार है अतः संसार का कारण अज्ञान या अविद्या ही है।

इस पर आचार्यों का कहना है कि ऐसा एकांत मानना गलत है क्योंकि आपके यहाँ पुरुष को सर्वथा अपरिणामी निष्क्रिय अकर्ता आदि कहा है पुनः उसके यहाँ संसार के कारण मोक्ष के कारण आदि कैसे बनेंगे ? एवं सर्वथा अविद्या ही संसार का कारण नहीं है। सम्यग्ज्ञान होने के बाद भी संसार में कुछ दिन रहना देखा जाता है। अतः संसारकारणतत्त्व अज्ञान मात्र ही नहीं है राग द्वेष आदि परिणाम भी संसार के कारण हैं।

नैयायिक—

नैयायिक का कहना है कि मिथ्याज्ञान का कार्य दोष दोष का काय प्रवृत्ति प्रवृत्ति का काय जन्म और जन्म का काय दुःख है। इसलिये मूल में संसार का कारण मिथ्याज्ञान ही है। वैसे इनके यहाँ सदाशिव ईश्वर ही सृष्टि रचना करके जीव में मिथ्याज्ञान सम्यग्ज्ञान आदि को भर देता है कोई जीव स्वयं स्वतन्त्र समय नहीं है। यही कारण है कि इनकी संसार कारण मान्यता भी ठीक नहीं है।

वैशेषिक—

इच्छा और द्वेष से धर्म अधर्म की प्रवृत्ति होती है। उनसे सुख और दुःख रूप संसार होता है संसार में नये शरीर और मन का सयाग होता है जन्म होता है एवं कर्मों का संचय होता है। अतः इच्छा और द्वेष ही संसार के कारण हैं। इनके यहाँ भी ईश्वर सृष्टि का कर्ता है अतः यह सब कल्पनाओं में व्यर्थ प्रतीति होती है।

संक्षेप—

ये जीमांसक लोग भले ही 'अग्निहोत्र जुहुयात् स्वर्गकाम' यह रटते रहें या लाखों बार यज्ञ आदि अनुष्ठान कर सप दीक्षाविधि सन्यास आदि में विशेष-विशेष क्रिया काण्ड करते रहें लेकिन ये लोग जीव का ससार से छूट कर मुक्त होना मानते ही नहीं हैं अतः इनके यहाँ के सब क्रिया काण्ड ससार के ही कारण हैं। वास्तव में मिथ्यात्व युक्त वेद विहित यज्ञादि का अनुष्ठान ससार का ही कारण है क्योंकि वेदों में हिंसादि में भी धम माना है। वैसे ही वेदातियों की ब्रह्मवाद व्यवस्था भीठीक नहीं है एवं उनके अनुसार 'परमब्रह्म' का ध्यान मनन भी ससार का ही कारण है।

अतः—

जैनसिद्धांत में ससार के कारण मुख्य रूप से पांच हैं—

मिथ्यादशनाबिरतिप्रसादकषाययोगा बधहेतवः। [तत्त्वाय सू] मिथ्यादशन अबिरति प्रसाद कषाय और योग इन पांच कारणों से कर्मों का बध होता है अतः ये कम बध के कारण ही ससार के कारण हैं क्योंकि कर्मों से बधा हुआ जीव ही ससार में परिभ्रमण करता है। यह कम का सम्बन्ध कब से हुआ ?

पयडी शील सहायो जीवंगारण अणाइसबधो।

कल्योवसे मलं वा ताएत्थित्तं तय सिद्धं ॥

[गोम्मटसार कम]

प्रकृति शील और स्वभाव ये प्रकृति के नाम हैं। जीव और कम का अनादिकाल से सम्बन्ध चला आ रहा है। जैसे कि स्वर्ण पाषाण में किट्ट आदि प्रारम्भ से ही मिश्रित रहता है। एवं इन जीव और कर्मों का अस्तित्व स्वतः सिद्ध है। यह प्रत्यय से जीव का अस्तित्व जाना जाता है। दोन दरिद्रो धनी आदि होने से कर्म का अस्तित्व प्रसिद्ध है। यह जीव कर्मों के उदय से राग द्वेष आदि रूप परिणत होता है। राग द्वेष से कर्मों का बध कर लेता है। द्रव्यकर्म और भावकर्म का परस्पर में काय कारण भाव सम्बन्ध अनादिकाल से चला आ रहा है। यह कर्म बध कतिपय अवस्थाओं की अपेक्षा अनादि होकर भी सात है एवं अवस्थ जीवों की अपेक्षा अनादि अनन्त है।

पूर्वोक्त सूत्र का विशेष अर्थ—

अस्तत्त्व श्रद्धान को मिथ्या दर्शन कहते हैं उसके दो भेद हैं—नैसर्गिक और परोपदेशपूर्वक। जो परोपदेश के बिना मिथ्यात्व कर्म के उदय से अनादिकाल से जीव के साथ चला आ रहा है वह नैसर्गिक है। इससे जीव एकांत से क्षणिक या नित्य तत्त्व मान लेता है या यथाय तत्त्वों पर श्रद्धान नहीं करता है। परोपदेश से होने वाला मिथ्यात्व चार प्रकार का है—क्रियावादी, अक्रियावादी अज्ञानी और वैज्ञानिक। अथवा मिथ्यात्व के पांच भेद भी हैं—एकांत, विपरीत, वितय, संशय और अज्ञान।

अतिविशेष किरीयाणं अतिकिरीयाणं तद् य होइ बलसीधी । सत्तुष्ट्याभीर्न वेचइयाणं सु बलीसं ।' क्रियावादियों के १८० अक्रियावादियों के ८४ अज्ञानियों के ६७ और वैतथिकों के ३२ ऐसे ३६३ मिथ्यामत माने गये हैं ।

छह काय के जीवों की दया न करने से एव पांच इन्द्रिय और मन को वश में न रखने से अविरति के १२ भेद हैं ।

चार विकषा आर कषाय पचइन्द्रिय विषय निद्रा और स्नेह ये १५ प्रमाद हैं । कुशल कार्य में अनादर करना प्रमाद है ।

अनतानुषी क्रोध मान माया लोभ आदि सोलह कषाय और हास्य रति आदि नव नोकषाय ये २५ कषाय हैं । चार मनोयोग चार वचनयोग और सात काय योग ऐसे १५ योग होते हैं । ऐसे ये ५ मिथ्यात्व १२ अविरति १५ प्रमाद २५ कषाय और १५ योग सब मिलकर ५ + १२ + १५ + २५ + १५ = ७२ भेद हो जाते हैं ।

प्रथम गुण स्थान में जीवों के पाचों ही बंध के कारण मीजुद हैं द्वितीय से चतुर्थ तक मिथ्यात्व के सिद्धाचार कारण होते हैं पाचव में त्रस की विरति और ग्यारह की अविरति इस निमित्त से विरताविरत परिणाम होने से चार कारण हैं । छठे में प्रमाद होने से तीन कारण हैं सातवें से दसवें तक कषाय और योग ये दो ही कारण होते हैं ग्यारहवें से तेरहवें तक मात्र योग ही एक कारण है एव चौदहवें में योग न होने से बंध के कारण नहीं हैं अतः चौदहवें गुण स्थान के अन्त में बंध के हेतु का पूणतया अभाव और पूर्वकर्मों की निजरा हो जाने से मोक्ष हो जाती है ।

जो जीव कर्मों से बंधे हैं वे ही मुक्त होते हैं यह जैनसिद्धान्त का अटल नियम है ।

मोह और योग के निमित्त से होने वाले आत्मा के परिणामों का नाम गुणस्थान है । ये गुणस्थान चौदह माने गये हैं । इनका विवरण गोम्मटसार जीवकाण्ड से देखिये ।

कोई ससार को अहेतुक कहते हैं । कोई प्रकृति मात्र को ससार का कारण कहते हैं कोई केवल अज्ञानादि दोषों को ससार का कारण कहते हैं ।

किन्तु ससार अहेतुक नहीं है यद्यपि अनादि है फिर भी उसके कारण कर्म मीजुद हैं । आत्म और अनुमान आदि से ससार सहेतुक ही सिद्ध है तभी तो कोई जीव उन ससार के हेतुओं का नाश करके मुक्ति प्राप्त कर सकते हैं । सांख्य ने प्रधान को ही ससार का हेतु माना है किन्तु आत्मा को ससार से ससार का होना, जीव को जन्म मरण आदि दुखों का होना जो कि प्रत्यक्ष सिद्ध है वह नहीं बनेगा । बौद्ध अज्ञान आदि अन्य ही ससार मानते हैं किन्तु कर्मोदय बिना अज्ञान, द्वेष आदि परिणाम हो नहीं सकते हैं इसलिये ससार के कारण मिथ्यात्व आदि प्रसिद्ध हैं ।

मोक्ष के कारण का विचार

चावक—

‘सुख दुःख के कारण धर्म, अधर्म, उत्कृष्ट धर्म, अधर्म के फल भोगने के स्थान स्वर्ग नरक पुण्य और पाप दोनों के नाश से होने वाला मोक्ष सुख इत्यादि अतीन्द्रिय पदार्थों की कल्पना उसी तरह हास्यास्पद और उपेक्षणीय है जिस तरह आकाश में अनेक रंगों से विचित्र चित्र बनाने की भावना हास्यास्पद है ।’

साध्यवृत्तिनिवृत्तिर्या या प्रीतिर्वाप्यत नरे ।

निरर्था सा मते तेषां धर्म कामास्परौ न हि ॥८६॥ [षडदश प ४५६]

कर्तव्य कार्य में प्रवृत्ति और न करने योग्य अकार्य से निवृत्ति होने पर जो मनुष्यों को आत्म सन्तोष या प्रीति उत्पन्न होती है उसे चावक लोग निरर्थक बताते हैं उनके यहां तो काम पुरुषार्थ से बढ़कर कोई धर्म ही नहीं है । अर्थात् चावक लोग जप तप सयम साधना आदि कार्यों में प्रवृत्ति करने और विषय सुख इन्द्रिय लपटता हिंसा असत्य आदि पाप कार्यों के त्याग करने को मूर्खता समझने हैं । इसलिये इनके यहा आत्मा परलोक मोक्ष और मोक्ष के कारणों की वार्ता ही समाप्त हो जाती है ।

बौद्ध—

निरोधहेतु नैरात्म्याद्याकारिबलविशेषो मार्गः । मार्गं ब्रह्मवैश्या मार्ग्यतन्निवृत्त्यते याच्यत निरोधाविभिरिति चुराविणिजस्तत्वेनास्त्यस्य । निवृत्तेशावस्था चित्तस्य निरोध [षड द ३६]

निरोध निर्वाण मार्ग के इच्छक मुमुक्षु जिसे बुझते हैं जिसकी याचना करते हैं वह मार्ग है (ब्रह्मवैश्या धर्म में मार्ग—धातु से चुरादिगण में णिच् प्रत्यय के बाद बल् प्रत्यय से मार्ग शब्द बना है) निरोध में हेतुभूत नैरात्म्यादि भावनायें ही निर्वाण में कारण होने से मार्ग कही जाती हैं । एवं चित्त की क्लेश रहित अवस्था को निर्वाण कहते हैं । अर्थात् सुख दुःख समुदय माग और निरोध ऐसे चार आय सत्य माने हैं । दुःख का नाम संसार है, दुःख समुदय संसार का कारण है मार्ग मुक्ति का कारण है एवं निरोध का धर्म मुक्ति है ।

‘सर्वभावेण विपरीतवृत्तं विद्या । यत्सर्वभावेण नित्यानात्मकाशुचिदुःखं अनित्यानात्मकाशुचिदुःखवर्जितं सा विद्या । ततो मोक्ष । [तत्त्वार्थ ना प १३]

जब सब पदार्थों में अनित्य निरात्मक अशुचि और दुःख रूप तत्त्व ज्ञान उत्पन्न होता है तब अविद्या भट्ट हो जाती है । अविद्या के विनाश से कमल सस्कार आदि का नाश होकर मोक्ष प्राप्त हो जाता है । इस तरह बौद्ध मत में अविद्या से बंध और विद्या से मोक्ष माना गया है । अर्थात् बौद्धों के यहां अनित्य अशुचि आदि पदार्थों को नित्य शुचि आदि समझना अविद्या है । अविद्या से रागादि सस्कार, सस्कार से विज्ञान, विज्ञान से नाम रूप (पञ्चस्कन्ध) नाम रूप से पञ्चायतन पञ्चायतन से स्पर्श, स्पर्श से वेदना, वेदना से दुःखा, दुःखा से उपादान, उपादान से भव, भव से जाति, जाति से जरा-मरण होते हैं । जरा-मरण के कारणों की प्रवृत्ति बताई है । वैसे ही विद्या से अविद्या का अभाव, अविद्या के अभाव से

संस्कार का विरोध संस्कार के अभाव से विज्ञान का अभाव विज्ञान के अभाव से नाम रूप का अभाव, नाम रूप के अभाव से षडायतन का अभाव षडायतन के अभाव से स्पर्श का स्पर्श के अभाव से वेदना का, वेदना के अभाव से तृष्णा का तृष्णा के अभाव से उपादान का उपादान के अभाव से कर्म का कर्म के अभाव से जाति का जाति के अभाव से जरा मरण का अभाव हो जाता है। मतलब विद्या से मोक्ष होती है किंतु यह बौद्ध मान्यता बिल्कुल गलत है पदार्थ सबका क्षणिक न होकर नित्य भी हैं उन्हें क्षणिक समझना विद्या नहीं है प्रत्युत महा अविद्या है। इस क्षणिक मत की बुद्धि के अभाव से सम्यक्त्व और ज्ञान आदि प्रगट होने से ही मोक्ष होती है।

साक्ष्य—

विपर्ययाद् बधस्यस्मत्लाभ सति ज्ञानादेव तद्विनिवृत्त स्त्रित्तवानुपपत्ति ॥४१॥ [तत्त्वार्थ वा पेज ११]

शका—मिथ्याज्ञान से ही बध होता है अत मोक्ष भी ज्ञान मात्र से ही होना चाहिये इसलिय मोक्ष के लिय तीन कारण नहीं बनते हैं। यथा—जब तक पुरुष को महान् आदि के क्रम से उत्पन्न होने वाले पाँच भौतिक शरीर में ग्रहणने का मिथ्याज्ञान रहता है तभी तक शरीर को आत्मा मानने से विपर्यय ज्ञान से बध होता है। और जब इसे प्रकृति और पुरुष में भेद विज्ञान हो जाता है वह पुरुष के सिवाय यावत् पदार्थों को प्रकृति कृत और त्रिगुणात्मक मानकर उनसे विरक्त होकर इनमें मैं नहीं हूँ य मेरे नहीं हैं यह परम विवेक जाग्रत होता है तब ज्ञान मात्र से मोक्ष हो जाता है। अत ज्ञान मात्र ही मोक्ष का कारण है।

जैनाचार्य कहते हैं कि ज्ञान मात्र से मोक्ष माना जाय तो पूरा ज्ञान की प्राप्ति के द्वितीय क्षण में ही मोक्ष हो जानी चाहिये। पुन एक क्षण भी ससार में ठहरने से उपदेश तीर्थ प्रवृत्ति आदि कुछ भी नहीं हो सकेगे। यह सम्भव नहीं कि दीपक भी जल जाय और अक्षरा भी रह जाय। उसी तरह से ज्ञान मात्र से मोक्ष कहने पर यह सम्भव नहीं है कि ज्ञान भी हो जाय और मोक्ष न हो। यदि कहा कि पूर्णज्ञान होने के बाद भी कुछ संस्कार शेष रह जाते हैं जिनके क्षय हुये बिना मोक्ष नहीं होती एवं जब तक उन संस्कारों का क्षय नहीं होता तब तक उपदेश आदि प्रवृत्ति होती है तब तो यह स्पष्ट अर्थ हुआ कि संस्कार क्षय से मुक्ति होती है न कि ज्ञान मात्र से। पुन यह बताओ 'संस्कारों का क्षय ज्ञान से होता है या अन्य कारणों से ? यदि ज्ञान से कहो तो ज्ञान होते ही संस्कार का क्षय हो जाना चाहिये। पुन अभी उपदेश नहीं हो सकेगा। यदि अन्य कारण कहो तो उसी का नाम चारित्र्य है। एवं ज्ञान मात्र से मोक्ष कहने से तो सिर मुड़ाना गेरुआ वेष यम नियम जप तप दीक्षा आदि सब व्यर्थ हो जावेंगे।

नैयायिक—

दुःखाविनिवृत्ति इत्यन्येषां ॥४५॥ तु सज्जन्मप्रवृत्तिमिथ्याज्ञानमासुत्तरोत्तरापाये तदवसरोत्तरापायि-
अवसाधिगमः । [न्याय सूत्र १।१।२]

दुःखादि की निवृत्ति होना मोक्ष है ऐसा नैयायिकों का कहना है। अर्थात् मिथ्या ज्ञान का कार्य दोष, दोष का कार्य प्रवृत्ति प्रवृत्ति का कार्य जन्म और जन्म का कार्य दुःख है। मिथ्या ज्ञान का अभाव होने पर क्रमशः दोष प्रवृत्ति जन्म और दुःख नष्ट हो जाते हैं उसी का नाम मोक्ष है।

इनके द्वारा मान्य सात पदार्थ और नव द्रव्य की कल्पना ईश्वर सृष्टि की और समवाय की कल्पना ही गलत है तब उनके यहाँ मिथ्याज्ञान का अभाव असम्भव है। अतः इनके द्वारा मान्य मोक्ष के कारणों से जप तप दीक्षा आदि कुत्सित चारित्र्य से मोक्ष प्राप्त करना अशक्य है।

वैशेषिक—

इच्छाद्वयान्तरां १४४। [तत्त्वार्थ ० प ११] वैशेषिक का कहना है कि इच्छा और द्वेष से धर्म अधर्म की प्रवृत्ति उनसे सुख दुःखरूप ससार। जिस पुरुष को तत्त्वज्ञान हो जाता है उसे इच्छा और द्वेष नहीं होते इनके न होने से धर्म अधर्म नहीं होते इनके न होने से नय शरीर और मन का संयोग नहीं होता जन्म नहीं होता और संचित कर्मों का निरोध हो जानेसे मोक्ष हो जाता है। जिस प्रदीप के बुझ जाने से प्रकाश का अभाव हो जाता है उसी तरह धर्म और अधर्म रूप बन्धन के हट जाने से जन्म-मरण चक्ररूप ससार का अभाव हो जाता है। अतः षट् पदार्थ का तत्त्व ज्ञान होत ही अनागत धर्म और अधर्म की उत्पत्ति नहीं होगी और संचित धर्माधर्म का उपभोग और ज्ञानाग्नि से विनाश होकर मोक्ष हो जाता है। अतः वैशेषिक मत में भी तत्त्वज्ञान से मोक्ष माना है।

वास्तव में इन वैशेषिक के मोक्ष कारण तत्त्व भी गलत है तत्त्वज्ञान मात्र से मोक्ष होना असम्भव है यह बात ऊपर कही जा चुकी है तथा इनके सोलह पदार्थों का ज्ञान तत्त्वज्ञान नहीं है क्योंकि सोलह पदार्थ वास्तविक नहीं हैं कल्पना से कल्पित हैं अतः इनके द्वारा मान्य भी मोक्ष कारण तत्त्व बाधित है।

इनका कहना है कि अदृष्ट के दो भेद हैं—धर्म अधर्म। धर्म पुरुष का गुण है कर्ता के प्रियहित और मोक्ष में कारण है अतीन्द्रिय है अन्तिम सुख का यथायथ विज्ञान होने से इसका नाश होता है। जब तक तत्त्वज्ञान की पूर्णता नहीं होती तब तक धर्म का कार्य सुख बराबर चालू रहता है। तत्त्वज्ञान होने के बाद प्रारब्ध कर्मों के फल रूप अन्तिम सुख तक बराबर धर्म छहता है अन्तिम सुख के प्राप्त होने के बाद धर्म का तत्त्वज्ञान से नाश हो जाता है। यह तत्त्वज्ञान श्रुति स्मृति विहित भाग का पालन करने से अहिंसा आदि एव विशेष रूप से ब्राह्मण क्षत्रिय आदि के पूजन अध्ययन आदि से उत्पन्न होता है अतः तत्त्वज्ञान से मोक्ष होता है। यह मान्यता पूर्वोक्त प्रकार से गलत ही है।

मीमांसक—

‘कृत्वारिष भट्ट ने कहा है कि पुरुष की प्रीति को श्रेय कहत है यथा—

‘श्रेयो हि पुरुषप्रीति सा द्रव्यमुल्लेखिभिः ।

मीमांसकजी साध्या तत्त्वज्ञानेनैव धर्मता (मी श्लोक चोदना सूत्र श्लो० १११)

पुरुष की प्रीति को श्रेय कहते हैं यह प्रीति वेद वाक्यों से प्रतिपादित यज्ञादि में उपयुक्त होने वाले

द्रव्य, गुण और क्रियाओं से उत्पन्न होती है अतः स्वर्गादि रूप-प्रीति के साधन-द्रव्य, गुण आदि में ही ब्रह्मता है। मतसब में मीमांसक सर्वत्र ईश्वर को नहीं मानते ह तब मोक्ष और उसके कारणों की बात ही खतम हो जाती है। य संवाद ही आत्मा को ब्रह्म से स्वर्गादि सुख और अघर्ष से नरकादि दुःख की व्यवस्था कर देते हैं। बस इनके यहा बुद्धि में मीमांसा करने का ही अभाव है।

“आत्मा नित्य अविनाशी द्रव्य है जो वास्तविक जगत् में वास्तविक शरीर के साथ समुक्त रहता है मृत्यु के बाद भी यह अपने कर्मों के फलों का उपभोग करने के लिए विद्यमान रहता है चैतन्य आत्मा का वास्तविक स्वरूप नहीं है किन्तु औपाधिक है। सुषुप्तावस्था तथा मोक्षावस्था में आत्मा को चैतन्य नहीं रहता क्योंकि उसके उत्पादक कारणों का अभाव हो जाता है जितने जीव ह उतने ही आत्मा हैं। जीवात्मा बन्धन में घात ह और उससे मोक्ष भी पा सकत ह। [भारतीय द पृ २११]

वास्तव में मोक्षावस्था में जीवात्मा को चैतन्य शून्य मानना मतसब जीव के मोक्ष का अभाव सिद्ध कर देना है।

प्राचीन मीमांसकों के मत में स्वर्ग ही जीव का चरम लक्ष्य माना गया है इसलिए कहा गया है ‘स्वर्गकामो यजेत सभी कर्मों का अंतिम उद्देश्य है स्वर्ग प्राप्ति। परंतु धीरे धीरे मीमांसक गण अन्यान्य भारतीय दर्शनों की तरह मोक्ष-सांसारिक बंधनों से छटकर मुक्ति को सबसे बड़ा कल्याण—निश्चयस मानने लगे हैं।

निष्काम धर्माचरण और आत्मज्ञान के प्रभाव से पूर्व कर्मों के संचित सस्कार भी क्रमशः लुप्त हो जाते हैं। तब इसके बाद पुनर्जन्म नहीं होता और कर्म का बंधन छूट जाता है परंतु मीमांसक का यह मोक्षकारण तत्त्व ठीक नहीं है।

वेदान्तवादी—

ब्रह्म स्वरूप में लय हो जाना ही मुक्ति है इस ब्रह्मालयावस्था के सिवाय अन्य किसी प्रकार की मुक्ति वेदान्तियों को इष्ट नहीं है। ये भगवत् शब्द से पुकारे जाते हैं। इनके कुटीचर बहूदक, हंस और परमहंस ये चार भेद होते हैं। हंस साधनों को तत्त्वज्ञान हो जाता है तब य परमहंस कहलाते हैं। परमहंसादित्रयाणां च कटिसूत्रं न कीपीनं न वस्त्रं न कमण्डलुन वण्डं सावर्ण्यैर्लभ्यं क्षातनपरत्वं जात रूपधरत्वं विधि ॥ [ना प उ ५।१] परमहंसादि तीनों के कटिसूत्र कीपीन वस्त्र व मंडलु नहीं होते हैं सभी वर्णों में भिक्षा ले लेते हैं जातरूपधारा होते हैं। इनके अध्ययन का एक मात्र विषय है वेदान्त। ये चारों ही मात्र ब्रह्मादित की सिद्धि में अपनी सारी शक्ति लगा देते हैं। [पञ्च पृ ४३२]

ब्रह्मसूत्र पर अनेक भाष्य लिखे गये हैं हर एक भाष्यकार एक-एक वेदान्त संप्रदाय के प्रवर्तक बन गये हैं इस तरह शंकर, रामानुज अध्वाचार्य, वत्सभाचार्य निंबार्क आदि के नाम पर भिन्न-भिन्न संप्रदाय चल पड़े हैं।

शंकराचार्य के अनुसार जीव और ब्रह्म ही नहीं हैं, इनमें ईश नहीं है। अतः इनके मत का

नाम 'ब्रह्म' है। रामानुजाचार्य्य ब्रह्म को स्वीकार करते हुये भी कहते हैं कि एक ही ब्रह्म में जीव तथा अवैतन प्रकृति भी विशेष रूप है, अनेक विशेषण विशिष्ट एक ब्रह्म को मानने के कारण इस मत का नाम पड़ा है 'विशिष्टाद्वैत'। मध्वाचार्य्य ब्रह्म और जीव को दो मानते हैं अतः इस मत का नाम 'द्वैत' है। निंबार्काचार्य का मत है कि जीव और ब्रह्म किसी दृष्टि से दो हैं किसी दृष्टि से दो नहीं हैं। इस मत को द्वैताद्वैत कहते हैं। इनमें सबसे प्रसिद्ध है शंकर का ब्रह्म और रामानुज का विशिष्टाद्वैत।

सहस्रस्रक्षीर्षा पुरुषः सहस्राक्षः सहस्रपात् ।

स भूमिबिम्बतो भूत्वा त्वतिष्ठद्दशाङ्गलम् ॥१॥

पुरुष एवेवं सव बभूवुत षष्ठ्य भव्य ।

उतामृतत्वस्येशानो यवन्मेनातिरोहति ॥२॥

एतावानस्य महिमातो व्यापारश्च पुरुष ।

पादोऽस्य दिव्यभूतानि त्रिपादस्यामृतं दिवि ॥३॥

[ऋग्वेद १।६]

पुरुष के सहस्रमस्तक सहस्रनेत्र सहस्र पर हैं वह समस्त पृथ्वी में व्याप्त है और उससे दश अंगुल परे भी है। जो कुछ है जो कुछ होगा सो सब वही पुरुष है, वह भ्रमरत्व का स्वामी है जितने अन्न से पसने वाले जीव हैं सबमें वही है उसकी इतनी बड़ी महिमा है वह उससे भी बड़ा पुरुष है उसके एक पाद से संपूर्ण विश्व व्याप्त है और तीन पाद भ्रमृत हैं जो खलोक में हैं वही चारों ओर चराचर विद्यम में व्याप्त है।

आश्चर्य तो इस बात का है कि वैशेषिक और नैयायिक, ईश्वर को सृष्टि की रचना में निमित्त मानते हैं। सर्वेश्वरवादी ईश्वर को जगत का उपादान कारण मानते हैं किंतु वे वेदान्ती तो ईश्वर को जगत् का निर्माण करने में उपादान और निमित्त दोनों कारण मान लेते हैं। वदिक ऋषि की दिव्य दृष्टि इतनी दूर तक पहुंच गई है कि एक ही मंत्र में उन्होंने ब्रह्म जगदेक्यवाद तथा निमित्तोपादानेश्वरवाद के तत्त्व भर दिये हैं।

इस तत्त्व को कभी ब्रह्म कभी आत्मा कभी केवल सत् कहा गया है। अर्थात् शरीर इन्द्रिय मन बुद्धि आदि वास्तविक आत्मा नहीं है वे उसके बाह्य रूप हैं। सबका मूल आधार आत्म तत्त्व है, आत्मा शुद्ध चैतन्य स्वरूप है। सत्य अनन्त और ज्ञान स्वरूप होने के कारण जो ही आत्मा मनुष्य में है वही सब भूतों में है। अतएव आत्मा परमात्मा एक ही है। इस आत्मज्ञान या आत्मविद्या को श्रेष्ठ विद्या कहते हैं। आत्म ज्ञान का साधन है काम क्रोधादि वृत्तियों का दमन करना एवं ब्रह्म का अध्ययन, ध्यान, निरिच्छात्मक। जब सत्यज्ञान के द्वारा संस्कारों का तोप हो जाता है तब आत्मा का साक्षात्कार हो जाता है। उपनिषद्वादी का मत है कि कर्मकाण्ड के द्वारा जीवन के परम पुरुषार्थ की—भ्रमरत्व की प्राप्ति नहीं हो सकती है। केवल आत्मज्ञान या ब्रह्मविद्या के द्वारा ही पुनर्जन्म और तत्त्वन्त क्लेशों का अन्त

हो सकता है। जो अपने को आवश्यक ब्रह्म से अभिन्न समझ लेता है वही अनमरत्व प्राप्त करता है।

विषयों को भोग करने की वासनाय वे बेड़ियाँ हैं जो हमें जकड़कर सांसारिक बन्धन में रखती हैं और जिनसे जन्म और मृत्यु एवं पुनर्जन्म का चक्र चलता रहता है। जब सनुष्य का हृदय वासना से रहित निष्काम हो जाता है तब वह इस जीवन में ब्रह्म में लीन हो जाता है।

शैव पाशुपत कापालिक और कालामुख मतों के अनुसार जगत का उपादान कारण पञ्चभूत है एवं निमित्त कारण ईश्वर है किन्तु वेदान्तियों के अभिप्राय से जगत का उपादान और निमित्त दोनों ही कारण चित्स्वरूप परमब्रह्म आत्मा ही है।

इस प्रकार से कोरे वेदांत के अध्ययन से मुक्ति नहीं मिल सकती है यद्यपि उपनिषदों में ज्ञान भाष से मुक्ति कही है फिर भी ज्ञान शब्द का अर्थ श्रुति का कोरा शब्द ज्ञान नहीं है। श्रवण—गुरु के उपदेश सुनना। मनन—उन उपदेशों पर युक्ति पूर्वक विचार करना। निदिध्यासन—उन सत्यो का बारम्बार ध्यान करना। पूव सचित्त सस्कारों का नाश बारबार ब्रह्म विद्या के अनुशीलन तदनुकूल आचरण से होता है। आगे बढ़ते बढ़ते जीव और ब्रह्म का भेद मिट जाने से उसी के साथ बन्धन कटकर मोक्ष का साक्षात् अनुभव होता है। [भारतीय ८]

यह वेदान्तियों द्वारा मान्य मोक्ष का कारण प्रारम्भ में बड़ा सुन्दर लगता है किन्तु जनाचार्यों का कहना है कि जब एक अद्वैतरूप ब्रह्म ही सिद्ध नहीं है नाना जीवों की सत्ता पृथक् पृथक् है तब उस ब्रह्म का श्रवण मनन चिन्तन ध्यान भी अविद्या का ही विलास है। इसलिये वेदान्तियों द्वारा भा य मोक्ष के कारण तत्त्व भी ठीक नहीं हैं।

जन—

सम्यग्दर्शनज्ञानचारित्राणि मोक्षमाग [तत्त्वाथ सूत्र]

जनाचार्यों ने सम्यग्दर्शन सम्यग्ज्ञान और सम्यक्चारित्र इन तीनों की एकता को मोक्ष की प्राप्ति का उपाय बतलाया है।

श्रद्धानं परमार्थानामाप्तागमतपोभूताम् ।

त्रिमूढापोढमण्डांग सम्यग्दर्शनमस्मयम् ॥ [रत्नकरण्ड आचकाचार]

सच्चे प्राप्त आगम और गुरु का श्रद्धान करना एवं तीन मूढता रहित आठ अंग सहित आठ भद्र रहित होना सम्यग्दर्शन है। तत्त्वाथ श्रद्धानं सम्यग्दर्शनम् तत्त्वाथ श्रद्धान करना सम्यग्दर्शन है।

इस सम्यग्दर्शन के होने के बाद ज्ञान सम्यग्ज्ञान बन जाता है पुन रागद्वेष को दूर करने के लिए सम्यक् चारित्र ग्रहण किया जाता है। उसके दो भेद हैं। सकल विकल चरण पूर्ण पापों के त्यागी कहल जाती साधु सकल चारित्र धारण करने वाले हैं एवं आवश्यक अणुभूत रूप विकल चारित्र पालन करते हैं। सायिक सम्यक्त्व की अपेक्षा चौथे गुणस्थान में सम्यक्त्व पूर्ण हो गया केवलज्ञान की अपेक्षा तेरहवें गुणस्थान में पूर्ण ज्ञान प्रगट हो गया है, चारित्र के अत्यंत व्युपरस्तक्रिया निकृति ध्यान की पूर्ति और

गुणस्वान के अंत में होकर बौद्धों गुणस्वान के अंत भीय मुक्त-सिद्ध होता है । अर्थात् इस मोक्ष के कारण सत्त रत्नत्रय की पूर्णता बौद्धों गुणस्वान के अंत में होती है तभी मोक्ष प्राप्त होता है । इसी बात को प्राप्त करीका में श्री विद्यानंद आचार्य महोदय ने स्पष्ट किया है । 'तर्कबाधोपपत्तिचरम-
धात्वर्थसिद्धात्मनः कर्तव्यतया तत्त्वबोधोक्तमात्रं साक्षान्मोक्षमागतं सम्बन्धसंन्यादिप्रयात्मकत्वं न व्यभिचरति
तयोर्विद्योक्तस्य परमकुलध्यानात्मकस्य तस्यैककारित्रेऽन्तर्भावोक्तिः ।

[प्राप्तपरीक्षा पृ० २६०]

इसी प्रकार श्रीयोगकेवली नामक चौदहवें गुणस्थान के अंतिम समय में होने वाले समस्त कर्मों के नाश रूप मोक्ष के मार्ग में वृत्ति 'साक्षात् मोक्षमार्गपना' सम्प्रदक्षण भावि तीन रूपता का व्यभिचारी नहीं है क्योंकि परमसुखलब्धिरूप तपोविशेष का सम्यक्चारित्र्य में समावेश होता है ।

जो मात्र ज्ञान से या सम्यक्त्व से या चारित्र्य से या दोके मेल से मुक्ति मानते हैं वह मान्यता गलत है। यहां यह बात निश्चित है कि रत्नत्रय ही मोक्ष का माग है' एक दो आदि नहीं। कहा भी है—

हृत ज्ञानं क्रियाहीनं हता वाशानिनां क्रिया ।

आयन कितान्धको हान्य पश्यन्मपि च पमुल ॥

कियाहीन ज्ञान नष्ट है और अज्ञानियों की किया निष्फल है। दावानल से व्याप्त बन में जैसे बांधा व्यक्ति इधर-उधर भाग कर भी जल जाता है वैसे ही पशु देखता हुआ भी जल जाता है।

इसलिय मोक्ष की प्राप्ति का सम्पद्वर्धन सम्यग्ज्ञान और सम्यक्चारित्र इन तीनों से अविना
 जाय है वह मुक्ति इन तीनों के बिना नहीं हो सकती है । अतः सम्यग्दर्शन ज्ञान और चारित्र ही मोक्ष
 के कारण तत्त्व हैं ऐसा समझना चाहिये ।

अद्वैतवाच विचार

अद्वैतवादियों में पाच भेद हैं—ब्रह्माद्वैत शब्दाद्वैत विज्ञानाद्वैत चिन्ताद्वैत और शून्याद्वैत ।

ब्रह्माद्वैतवादी वेदाती हैं ये सम्पूर्ण चराचर जगत् को एक ब्रह्म रूप ही मानते हैं ।

शब्दाद्वैतवादी व्याकरण कहलाते हैं वे भी सम्पूर्ण अराचर जगत को शब्दब्रह्म रूप मानते हैं।

विज्ञानाद्वैतवादी योगाचार बौद्ध हैं ये सारे विश्व को एक विज्ञान मात्र ही मानते हैं ।

त्रिप्राद्वैतवादी भी बौद्ध हैं ये सम्पूर्ण जगत् को 'त्रिप्राज्ञान' रूप एक मानते हैं ।

सूनाई तबानी माध्यमिक बीज है ये सारे जसत् को एक सून्य रूप ही स्थापित करते हैं।

इसमें से शब्दादि तन्मात्री का मत स्पष्ट करते हैं :

संस्कृत-सिद्धांत-संस्कृत

केचिद्व्याख्यातव्यं निमित्तप्रत्ययानां सम्प्रदायविज्ञानेन सन्निवृत्त्यर्थं धर्तव्यं

[अमेरिका क. मा. पु. १५]

जो भट्ट हरि और शब्दाद्वैतवादी हैं वे सम्पूर्ण ज्ञानों को शब्द से अनुविद्ध सविकल्प ही मानते हैं।

मतलब उनका कहना यह है कि-ज्ञान शब्द से अनुविद्ध होकर ही पदार्थों का ज्ञान कराता है-जगत् में जितने भी ज्ञान हैं वे सब शब्दों के द्वारा ही होते हैं। एवं जगत् में जितने भी पदार्थ हैं वे सब शब्द ब्रह्म की पर्याय हैं।

शब्द ब्रह्म तो अनादि निघन है अक्षरादि उसकी पर्यायें हैं एवं सम्पूर्ण पदार्थ आदि इसी के भेद प्रभेद हैं।

इस पर श्री प्रभाव द्र आचार्य ने विशद वणन के द्वारा शब्द ब्रह्मवाद का निराकरण कर दिया है क्योंकि शब्द से अनुविद्ध होकर ही ज्ञान हो यह बात असम्भव है नेत्रादि से जो ज्ञान होता है उसमें शब्दानुविद्धत्व कहाँ है ? एक कणज्ञान को छोड़कर किसी भी ज्ञान में शब्दानुविद्धत्व नहीं है।

यदि पदार्थों का शब्द से अनुविद्धत्व-सम्बन्ध मानो तो भी ठीक नहीं है अन्यथा अग्नि आदि शब्द सुनते ही कान जलने लगेंगे। जगत को शब्दरूप मानना तो प्रत्यक्ष से ही बाधित है फिर भी आप मानें तो प्रश्न यह होता है कि शब्दब्रह्म जब जगत् रूप परिणमन करता है तब अपने स्वरूप को छोड़ कर या बिना छोड़ ? यदि अपने स्वरूप को छोड़कर परिणमन किया तो अनादिनिघनता कहा रही ? नहीं छोड़ा तो सारे पदार्थ शब्दमय होने से बहरे को भी शब्द सुनायी देने लगेंगे। पुनः प्रश्न होगा कि शब्द ब्रह्म से उसकी जगत रूप पर्याय भिन्न है या अभिन्न ? भिन्न कहो तो अद्वैत पक्ष समाप्त हुआ। यदि अभिन्न कहो तो शब्दमय पदार्थ हो गये पुनः गिरि शब्द छोटा सा होकर बड़ से पर्वत का वाचक कैसे होगा ? एवं बिना सकेत के भी बाल मूक आदि को उनका ज्ञान होने लगेंगे आदि अनेकों दोष आते हैं अतः जगत का शब्द ब्रह्ममय मानना गलत है। य शब्दवर्णनाय ता पुग्दलद्रव्य की पर्याय हैं मूर्तिक हैं तभी इन्हे आज यत्रो द्वारा लाखों मीलो तक भेजा जाता है सुना जाता है टेपरेकाड आदि यत्रो में भरा जाता है। यदि अमृत और एक हो तो य सब बात असम्भव हो जावगी। इसलिये इन अद्वैतवादों की मायताय गलत है। ब्रह्माद्वैत आदि का खण्डन इसी में पहले कर दिया है।

स्फोटवाद का विचार

स्फोटवादी भीमासका का मत है कि ध्वनियाँ क्षणिक हैं क्रमशः होती हैं और अनन्तर क्षण में विनष्ट हो जाती हैं वे स्वरूप का बोध कराने में ही क्षीणशक्ति हो जाती हैं अतः भिन्न अर्थ का ज्ञान कराने में समर्थ नहीं हैं। उन ध्वनियों से अभिव्यक्त होने वाला अर्थ प्रतिपादन में समर्थ अमूर्त निश्चय, अतीन्द्रिय निरवयव और निष्क्रिय शब्दस्फोट स्वीकार करना चाहिये। जैनाचार्य कहते हैं कि उनका यह मत ठीक नहीं है क्योंकि ध्वनि और स्फोट में व्यग्य-व्यञ्जक भाव नहीं बनता है। जिस शब्द स्फोट को व्यग्य मानते हो वह स्वरूप में रहता है या नहीं ? यदि स्वरूप में रहता है, तब तो ध्वनियों से पहले और बाद में उसके उपलब्ध न होने का क्या कारण है सूक्ष्मता या किसी प्रतिबन्धक का होना ? यदि

सूक्ष्मज्ञा कारण है तो आकाश की तरह ध्वनिकाल में भी उपलब्ध नहीं रहना चाहिये । एवं प्रतिबन्धक कारण भी कोई दिखता नहीं है ।

यदि स्फोट स्वरूप से अनवस्थित है तो वह व्यंग्य नहीं हो सकता है और न ध्वनिया व्यञ्जक हो सकती हैं । जब ध्वनियाँ उत्पत्ति के बाद ही नष्ट हो जाती हैं तब वे स्फोट की अभिव्यक्ति कैसे करेगा ? यदि क्षणिक होकर भी वे स्फोट की अभिव्यक्ति कर सकती हैं तो सीधा अथ बोध कराने में क्या बाधा है जिससे कि एक निरञ्जक स्फोट माना जाय ?

अतः शब्द ध्वनिरूप ही है और वह नित्यानित्यात्मक है यह स्वीकार करना चाहिये । वह पुद्गल दृष्टि से नित्य है श्रोत्रद्रव्य के द्वारा सुनने योग्य पर्याय सामान्य की दृष्टि से कालांतर स्थायी है और प्रतिक्षण की पर्याय की अपेक्षा से क्षणिक भी है । [राजवा० पंचम अ प ४८६]

स्फोटवादी वैयाकरणों का कहना है कि वण पद और वाक्य अर्थ के प्रतिपादक नहीं हैं किन्तु स्फोट ही अथ का प्रतिपादक है । [न्या कु च प ७४५]

मीमांसक और वैयाकरणों का कहना है कि एक शब्द को भी सम्यक् रीति से जानकर शास्त्रानुसार उसका शुद्ध प्रयोग करने से इस लोक और परलोक में इच्छित फल की प्राप्ति होती है । अथ का ज्ञान कराने में संस्कृत भाषा के शब्द ही कारण हो सकते हैं प्राकृत भाषा के नहीं । अतः व्याकरण के अनुसार सिद्ध गौ आदि शब्द ही साधु हैं और वे ही अर्थ के वाचक हो सकते हैं गौ शब्द के अपभ्रंश गाबीं गोषी आदि शब्द अर्थ के वाचक नहीं हैं क्योंकि वे शुद्ध नहीं हैं ।

तात्पर्य यह है कि वैयाकरणदशन को पाणिनिदर्शन भी कहते हैं । सर्वदशनसंग्रह में इसका वर्णन आता है ।

ये लोग शब्द ब्रह्म को एक और विश्व व्याप्त मानते हैं अतः शब्दाद्वयवादी है । इन्हीं में कोई लोग, वर्णों को अर्थ बोधक न मानकर स्फोट से अर्थ की अभिव्यक्ति मानते हैं वे शब्द स्फोटवादी हैं । मीमांसक भी शब्द को नित्य मानते हैं एवं कोई स्फोटवाद भी मानते हैं ।

हरिणामाणि ब्रह्मकाण्डे— 'अनादिनिघन सम्ब्रह्मसत्त्व यवधरम । विवर्तेऽर्थजायेन प्रक्रिया जगत यतः' ॥ [सर्वे द० प २४५]

अनादि निघन अक्षराक्षय शब्द तत्त्व ब्रह्म षटादि अर्थाकार विवर्त होता है जिससे जगत्प्रक्रिया निष्पन्न होती है ।

'यद्यर्थप्रतीत्यर्थानुपस्थापि स्फोटोऽभ्युपगतश्च' अर्थ प्रतीति के बल से भी स्फोट पदार्थ मानना होता क्योंकि वर्ण से ही अर्थ बोध होता है यह मानना गलत है । जिससे अर्थ प्रतीति होती है वह वर्ण से अतिरिक्त वर्ण से अभिव्यग्य नित्य शब्दस्फोट है । अतएव— 'स्फुटयते व्यक्यते वर्णैरिति स्फोटो वास्तविकव्याप्यः स्फुटो भवत्यस्मादर्थ इति स्फोटो अर्थप्रत्यायक इति' ॥ [सर्वे द० पृ० २४६]

अतएव वर्णों से जो स्फुटित हो प्रकाशित हो वह स्फोट है। वर्णों से अभिव्यक्त अर्थ जिससे स्फुटित होता है वह अर्थ की प्रतीति कराने वाला स्फोट है।

जैनाचार्यों ने वर्णों से ही अर्थ बोध माना है किंतु स्फोट नाम का कोई पदार्थ स्वीकार नहीं किया है इसके ऊपर 'सत्त्वार्थवार्तिक' के आधार से कहा जा चुका है अतः भीमासक एवं वैयाकरणों की यह शब्द स्फोट कल्पना व्यर्थ है।

अतृ हरि के वचनों से निरवयव स्फोट होता है क्योंकि वे कहते हैं कि यह सब परमार्थ संवित् रूप सत्ता वाति ही सभी शब्दों का अर्थ है।'

ये लोग कहते हैं कि जीव से अभिन्न सच्चिदानन्द परब्रह्म ज्ञान से अविद्या की निवृत्ति होने पर ब्रह्मस्वरूपावस्थिति रूप मोक्षप्राप्त होता है। अभियुक्तों ने भी शब्द ब्रह्म में निपुण होने से परब्रह्म की प्राप्ति कही है इसलिये शब्द शास्त्र को मोक्ष साधनत्व सिद्ध हुआ।

वचन मल को हटाने वाला व्याकरण शास्त्र अपवर्ग का द्वार संपूर्ण विद्या पवित्र में प्रीर भ्रष्ट कहा जाता है। सिद्धि की प्रथम सीढ़ी एवं मोक्षमार्ग का सीधा सरल राजमार्ग व्याकरण शास्त्र है

[सब द ५० २५५]

इस प्रकार स इन वैयाकरण पाणिनि आदि ने शब्द को परब्रह्म माना है प्रीर व्याकरण को ही मोक्ष मार्ग मान लिया है किंतु यह गलत है जैनाचार्यों ने बताया है कि व्याकरण के बिना केवल वृद्धजनों के व्यवहार स भी शब्दों में वाचकत्व का नियम बन जाता है क्योंकि वाच्यवाचकभाव लोक व्यवहार के आधीन है। शब्द धम के साक्षात् साधन नहीं हैं। व्याकरण पद्धति स शुद्ध भी काव्य शास्त्र, कोक-शास्त्र, कुत्सित इतिहास आदि विषयभोग प्रीर चारित्र मलिनता के भी कारण बन जाते हैं। यदि एकात से शब्द को ही मोक्ष का मार्ग माना जावे तब तो त्रुत अनुष्ठान ध्यान समाधि सब व्यर्थ हो जावेगे। हाँ ! परंपरा स द्रव्यश्रुत भावश्रुत के लिए कारण है एवं भावश्रुत केवलज्ञान के लिये बीजभूत है अतः संस्कृत शब्दों की तरह प्राकृत आदि शब्द भी परंपरा से धर्म के साधन हैं क्योंकि विशिष्ट वक्ता के द्वारा कहे गये, विशिष्ट पुरुष द्वारा रचित विशिष्ट अर्थ को कहने वाले वचन ही शुद्ध हैं। अतः द्रव्य दृष्टि से 'द्रव्यश्रुत रूप शब्दब्रह्म अनादि निघन है एवं पर्याय दृष्टि से पुद्गल की पर्याय होने से सार्थ सात है प्रीर भावश्रुत क लिए यथार्थ ज्ञान के लिए कारण होने से उपास्य भी है इसे जिनवाणी शरस्वती भी कहते हैं। द्वादशांग या उसके अंशरूप परंपरागत आचार्य आदि प्रणीत शब्दशास्त्र प्रीर उनसे होने वाला अर्थज्ञान मोक्ष के लिये कारण होने से ब्राह्म है बाकी अन्य शास्त्र संसार बर्धक होने से अमार्ग हैं। ऐसा समझना चाहिय।

स्याद्वाद सिद्धि

स्याद्वाद सर्वव्यक्तात्प्राणात् किबुशचिद्विधि ।

सप्तभगनभाषेणो हेयादेयविशेषक ॥ १०४ ॥ [प्राप्तमीमांसा]

अर्थ—‘स्यात्’ यह शब्द निपात है और यह सर्वथा एकात का त्यागी होने से कयचित् कथंचन आदि शब्दों के अर्थ का बाची है । जिसे हिन्दी भाषा में भी शब्द से स्पष्ट समझ लेते हैं । जैसे—जीव नित्य भी है, अनित्य भी है इत्यादि । इसमें बताया है कि स्याद्वाद सप्तभग और नयों की अपेक्षा रखता है एवं हेय और उपादेय को बतलाने वाला है ॥

सप्तभगी का स्पष्टीकरण—

‘प्रश्नवशादेकस्मिन् वस्तुन्यविरोधेन विविप्रतिषधविकल्पना सप्तभगी —प्रश्न के निमित्त से एक ही वस्तु में प्रत्यक्षादि प्रमाणों से अविरुद्ध विधि और प्रतिषध की कल्पना सप्तभगी है । यथा—स्यादस्ति जीव । स्यात् नास्ति जीव । स्यादस्ति नास्ति जीव । स्यादवक्तव्यो जीव । स्यादस्ति अवक्तव्यो जीव । स्यान्नास्ति अवक्तव्यो जीव., । स्यादस्ति नास्ति अवक्तव्यो जीव ।

स्वद्रव्य क्षेत्र काल भाव की अपेक्षा से जीव अस्तित्व ही है । पर द्रव्यादि चतुष्टय की अपेक्षा से जीव नास्तिरूप ही है । क्रम से स्वपर चतुष्टय की अपेक्षा से जीव अस्ति नास्ति रूप है । युगपत् स्वपर चतुष्टय की अपेक्षा से जीव अवक्तव्य रूप है । स्वचतुष्टय को कहने से एव युगपत् स्वपर चतुष्टय को न कह सकने से जीव अस्ति अवक्तव्य है । पर चतुष्टय की विवक्षा करने से एव युगपत् दोनों धर्मों को न कह सकने से जीव नास्ति अवक्तव्य है । स्वपर चतुष्टय की विवक्षा से एव युगपत् दोनों धर्मों को न कह सकने से जीव अस्ति नास्ति अवक्तव्य है ।

यहां पर प्रथम भग में अस्तित्व की प्रधानता होने से शेष छह भग गौण हैं । द्वितीय में नास्तित्व की प्रधानता से बाकी छह भग गौण हैं ऐसे ही सबत्र समझना ।

यदि कोई कहे कि एक ही जीवादि वस्तु में विवि भोग्य और निषेध योग्य अनन्त धर्म पाय जाते हत उन अनन्त धर्मों की कल्पना तो ‘अनन्तभगी’ बनेगी न कि सप्तभगी । आचार्य कहते ह कि ऐसा नहीं कहना क्योंकि एक वस्तु में अनन्त धर्म हैं और उन अनन्त धर्मों में एक-एक धर्म के प्रति सप्त भगी का प्रयोग करना पड़ेगा अतः अनन्त सप्तभगी बनेगी न कि अनन्त भगी । जैसे—एक जीव में अस्ति, नित्य, मेघ, एक आदि अनेकों धर्म ह उन सबमें सप्तभगी अलग अलग बटेगी । इनके प्रतिषधी धर्म स्वयं द्वितीय भग में दत्त करते हैं । ‘जीव अस्ति रूप है’ यह प्रथम भग है तो ‘जीव नास्ति रूप भी है’ यह द्वितीय भग दत्त जाता है ।

अतः—वस्तु में कितने ही भग क्यों होते हैं ?

उत्तर—शिष्यों के द्वारा सात ही प्रश्न किये जाते हैं।

प्रश्न—शिष्यों द्वारा सात ही प्रश्न क्यों किये जाते हैं ?

उत्तर—क्योंकि सूत्र में प्रश्नवशादेव ऐसा पद है।

प्रश्न—सात ही प्रश्न क्यों हैं ?

उत्तर—सात प्रकार की ही जिज्ञासा होती है।

प्रश्न—सात प्रकार की ही जिज्ञासा क्यों हैं ?

उत्तर—उस सभ्य के विषयभूत वस्तु धर्म सात प्रकार के ही हैं। एव यह सात प्रकार का व्यवहार निर्विषय नहीं है क्योंकि इन सात प्रकारों से ही वस्तु का यथाथ ज्ञान उसमें प्रवृत्ति और उनकी प्राप्ति का निश्चय देखा जाता है। अतएव श्री भट्टकलकदेव ने इस सप्तभगी को 'स्यादादामृतगमिणी' कहा है।

शका—एक ही वस्तु में विरुद्ध दो धर्म शीतउष्णस्पर्शवत् संभव नहीं हैं। जो वस्तु नित्य है वही अनित्य नहीं है अन्यथा धनर्थ हो जावेगा ?

समाधान—ऐसा नहीं है क्योंकि जिस समय जीव द्रव्यदृष्टि स नित्य है उसी समय वही जीव पर्याय की दृष्टि स अनित्य है। देखो ! जीव नित्य न होवे तो पुनर्जन्म में वही जीव नहीं जाव और यदि अनित्य नहीं होवे तो मनुष्य पर्याय का नाश और देव पर्याय का उत्पाद नहीं हो सकता है किंतु सभी आस्तिकवादी जीव का पुनर्जन्म एव उत्पाद विनाश मानते हैं ऐसे अनेकों विरोधी धर्म अपेक्षा की शैली स एक ही वस्तु में रह जाते हैं बाधा नहीं आती है।

प्रश्न—यदि अनेकान्त में भी यह विधि प्रतिषेध कल्पना लगती है तो जिस समय अनेकान्त में नास्तिभ्रम प्रयुक्त होगा उस समय एकान्तवाद का प्रसंग आ जावेगा और अनेकान्त में भी अनेकान्त लगाने पर अनवस्था आ जाती है अतः अनेकान्त को अनेकान्त नहीं कहना चाहिये।

उत्तर—अनेकान्त में भी प्रमाण और नय की दृष्टि स अनेकान्त और एकान्त रूप से अनेकमुखी कल्पनायें हो सकती हैं।

एकान्त और अनेकान्त दोनों ही सम्यक और मिथ्या के भेद से दो-दो प्रकार के होते हैं—सम्यक एकान्त मिथ्या एकान्त। सम्यक अनेकान्त और मिथ्या अनेकान्त।

सम्यक एकान्त—प्रमाण के द्वारा निरूपित वस्तु के एक ग्रन्थ को युक्ति सहित नय की विवक्षा से ग्रहण करने वाला सम्यक एकान्त है। जैसे—जीव निश्चयनय से शुद्ध है या व्यवहार तब से अशुद्ध है। इस सम्यक नय भी कहते हैं।

मिथ्या एकान्त—वस्तु के एक धर्म का सर्वथा अवधारण करके अन्य धर्मों का निराकरण करने वाला मिथ्या एकान्त है जैसे वस्तु सर्वथा क्षणिक ही है, या सर्वथा नित्य ही है, यह दुर्लभ है।

सम्यक अनेकान्त—एक वस्तु में युक्ति और प्रागम से अविच्छेद अनेक विरोधी धर्मों का ग्रहण करते

वाक्का सम्यक अनेकान्त हैं । जैसे जीव अनन्त धर्मात्मक है ।

मिथ्या अनेकान्त—वस्तु को अस्ति नास्ति आदि स्वभाव से शून्य कहकर उसमें अनेक धर्मों की मिथ्या कल्पना करना अथ शून्य वचन विलास मिथ्या अनेकान्त है ।

इन चारों में सम्यक एकान्त नय कहलाता है एव सम्यक अनेकांत प्रमाण कहलाता है ।

[तत्त्वार्थ वा]

यदि अनेकांत को अनेकांत ही माना जावे और एकांत का लोप किया जावे तो सम्यक एकांत के अभाव में शाखादि के अभाव में वक्ष के अभाव के समान उत्समुदाय रूप अनेकांत का भी अभाव हो जावगा और यदि एकांत ही माना जावे तो अविनाभावी इतर धर्मों का लोप होने से प्रकृत शेष का भी लोप हो जावगा । अतः —

अनेकान्तोऽप्यनेकान्तः प्रमाणनयसाधनः ।

अनेकान्त प्रमाणास्त तद्वकान्तोऽपि तावदात्मात् ॥

[स्वयमूलोक्त]

अनेकांत भी अनेकान्त रूप है क्योंकि प्रमाण और नय से सिद्ध है । प्रमाण की अपेक्षा से अनेकांत अनेकान्त रूप है एव अर्पित विवक्षित नय की अपेक्षा से अनेकान्त एकान्त रूप है । इस प्रकार से अनेकांत में भी सप्तभंगी घटित हो जाती है । यथा—

अनेकान्त कश्चित् अनेकान्त रूप है क्योंकि प्रमाण की अपेक्षा रखता है ।

अनेकान्त कश्चित् एकान्त रूप है क्योंकि सम्यक नय की अपेक्षा रखता है ।

अनेकान्त कश्चित् उभय रूप है ।

अनेकांत कश्चित् अवक्तव्य है इत्यादि । अनेकान्त छल रूप एव संशय रूप नहीं हैं ।

कोई कोई अनेकान्त को सर्वधर्म समन्वयवाद कहकर सभी मिथ्या एकान्त धर्मों को सत्य सिद्ध करना चाहते हैं किंतु वास्तव में ऐसी बात नहीं है क्योंकि कश्चित् शली स एक वस्तु में अनेकों धर्मों को प्रत्यक्ष अनुमान आगम आदि से अविरोध सिद्ध करना अनेकान्त है न कि मिथ्या एकान्तों का समन्वय करना । इसलिये सामान्य सत् की अपेक्षा से सभी वस्तुयें एक रूप हैं ।

अवतार सत्ता की अपेक्षा से सभी वस्तुयें पृथक् पृथक् अस्तित्व वाली हैं । द्रव्याधिक नय से सभी वस्तुयें नित्य हैं । पर्यायार्थिक नय से सभी वस्तुयें अनित्य हैं । इत्यादि ।

अभिप्रेत्यरमणीयस्याद्वातामोक्षसाधनम् ।

जीवात्त्रैलोक्यनाथस्य शासनं जिगृह्णामः ॥

इस प्रकार से प्रमेय समीक्षा नामक द्वितीय अधिकार पूर्ण हुआ ।

—०—

समाप्तोऽयं ग्रन्थः

• श्री वीतराजाय नमः •

रचयित्री विदुषी रत्न पू० अर्यिका श्री ज्ञानवती माता जी
(प० पू० १०८ आचार्य श्री घमसागर जी महाराज संस्था)

❀ मंगल स्तुति ❀

जिनने तीन लोक त्रैकालिक सकल वस्तु को देख लिया ।
लोकालोक प्रकाशी ज्ञानी युगपत् सबको जान लिया ॥
रागद्वेष जर भरण अभावहू नहि जिनका संस्पर्श करें ।
अक्षय सुख पथ के वे नेता जन में मंगल सदा करे ॥१॥

चन्द्र किरण चन्दन मङ्गु जल से भी जो वीतल बाणी ।
जन्म मरण भय रोग निवारण करने में है कुशलानी है ॥
सप्तभग वृत्त स्याद्वाद मय गंगा जगत पवित्र करें ।
सबकी पाप धूली को धोकर जन में मंगल नित्य करें ॥२॥

विषय वासना रहित निरंतर सकल परिग्रह त्याग दिया ।
सब जीवो को अभय दान दे निभय पद को प्राप्त किया ॥
भव समुद्र में पतित जनो को सच्चे अक्षसम्बन दाता ।
वे गुरुवर मम हृदय विराजो सब जन को मंगल दाता ॥३॥

अमृत भव के अगणित दुख से जो जन का उद्धार करे ।
इन्द्रिय सुख देकर शिव सुख में ले जाकर जो क्षीय करें ।
धर्म वही है तीन रत्नमय त्रिभुवन की सम्पत्ति देवे ।
उसके आश्रय से सब जन को भव भव में मंगल होवे ॥४॥

श्री गुरु का उपदेश ग्रहण कर नित्य हृदय में धारें हम ।
क्रोध मान मायादिक तजकर विद्या का फल पार्वं हूय ॥
सबसे मंत्री दया क्षमा हो सबसे उत्तम ज्ञान रहे ।
सम्पद 'ज्ञानवर्ति' प्रगटित हो सकल अव्यय हूर रहे ॥५॥



